F. CAYRÉ A. A.

PRÉCIS DE PATROLOGIE

A. Leménager Lith

K 30
Set

PRÉCIS DE PATROLOGIE

N° 660. — II

DU MÊME AUTEUR

(Chez ANDRÉ BLOT, Editeur, Paris)

La Contemplation augustinienne. *Principes de la spiritualité de saint Augustin*, 1 vol. 340 pages.

F. CAYRÉ, A. A.
PROFESSEUR DE PATROLOGIE

PRÉCIS DE PATROLOGIE

HISTOIRE ET DOCTRINE
DES
PÈRES ET DOCTEURS DE L'ÉGLISE

TOME DEUXIÈME
LIVRES III ET IV

SOCIÉTÉ DE S. JEAN L'ÉVANGÉLISTE
DESCLÉE ET CIE, ÉDITEURS PONTIFICAUX
PARIS, TOURNAI, ROME
1930

Nihil obstat.

P. Fabien Petit, cens. dél.

Imprimi potest.

Rome, 19 Novembre 1929.

G. Quénard,

Sup. Gén. de l'Assomption.

Imprimatur.

Tornaci, die 14 Maii 1930.

V. Cantineau, Vic. Gen.

Tous droits réservés.

Copyright 1930 by Desclée & Co, Paris.

AVANT-PROPOS

Ce volume, qui achève la réalisation du plan annoncé, est plus étendu que le premier. Malgré les dimensions, l'ouvrage reste un *Précis*, groupant sous une forme concise, sur chaque sujet abordé, une somme restreinte de renseignements, en vue d'une initiation générale, élémentaire.

Il est destiné à l'enseignement dans les Ecoles de théologie. On se bornera sans doute à consulter les pages consacrées aux auteurs secondaires, d'ailleurs rapprochés à dessein. Mais celles qui présentent les hommes les plus en vue et surtout la doctrine pourront retenir plus longtemps l'attention. On n'a pas reculé devant une certaine abondance en ces questions particulièrement fécondes pour la formation générale de l'esprit.

Les *Tables doctrinales* du tome I ont été reproduites ici, complétées et mises au point. A cause des systématisations scolastiques dont on ne trouve pas l'équivalent chez les Pères, les cadres ont dû être élargis ou réorganisés, surtout dans la première et la dernière parties.

Nos principales innovations, et en particulier l'introduction dans l'exposé doctrinal de l'enseignement moral et spirituel à côté de la théologie dogmatique, ont été favorablement accueillies. Nous n'avons eu qu'à continuer dans la voie que nous nous étions tracée, tout en tenant compte, dans la mesure du possible, des remarques bienveillantes qui nous ont été adressées et dont nous remercions les auteurs.

Parmi les encouragements reçus, en dehors de ceux qui ont paru dans les revues, nous sommes heureux de trouver un mot trop indulgent du maître qui vient d'être ravi à la science catholique, Mgr Batiffol. On nous permettra de reproduire ces lignes d'un auteur

dont les œuvres ont inspiré bien des pages de nos deux volumes :

" Je suis confus plus que je ne saurais dire d'avoir tant tardé à vous remercier de votre précis de Patrologie, dont j'ai pris connaissance aussitôt que je l'ai reçu et pour lequel j'ai les sentiments de la plus sincère sympathie. Vous avez accumulé dans ces 700 pages une formidable quantité d'informations, mais tout cela est si ordonné, si digéré, si homogène que l'on n'éprouve aucune peine à vous suivre, que l'on s'instruit toujours avec vous, et que l'on n'a presque jamais la tentation de vous contredire.

Vous avez la grande indulgence de faire une part qui me touche à tant de pages que j'ai écrites depuis que j'écris. Je vous en remercie. Le soin que vous mettez à utiliser le travail catholique de ces trente et quelques dernières années, n'est pas un des moindres mérites de votre *Précis*, auquel vous me permettrez de souhaiter un large succès. "

Malgré les hautes sollicitations dont nous avons été l'objet, nous n'avons pas cru pouvoir dépasser le XVIe siècle, afin de ne pas grossir démesurément ce volume, et surtout parce que le caractère de l'ouvrage s'y opposait. Il était impossible d'inclure dans une Patrologie, même en prenant ce terme au sens large, l'étude d'auteurs trop proches de nous. Nous avons déjà beaucoup étendu sa portée, en rapprochant des Pères les grands Docteurs du moyen-âge et de la Renaissance qui ont été leurs continuateurs immédiats et les initiateurs de la pensée chrétienne moderne. Nous ne pouvions aller au delà. Notre initiative était assez hardie. Son importance pratique nous vaudra, pensons-nous, l'indulgence du lecteur.

Louvain, Mai 1930.

LIVRE TROISIÈME

La fin de la littérature patristique

(Troisième période : 430-800 env.)

INTRODUCTION.

I. — VUE D'ENSEMBLE. DIVISION.

L'année 430, date de la mort de saint Augustin, la grande lumière de l'Occident, et date de l'ouverture des controverses christologiques qui vont mettre aux prises durant des siècles et diviser presque toutes les Eglises d'Orient, marque bien le point de départ de cette nouvelle et dernière période de la littérature patristique. Le terme en est beaucoup plus vague. Certains auteurs pour l'Occident ne dépassent guère saint Grégoire le Grand, au début du VIIe siècle. Nous croyons qu'on peut aller jusqu'au début du VIIIe, en tenant compte de saint Bède, que l'on exclut d'ordinaire de la Patrologie pour des raisons qui ne semblent pas absolument déterminantes; quant à l'Orient, il y a lieu, malgré l'usage régnant de s'arrêter à saint Jean Damascène, de descendre jusqu'au début du IXe siècle, pour atteindre la fin de la querelle iconoclaste, où nous trouvons encore un docteur catholique d'une haute valeur, saint Théodore Studite. Ainsi nous aurons étudié toute la littérature chrétienne orthodoxe de l'ancienne Eglise, qui est par excellence l'époque patristique [1].

Nous diviserons cette période longue de plusieurs siècles en *deux parties*, d'après les préoccupations doctrinales dominantes des auteurs que nous étudions.

La Ire **Partie** s'étend approximativement du concile d'Ephèse (431) au deuxième concile de Constantinople (553). Elle est caractérisée au point de vue doctrinal, *en Occident*, par les controverses semi-pélagiennes sur la gratuité de la grâce et la prédestination, et *en Orient*, par l'éclosion du nestorianisme et du monophysisme, les deux erreurs capitales

---

[1] Voir t. I, *Introduction*, p. 1-3.

qui amenèrent l'Eglise et les docteurs à proclamer la vérité sur les points essentiels de la christologie : unité de personne, dualité des natures.

La **IIe Partie** présente moins d'unité. *En Orient*, l'esprit de controverse est alimenté par deux nouvelles erreurs, le monothélisme (VIIe siècle), l'iconoclasme (VIIIe et début du IXe s.), et malgré le caractère officiel, presque artificiel de ces hérésies, malgré les préoccupations pratiques du grand nombre, il suscite de vrais théologiens et fait naître de grandes œuvres. — *En Occident*, les rares auteurs que nous trouvons, quoique peu doués de pensée personnelle, ont joué un rôle important, chacun en leur pays : ils ont directement transmis aux peuples nouveaux l'héritage du passé et préparé ainsi de loin la belle floraison littéraire du Moyen-Age.

La distinction que nous faisons entre la littérature patristique d'**Orient** et celle d'**Occident** est fondée, plus encore que dans le passé, sur de notables divergences d'objet et de préoccupations en même temps que de langue. On doit cependant bien se garder d'y insister trop, de peur d'accuser à l'excès les tendances diverses qui s'affirmaient de part et d'autre, et d'oublier l'unité profonde qui rapprochait tous les écrivains de ce temps dans un commun attachement à la foi traditionnelle, le dévouement à l'Eglise et la soumission à son unique chef, l'évêque de Rome. Ce dernier point est d'une importance capitale : jamais, à aucune époque de l'histoire de l'Eglise, l'autorité pontificale n'a été si solennellement affirmée et reconnue que dans les grands conciles de ce temps, notamment ceux d'Ephèse et de Chalcédoine. Jusqu'à la veille du schisme, en dépit de trop longues séparations passagères, il y eut des voix éloquentes pour rappeler et affirmer hautement, aussi bien en Orient qu'en Occident, cette vérité traditionnelle, que le Siège de Pierre est le Siège apostolique et le centre de l'unité. Du reste, sur ce point comme sur d'autres, on ne doit pas négliger l'influence qu'exerça sur les écrivains de cette époque le milieu social dans lequel ils vivaient.

II. — LE MILIEU SOCIAL.

A) L'Orient.

L'**empire romain,** divisé de fait depuis la fin du IVe siècle, paraît se maintenir en Orient, tandis que l'Occident, au Ve siècle, est définitivement livré aux barbares. En réalité,

il subit, là-bas aussi, de profondes transformations qu'on aurait tort de négliger. Il y a d'abord le rétrécissement progressif des frontières. *Du côté du Danube*, malgré le flot toujours renaissant de barbares qui l'inondent, goths d'abord, puis slaves, bulgares, l'empire réussit longtemps à maintenir une suzeraineté plus ou moins nominale sur la plupart de ces contrées. Le danger était bien plus grave *vers le sud-est :* là, " des provinces entières, l'Egypte, la Syrie, la Mésopotamie, l'Arménie, d'autres encore, n'étaient hellénisées qu'à la surface. Là, en dehors des cités et plus spécialement des cités maritimes, les couches profondes de la population restaient étrangères au monde grec, ignorantes de sa langue, hostiles à son action, jalouses de sa prépondérance, désireuses par-dessus tout de briser la chaîne qui les rivait à la jeune capitale improvisée sur le Bosphore. Tant que l'empire conserva son prestige, ces races aigries imposèrent silence à leur patriotisme. Quand l'empire déclina, elles cherchèrent à secouer le joug. Ce fut par des moyens détournés... Elles se servirent du nestorianisme, du monophysisme et du monothélisme, comme se servaient de l'arianisme, sur le Danube et en Occident, les peuples conquérants, Burgondes, Vandales et Goths. Au fond, malgré les prétextes religieux mis en avant, leur rupture doctrinale ne cacha qu'une manœuvre du patriotisme en quête de vengeances et de sécessions politiques " [1]. Elles furent, du reste, appuyées dans ce mouvement de sécession, au Ve et au VIe siècles, du côté de l'Arménie et de la Syrie, par leurs puissants voisins, les Perses, dont le pouvoir s'avançait chaque jour vers la mer de leurs rêves, la Méditerranée, et toutes ces manœuvres préparèrent les voies à la domination arabe et musulmane, qui, au VIIe siècle, s'étendit sur tout l'Orient comme une traînée de poudre, arrachant à l'ancienne " Romanie " ses plus belles provinces, et menaçant l'empereur jusque dans sa capitale.

L'ancien empire d'Orient, hellénisé, transformé, puis morcelé, devint ainsi l'**empire byzantin.** Celui-ci ne fut pas sans mérites, certes [2], il eut des princes vraiment grands, connut des jours de gloire et eut particulièrement l'honneur de tenir tête à l'Islam durant des siècles, jusqu'au déclin du

[1] J. Pargoire, *L'Eglise byzantine*, p. 2-3.

[2] Le sens injurieux donné au terme, d'ailleurs peu juste, de *Bas-Empire* n'est pas suffisamment fondé.

Moyen-Age. Au point de vue religieux qui nous occupe, il a ses caractères bien marqués. Le christianisme y occupe une place très large et, en un sens, il remplit tout, mais en un rang inférieur, en un état d'asservissement indigne de lui. L'Eglise, sans doute, ne doit pas dominer ou supplanter le pouvoir séculier, mais elle ne doit pas non plus, sous peine de faillir à sa mission, devenir un simple rouage de l'Etat, une sorte d'organisme administratif que le prince et ses ministres manœuvrent à volonté. Telle fut cependant, dans l'ensemble, l'*Eglise byzantine*. Elle ne représentait plus qu'une partie de l'ancienne Eglise grecque [1], et c'était une Eglise grecque diminuée et asservie. Les tendances dominatrices qui s'étaient manifestées dans l'empire chrétien, dès le IVe siècle, se maintinrent à Byzance, en s'y accusant [2]. C'est Justinien surtout qui a incarné en sa personne " l'idéal de l'empereur-pontife ", dit le P. Pargoire, mais il avait eu des modèles, et il a eu plus encore d'imitateurs.

Cette politique religieuse liant trop étroitement l'Eglise à l'Etat ne tarda pas à produire des **fruits amers.** Le séparatisme des provinces lointaines se justifiait par le caractère trop officiel et trop grec du christianisme de Byzance. D'autre part, " si les hérésies pullulèrent, la cause principale en vint également de là. Un christianisme de cour ne pouvait pas ne pas être inconstant et divers comme ses maîtres " [3]. Enfin l'unité chrétienne se trouvait gravement compromise. Ces attaches trop étroites avec l'ordre temporel devaient faire oublier, à ceux que ne guidaient pas un grand esprit chrétien et un contact permanent avec la tradition, le principe religieux sur lequel était fondée l'autorité du siège qui est le centre de l'unité. A ces esprits Rome devait paraître moins une mère, dont on accepte les directions avec une respectueuse docilité, qu'une rivale, dont on jalouse les privilèges [4], en attendant de les nier et de les combattre.

Dans un tel état d'esprit, les conflits et les scissions devaient se multiplier, et ils ne firent pas défaut. Il est remarquable cependant que malgré toutes les forces qui combattaient contre elle, la foi antique en l'autorité supérieure

[1] L'Eglise grecque désignait primitivement tout l'Orient chrétien, avant la constitution d'Eglises nationales diverses. Voir J. Pargoire, *op. cit.*, p. 6.

[2] Voir au vol. I, p. 283-284.

[3] J. PARGOIRE, *op. cit.*, p. 8.

[4] D'autant plus que Rome, depuis Justinien, dépendait politiquement de Byzance.

de l'**Eglise romaine** subsistait à Byzance, et rien ne prouve mieux la solidité traditionnelle de cette doctrine. Au VIe siècle, le siècle de Justinien (527-565), " le magistère [du pontife romain] et son autorité, dit Pargoire [1], sont choses si reconnues, si consacrées par la tradition, que [les empereurs] ne songent même pas à les contester, quittes à ne pas en tenir compte dans la pratique lorsque leurs intérêts en souffriraient, ou leur caprice, ou leur orgueil ". Il en fut de même dans la suite : " L'Orient du VIIe siècle continua, comme celui des siècles précédents, à s'incliner devant les successeurs de saint Pierre, et il suffit de prêter l'oreille pour entendre ses représentants les plus autorisés proclamer très haut la suprématie du siège romain " [2]. Au siècle suivant, et jusqu'au temps de Photius, « malgré les progrès du césaropapisme, l'Orient savait encore quelle était la constitution de l'Eglise, et les saints de Byzance, comme ses docteurs, ne cessaient de saluer le chef suprême des âmes dans la personne du pontife romain » [3]. Nous entendrons plus loin quelques-uns de ces grands témoins de la tradition en Orient.

B) **L'Occident.**

A ce point de vue de l'**unité,** la situation de l'Eglise en Occident fut beaucoup plus favorable. C'est en plein pays latin que résidait le successeur de Pierre, et d'autre part, la chute prématurée de l'empire y supprima radicalement les obstacles qu'aurait pu soulever un protectionnisme officiel trop ombrageux. Par ailleurs dans l'amoncellement des ruines, l'Eglise parut aux anciens peuples désemparés la seule force stable qui survécût au cataclysme universel, tandis que dans l'intérêt de tous elle prêtait son appui moral aux nouveaux souverains et à leurs peuples. Ainsi, dans la personne de ses évêques, elle s'affirmait, de fait autant qu'en droit, comme une vraie puissance, spirituelle mais douée d'une vitalité personnelle supérieure, indépendamment des pouvoirs établis. Le rôle de ces hommes, sujets de l'Etat et cependant par un côté indépendants de lui, fut alors immense. Plus grand encore fut celui des papes, dont le prestige, loin de subir des entraves comme en Orient, était, au contraire, rehaussé par les circonstances extérieures. La haute valeur personnelle de quelques-uns, tel saint Grégoire le Grand, y ajouta encore un éclat des plus précieux.

[1] J. PARGOIRE, *op. cit.*, p. 44. — [2] *Ibid.*, p. 189. — [3] *Ibid.*, p. 289-290.

L'Occident, en effet, souffrit beaucoup plus que l'Orient des invasions. **Les barbares** y arrivaient maintenant en masses compactes, dès le début du Ve siècle, avant même la disparition du pouvoir impérial, plus nominal d'ailleurs qu'effectif. Néanmoins l'ancienne civilisation ne disparut pas immédiatement et partout à la fois. Il y eut même certaines heures de prospérité, en *Italie* par exemple, sous le règne glorieux de Théodoric (496-526), roi des Ostrogoths, arien cependant. En *Afrique*, les Vandales ariens, maîtres du pays depuis 430, furent moins tolérants, surtout à la fin du Ve siècle, mais ils ne purent étouffer toutes les voix catholiques, notamment celle de saint Fulgence. Le rétablissement de l'autorité impériale, byzantine, sur ces deux pays, au temps de Justinien, ne leur rendit une paix relative que pour peu de temps. La *Gaule*, qui était alors la portion peut-être la plus cultivée de l'empire, déploya aussi une grande activité littéraire dans la première partie de la période que nous étudions. Le royaume des Francs — le premier royaume catholique fondé par les barbares — n'apporta pas sur l'heure à la Gaule toute la paix désirable pour le maintien ou le progrès de cette activité intellectuelle. Du moins, devait-il être un jour, avec Charlemagne, le premier encore à cultiver avec zèle les sciences et les arts et à préparer de loin la grande efflorescence scolastique du Moyen-Age. L'*Espagne*, d'abord si troublée par les invasions barbares, trouva enfin au VIIe siècle, après la conversion des Visigoths et avant l'arrivée des Arabes, un siècle de paix, qui a produit des œuvres de l'esprit dont plusieurs imposent le respect. Dans l'ensemble cependant, à partir du VIIe siècle, les ténèbres s'épaississent en Occident et l'Eglise elle-même s'en trouve enveloppée.

III. — LES ŒUVRES LITTÉRAIRES. LA DOCTRINE.

A) **Traits communs.**

En cette dernière période de la littérature patristique nous allons voir paraître, en nombre croissant, à mesure que nous avancerons, les **œuvres pratiques** et les compilations. Les commentaires sous forme de *Chaînes* (passages choisis et simplement juxtaposés d'anciens commentateurs sur les divers textes de l'Ecriture que l'on explique), iront se multipliant à côté des florilèges ou anthologies

théologiques [1]. De même les œuvres morales, ascétiques ou disciplinaires prendront un développement considérable, à côté de la poésie religieuse et de la chronique remplaçant l'histoire proprement dite. De telles tendances s'observent en Orient aussi bien qu'en Occident. Ce genre s'explique ici par le caractère des temps que nous venons de décrire, et en outre, par la nécessité qui s'impose à l'Eglise de veiller directement à l'éducation des peuples nouveaux : on résumait à leur intention en formules simples et concises les travaux des Pères et des théologiens des âges précédents.

Un autre caractère, d'ordre doctrinal, commun aux auteurs de l'Orient et de l'Occident, est l'importance qu'occupe dans leur pensée **l'autorité des Pères** en matière théologique [2]. Déjà au IVe siècle nous voyons de grands évêques faire appel non seulement à l'autorité de l'Ecriture et de la tradition en général [3], mais à celle des docteurs plus anciens [4]. Cet usage se fortifie au Ve siècle, à cause surtout du prestige demeuré attaché au nom des Pères qui avaient illustré le grand siècle. Non seulement on cite alors les Pères, mais on fait la théorie de la preuve d'autorité fondée sur leur témoignage, en Orient, et plus encore peut-être en Occident. On les invoque avec confiance sans doute, témoin la multitude des citations [5], mais aussi avec discernement. Le *Décret gélasien* [6], indique déjà une série d'auteurs peu sûrs à côté de ceux que l'Eglise approuve; saint Vincent de Lérins enseigne de même que tous les Pères n'ont pas la même autorité; il ajoute d'ailleurs cette remarque précieuse que l'enseignement d'un docteur, même saint et savant, ne peut être admis comme certain, s'il est contraire ou même seulement étranger à la pensée commune des autres Pères [7]. Enfin, on constitue des *dossiers*

[1] Voir par exemple les extraits des écrits de saint Augustin faits par S. Prosper (p. 181). On peut en rapprocher *les dossiers scripturaires* constitués pour établir un point de doctrine : ainsi le L. I. *De recta fide ad reginas* de S. Cyrille (voir p. 26), dont la plus grande partie n'est qu'une série de textes contre les nestoriens; de même la *Disputatio*, plus brève, de S. Maxime avec Pyrrhus. — Des *dossiers patristiques* les accompagnent souvent.

[2] Voir J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, III, p. 7-8, 327-330.

[3] Voir vol. I, *Table doctrinale*, n. 17.

[4] Ainsi S. Augustin dans le *Contra Julianum*, l. I (passim); S. Athanase dans *De Dionysii sententia;* S. Basile, etc.

[5] Voir par exemple les œuvres de S. Césaire, ou le décret du concile de Latran (649) contre les monothélites, dont les onze premiers canons débutent ainsi : " Si quis, *secundum Sanctos Patres*, non confitetur, ... ".

[6] Voir vol. I, p. 502 (n. 4).

[7] *Commonitorium*, 28. Voir plus loin, p. 164.

patristiques, où les théologiens chargés de défendre la foi sur les points attaqués trouvent des armes toutes prêtes, d'un usage aussi courant que celles que l'on tire de l'Ecriture [1].

L'Orient et l'Occident, qui, sur ces points, marchent de conserve, se distinguent bien l'un de l'autre à d'autres points de vue, même en matière doctrinale.

B) L'Occident.

Saint Augustin est l'**inspirateur** à peu près exclusif de la science religieuse dans le monde latin. " Durant cette période, obscurcie par l'invasion des barbares et chargée de sauvegarder la science théologique de l'avenir, on peut dire qu'Augustin est le grand maître de l'Occident : il est absolument sans rival, car, s'il en a un, c'est un de ses disciples, Grégoire le Grand, qui, formé à son école et pénétré de son esprit, a popularisé, on pourrait dire vulgarisé, ses principales théories. Cette influence prépondérante d'Augustin est le caractère spécial de cette époque jusqu'à l'avènement de la philosophie aristotélicienne " [2]. C'est par lui aussi que la *philosophie platonicienne* pénétra en Occident ; il est vrai qu'elle ne s'y développa guère qu'au seuil du Moyen-Age, à la fin de l'époque patristique dont nous traitons ici. A l'œuvre immense de l'évêque d'Hippone vinrent puiser tour à tour, comme à une source inépuisable, les philosophes, les moralistes, les orateurs, les compilateurs si nombreux et si méritants, et plus que tous les autres, les théologiens.

La doctrine augustinienne de **la grâce** continua à attirer l'attention. Les semi-pélagiens, qui l'avaient attaquée avant la mort du saint, accentuèrent, en Gaule surtout, leur résistance, quand il ne fut plus là pour se défendre. Mais des âmis fidèles, soutenus par Rome, surent répondre à ses agresseurs et firent définitivement triompher sa doctrine à Orange (528), sous une forme modérée, mais qui gardait l'essentiel des principes qu'il avait posés, des positions qu'il avait prises [3]. Cette controverse est la principale de celles que l'Occident connut à cette époque. La lutte contre l'*arianisme* des barbares amena bien la composition de plusieurs ouvrages, mais de peu d'originalité. Le *problème christologique* n'agita guère le monde latin, sauf peut-être au moment de la

[1] Voir ci-dessus, p. 7, n. 1.
[2] E. PORTALIÉ, *Augustinisme*, dans *Dict. théol.*, col. 2501.
[3] Voir plus loin, S. Césaire, p. 200.

condamnation des Trois-Chapitres. Il n'en fut pas de même en Orient.

C) **L'Orient.**

La littérature religieuse du temps est en majeure partie théologique, et c'est le Christ qui en est le principal objet. Les tendances divergentes des Ecoles d'Antioche et d'Alexandrie [1] vont finalement aboutir, en s'exagérant, à deux graves hérésies dressées l'une contre l'autre, **le nestorianisme** et **le monophysisme.** Des deux côtés on admettait la divinité du Christ; mais à Antioche on aimait à insister sur son humanité, au risque d'aboutir à un vrai dualisme personnel : ce fut l'*erreur nestorienne*, déjà enseignée par Théodore de Mopsueste. Par contre, à Alexandrie, on mettait en lumière la divinité du Christ au point de paraître négliger ou supprimer l'humanité, pour aboutir à un unitarisme physique, dont les pseudo-disciples de saint Cyrille tirèrent le *monophysisme*. Les papes qui, dès le début, condamnèrent ces erreurs et proclamèrent la vraie doctrine avec tant de décision et d'autorité, notamment saint Léon le Grand, ne réussirent pas néanmoins à empêcher que les luttes ne se prolongent, et ces interminables discussions, après avoir agité l'Orient pendant le Ve et le VIe siècles, finirent par le diviser.

Deux autres hérésies troublèrent l'Eglise durant la fin de l'âge patristique, le *monothélisme* au VIIe siècle et l'*iconoclasme* au VIIIe. Mais le trait dominant de ces erreurs est leur caractère de doctrine officielle, imposée par des théologiens de cour, pour des fins politiques Dès lors, les passions enflammées par ces vues mesquines empêchèrent souvent les polémistes de s'élever à la hauteur des sujets en cause. Il se trouva cependant des hommes capables de refouler ces préoccupations humaines et de remonter aux principes qui éclairent les mystères eux-mêmes.

Précieux furent les **résultats de ces controverses.** Les premières permirent d'établir avec toute la netteté possible les rapports de la divinité et de l'humanité dans le Christ. Les discussions étaient virtuellement closes, au point de vue théologique, le jour où Léonce de Byzance, reprenant l'œuvre des Cappadociens, donna enfin de la personne une définition complète, plus complète que celle de Boèce. Les défenseurs

[1] Voir vol. I, p. 288-290.

de la *volonté humaine du Christ* ne purent que déduire les conséquences des principes posés, en même temps qu'ils insistaient sur l'union morale constante de cette volonté à celle de Dieu. Ils furent ainsi amenés, saint Maxime spécialement, à placer l'Homme-Dieu au centre de leur spiritualité comme de leur théologie, montrant dans l'imitation du Christ le grand, l'unique moyen de sanctification. — Enfin les *défenseurs des images*, élargissant le débat, surent tour à tour, comme saint Jean Damascène, rattacher cette question à l'étude du rôle joué par les rites et objets sensibles dans l'œuvre de notre salut et de notre sanctification, ou, comme saint Théodore Studite, allant à la cause même du malaise général dont souffrait l'Orient, dénoncer les sacrilèges immixtions de l'Etat en matière religieuse et affirmer avec franchise la plénitude des droits de l'Eglise en général, dans le domaine spirituel.

Comme une grande partie des difficultés que soulevèrent les questions christologiques vinrent des divergences de terminologie, certains mots philosophiques n'étant pas encore bien définis au point de vue spécial alors envisagé, nous ajouterons à cette Introduction une note générale sur ce point, pour guider le lecteur dans l'étude des divers auteurs.

IV. — LA TERMINOLOGIE DES PÈRES GRECS DANS LES CONTROVERSES CHRISTOLOGIQUES [1].

Au IVe siècle, la question trinitaire, sans être une pure question de terminologie, comme l'ont prétendu des esprits légers, avait été fort aggravée par la manière diverse dont on entendait οὐσία et ὑπόστασις. Il en fut de même, **depuis le Ve siècle,** pour la question christologique, question avant tout doctrinale, mais fort obscurcie, elle aussi, par *les termes* employés en des sens différents et plus encore par le vague de certains *concepts* qui touchaient au cœur même du débat. Il s'agit des mots οὐσία, φύσις, ὑπόστασις, πρόσωπον.

Les précisions que les *controverses trinitaires* avaient apportées n'avaient guère été appliquées à l'Incarnation.

[1] Voir A. MICHEL, *Hypostase*, dans *Dict. théol.*, col. 369-407. J. TIXERONT, *Les concepts de "nature" et de "personne"* dans les Pères et les écrivains ecclésiastiques des Ve et VIe siècles, dans *Mélanges*, p. 210-227. M. JUGIE, *Nestorius et controverse nestorienne*, p. 174-190. DOM CHAPMAN, dans *Rev. bénéd.*, 1914, p. 194-197. V. GRUMEL, *Léonce de Byzance*, dans *Dict. théol.*, col. 405-408.

Elles concernaient surtout la *personne*, dont on avait montré, contre le modalisme, le caractère réel, au point de l'appeler hypostase (ὑπόστασις), mais on l'avait aussi distinguée de l'essence (οὐσία) ou substance, qui en Dieu reste unique et commune, en dépit de la multiplicité des hypostases [1]. On s'était donc alors surtout appliqué à définir l'hypostase dans ses rapports avec l'essence. Ces données étaient insuffisantes, — du moins elles ne suffirent pas de fait — pour résoudre **le problème christologique,** concernant les rapports de la *personne* avec *la nature*, φύσις. C'est de ce dernier mot qu'il importe ici au plus haut point de préciser la signification. Mais nous devons, pour le faire, indiquer aussi la portée exacte des autres formules, telle qu'elle a été progressivement fixée par les grandes controverses. Cette vue d'ensemble aidera à suivre leur développement et à mieux comprendre la position exacte prise par chaque Père.

A) Le mot οὐσία **(essentia),** pris au sens strict, désigne l'*essence spécifique*, abstraite, d'un être quelconque. Il se distingue donc de φύσις *(natura)*, qui désigne la nature individuelle du sujet. Ce dernier mot cependant, ainsi qu'on va le voir, est assez souvent ramené au sens d' οὐσία. A propos de l'humanité du Christ, qui est une réalité individuelle et créée, les Pères parleront plutôt de *nature*, tandis que dans le problème trinitaire, ils employaient de préférence le mot οὐσία essence ou substance.

B) Le mot φύσις **(natura)** a une signification beaucoup plus complexe.

1. Son sens premier, naturel, direct, est celui de *nature individuelle*, concrète ; c'est l'essence réalisée dans les êtres, en qui elle est considérée comme principe des opérations.

2. Cependant assez souvent φύσις se rapproche beaucoup d'οὐσία :

a) Quand on parle de *Dieu*, dont la nature est essentiellement une ; aussi dans l'étude de la Trinité (en théologie, comme on disait parfois), ces deux mots étaient-ils pris l'un pour l'autre, bien qu'on usât plus volontiers d'οὐσία ;

b) Quand il désigne *la totalité* des individus de l'espèce, plutôt que tel individu en particulier. Dans ce cas néanmoins, φύσις ne peut se confondre absolument avec οὐσία, qui désigne l'essence ou l'espèce en tant que telle.

[1] Voir t. I, p. 423-425.

3. Bien plus, φύσις prend même parfois le sens de *personne*. Ces manières de s'exprimer tiennent et à l'imprécision du concept de personne chez beaucoup de Pères et au point de vue concret sous lequel ils l'envisagent d'ordinaire, ainsi qu'on va le dire. Mais il faut noter que ce sens n'est donné à φύσις qu'en matière christologique, jamais en théologie trinitaire; après les controverses ariennes, la distinction en Dieu des personnes (hypostases) était un point bien défini.

C) L'**hypostase**, ὑπόστασις. — Ici, la question de mot se complique d'une imprécision de la pensée et l'un et l'autre, le mot et la pensée, sont commandés par le point de vue qui domine la spéculation orientale en ces matières.

1. **La personne** y est considérée d'ordinaire sous *son aspect le plus concret :* elle est la substance première, comme s'expriment les scolastiques avec Aristote; elle est l'être même qui possède tous les attributs de la nature complète, raisonnable, autonome [1]. Un tel être est évidemment plus qu'un accident; il est une substance, il a une nature complète; il est, en un sens, une nature. Toute personne est φύσις. Ainsi, le point de vue concret où ils se placent amène les Pères grecs à mettre en lumière tout ce qui rapproche la personne de *la nature*, plutôt qu'à l'en distinguer. Le terme *hypostase*, ὑπόστασις, qui, par son origine, signifie *substance*, répond bien à cette conception réaliste de la personne.

2. De ce que toute hypostase est φύσις, s'ensuit-il que toute φύσις soit une hypostase? **Léonce de Byzance** expliqua, au VIe siècle, que toute φύσις *n'est pas* ὑπόστασις, mais que toute φύσις *a* une hypostase. Seul l'accident est ἀνυπόστατος; mais entre l'ἀνυπόστατος et l'ὑπόστασις il y a place pour un moyen terme, l'ἐνυπόστατος, ou *substance purement individuelle*, qui n'a pas son existence propre et qui existe par ou dans une hypostase étrangère. Ces distinctions supposent la notion d'hypostase abstraite ou de cette *subsistance* qui est l'élément formel, constitutif de la personne, c'est-à-dire l'existence en soi (l'*inséité* pourrait-on dire) de la nature complète.

3. Cette notion, impliquée dans les formules doctrinales des **Pères antérieurs à Léonce**, depuis les Cappadociens surtout, avait cependant

[1] Ainsi qu'il a été dit (t. I, p. 423), les Cappadociens avaient bien noté que le caractère propre de l'hypostase est l'existence en soi d'un être substantiel. Plus encore que S. Basile peut-être, S. Grégoire de Naz. " insiste sur les idées de totalité, d'indépendance, d'intelligence, comme caractéristiques de la personne ", dit Tixeront, *Mélanges*, p. 212. Voir *Oratio* XXXIII, 16. Mais S. Grégoire de Nysse y ajoute la spontanéité et la liberté (*Oratio Catech.*, 2), qui font plutôt partie du concept moral et juridique de la personne que du concept métaphysique, le seul en cause ici. Apollinaire y inclut la notion d'intelligence dans le même sens, et c'est là le point de départ de son erreur.

été trop peu explicitée jusque là. Les données établies concernant les Personnes divines n'avaient pas été généralisées, preuve qu'on n'en avait pas assez compris le caractère universel. Le constitutif de la personne restait associé à d'autres éléments moins essentiels [1]; d'où le vague et les variations du langage. Même *saint Cyrille*, n'hésite pas à déclarer Tixeront [2], ne paraît pas y avoir vu absolument clair; aussi n'a-t-il pu trouver des formules d'une limpidité qui rendît toute équivoque impossible. Le point de vue concret qui était surtout le sien lui rendait difficile une telle maîtrise. Il n'en a pas moins évité l'erreur, parce qu'il était guidé moins par ses conceptions philosophiques que par un sens théologique très sûr. Bien plus, il a pu, sur le point où elle était le plus menacée de son temps, défendre la doctrine traditionnelle avec une puissance invincible.

4. Le point de vue adopté par saint Cyrille et ceux qui le suivirent présentait en effet de sérieux **avantages**. De même que l'adoption du mot "hypostase", en théologie trinitaire, avait, au siècle précédent, bien sauvegardé le caractère réel des personnes divines [3], le point de vue concret sous lequel on considéra la personne ou hypostase en christologie, permit d'en affirmer hautement l'unité réelle, essentielle (*physique*, disait-on). — Mais on voit les **inconvénients** de cette méthode. Le même terme, φύσις ou ὑπόστασις, signifiait : 1) tantôt la *nature* proprement dite, quand on avait en vue la nature *qui* est possédée par le sujet plutôt que le sujet lui-même; 2) tantôt la *personne*, quand on avait en vue la nature *en tant que* possédée et possédant, c'est-à-dire en fait, le sujet qui la possède.

5. Un réel **danger doctrinal** résultait de telles imprécisions, qui aboutissaient à des formules théologiques opposées, sinon contradictoires : il y a deux natures dans le Christ, disait-on à Antioche; il n'y a en lui qu'une "nature", disait-on à Alexandrie. De pareilles divergences devaient engendrer la non-compréhension réciproque, et même, fait plus grave, conduire aisément à l'erreur. — Pour éviter celle-ci, la philosophie n'était pas un guide suffisant, on le voit. Mais ce n'est pas sur elle que s'appuyaient d'abord les Pères, saint Cyrille notamment. Leur pensée avait pour règles premières la foi, la tradition, leur sens chrétien et catholique. Il n'est sans doute pas impossible que ceux qui refusèrent de se soumettre aux décisions des conciles parlant au nom de la tradition aient parfois, de fait, évité l'erreur sur ce point particulier de la christologie; mais il existe *a priori* de fortes présomptions contre leur orthodoxie absolue et la démonstration de celle-ci n'est pas aisée.

6. De fait, il y eut **des erreurs** de part et d'autre. Dans le *groupe antiochien*, où l'on ramenait volontiers le sens d'hypostase à celui de nature (φύσις), à côté de docteurs très orthodoxes, on trouve les nestoriens partisans du dualisme hypostatique rigide. Dans *le groupe alexandrin* ou cyrillien, qui réduit plutôt le concept de "nature" (φύσις) à celui d'hypostase (personne), nous trouvons des orthodoxes de tout

[1] Voir la note précédente. — [2] *Mélanges*, p. 216-217.

[3] Les défenseurs de l'οὐσία commune (ὁμοούσιος) avaient en même temps, d'ailleurs, maintenu avec force une autre vérité non moins fondamentale, celle de la divinité du Fils ou du Saint-Esprit contre les ariens.

premier plan, comme saint Cyrille, escortés de monophysites rigides comme Eutychès et d'adversaires fort suspects du concile de Chalcédoine, comme les sévériens.

D) Le mot πρόσωπον. — En théologie trinitaire, après le IVe siècle, ce mot est synonyme d'hypostase ou de personne. En *christologie*, il signifie aussi personne, mais avec des nuances qu'il importe de noter.

1. **Pour les alexandrins** (saint Cyrille et son école), qui insistent ici sur le concept de *personne* [1] au point d'y rattacher celui de nature (chez eux, ὑπόστασις et φύσις peuvent se traduire par *personne substantielle*), prosopon est le plus souvent un synonyme d'hypostase, et jusqu'à un certain point aussi de φύσις [2]. Ce mot n'a jamais, chez saint Cyrille, le sens large de personnalité ou de personne morale.

2. **Chez les antiochiens,** qui ont une tendance dyophysite marquée, parce qu'ils insistent avant tout sur le concept de *nature* au point d'y ramener celui d'*hypostase* (traduisons ici φύσις et ὑπόστασις par *nature substantielle* [3]), le mot prosopon s'oppose à hypostase et désigne la *personne* qui possède la nature [4]. D'ailleurs, ce concept de personne, plus ou moins lié à celui de nature, est assez effacé à Antioche. Les catholiques cependant lui maintiennent une vraie réalité [5]; mais les nestoriens la conçoivent comme purement morale et accidentelle. Le mot *prosopon* signifie donc pour ceux-ci " personnalité " au sens large, plutôt que personne physique; même peut-être prosopon n'a-t-il pas d'autre signification dans l'expression *prosopon physique* de Nestorius; en tout cas, tel en est le sens dans la formule *prosopon d'union* qui lui est chère [6].

[1] Ce fait s'explique par les préoccupations théologiques des alexandrins, portés à mettre en lumière la divinité du Christ, qui non seulement possède la nature divine, mais est une Personne divine, une hypostase proprement dite.

[2] Voir A. Michel, *op. cit.*, col. 388. M. Jugie, *op. cit.*, p. 174-190.

[3] Par attrait pour l'humanité du Christ et pour bien marquer contre l'apollinarisme son intégrité, ils l'appellent *hypostase*, dans un sens très proche de nature, mais avec tendance à réduire au minimum le contenu réel du concept de personne, pour ne pas porter atteinte à la nature substantielle.

[4] Cependant le P. Jugie pense qu'à Antioche aussi, au moins pour Nestorius, φύσις, ὑπόστασις et προσωπον sont synonymes et désignent directement la personne, comme à Alexandrie. Voir plus loin, p. 18-19.

[5] Sans peut-être en voir assez nettement le caractère substantiel ou physique; d'où leur opposition aux formules cyrilliennes.

[6] Voir plus loin, p. 18.

PREMIÈRE PARTIE

LA LITTÉRATURE PATRISTIQUE

de 430 à 553

SECTION PREMIÈRE

CHAPITRE I.

Nestorius [1].

Originaire de Germanicie (Marasch), Nestorius fit ses études à Antioche, où il embrassa la vie religieuse, au monastère d'Euprepios, situé dans les environs de cette ville. Ordonné prêtre, il se livra à la prédication avec un succès qui lui valut d'être appelé par l'empereur à occuper le siège de Constantinople en 428. Dès le début de son épiscopat il déploya, contre les ariens et les novatiens, un zèle qui semblait présager à la capitale Byzantine un vigoureux défenseur de l'orthodoxie [2]. Mais avant même la fin de l'année 428, Nestorius se compromit en prenant parti contre l'expression, populaire à Constantinople, de Θεοτόκος, appliquée à Marie [3].

Anastase, un des prêtres amenés par lui d'Antioche, avait, en effet, causé un vrai scandale en proscrivant ce titre. Nestorius, loin de le blâmer, prit sa défense en public, dans une série de sermons prêchés à ce sujet. L'évêque de Cyzique, Proclus [4], lui résista sans réussir à lui faire entendre raison. C'est alors que saint Cyrille, prévenu de l'événement, entra

---

[1] **Bibliographie spéciale :** F. Nau, *Nestorius d'après les sources orientales*, Paris, 1911. — M. Jugie, *Nestorius et la controverse nestorienne*, Paris, 1912. — J. Tixeront, *Hist. Dogm.*, III, p. 22-35. — A. Michel, *Hypostatique (Union)* dans *Dict. théol.*, col. 471-477.

[2] Voir M. Jugie, *op. cit.*, p. 19-28.

[3] Théodore de Mopsueste avait déjà combattu cette formule à Antioche, mais il avait dû se rétracter. Voir tome I, p. 444.

[4] Déjà auparavant, l'erreur nestorienne avait été publiquement dénoncée par l'avocat Eusèbe, qui devait, plus tard, devenu évêque de Dorylée, dénoncer Eutychès devant le synode permanent, en 448.

en lice et fit condamner l'hérésiarque à Ephèse (431) [1]. Nestorius déposé se retira d'abord au monastère d'Euprepios. La divulgation de ses écrits fut interdite par l'empereur, qui dut bientôt l'envoyer en exil à Pétra en Arabie (435). Plus tard, avant 445, il le fit transférer à l'Oasis d'Egypte. C'est là que peu de temps avant sa mort, fixée au début de 451, il composa le *Livre d'Héraclide de Damas*, apologie tardive qui réussit, grâce au pseudonyme, à échapper à la censure impériale.

Le **Livre d'Héraclide** est le seul traité complet de Nestorius qui soit parvenu jusqu'à nous, et il n'a été édité qu'au début du XXe siècle d'après une version syriaque [2]. Du reste, son authenticité n'est pas absolument établie, du moins dans l'état actuel de l'ouvrage [3].

D'autres écrits du condamné d'Ephèse ont été conservés cependant [4]. Ce sont :

1. Des fragments de *Tragédie* [5], histoire que fait Nestorius des origines de la controverse christologique et du concile d'Ephèse ;

2. Des fragments de *Théopaskhite* [6], dialogue entre un partisan de Nestorius et un disciple de saint Cyrille, accusé de monophysisme théopaskhite [7].

3. Douze *anathématismes*, dirigés contre ceux de saint Cyrille [8] ;

4. Dix *lettres* (dont 3 à S. Célestin ; 2 à S. Cyrille) et des fragments de quelques autres ;

5. De ses innombrables *homélies* ("infiniti tractatus", dit Gennade), il ne reste que des fragments d'une trentaine et le texte à peu près complet de quatre [9].

Ces éléments conservés de l'œuvre de Nestorius permettent de connaître sa **doctrine,** sur laquelle d'ailleurs les réfutations anciennes, dues aux contemporains du novateur, nous fournissent d'utiles compléments, qui ne laissent aucun doute sur son hétérodoxie. Il a été, il est vrai, de nos jours, l'objet

---

[1] Voir au chapitre suivant, p. 26 sq.

[2] P. BEDJAN, *Le Livre d'Héraclide de Damas* (texte syriaque), Paris, 1910 ; trad. française par F. NAU, Paris, 1910.

[3] J. Lebon se prononce contre l'authenticité : *Rev. Hist. Eccl.*, 1911, p. 513-519. Voir aussi M. JUGIE, *op. cit.*, p. 71-77.

[4] Longtemps dispersés (dans Mansi, Migne, etc.), ils ont été groupés par F. LOOFS, *Nestoriana*, Halle, 1905. Voir aussi J. LEBON, *Muséon*, 1929, p. 47-65.

[5] Il existe une autre histoire d'Ephèse intitulée aussi *Tragédie* et écrite par le Comte Irénée, ami de Nestorius, futur évêque de Tyr. Voir p. 111.

[6] Dialogue écrit à Euprepios, de 431 à 435.

[7] Voir plus loin, p. 57.

[8] MANSI, *Concil.*, V, 703-706, ou *P. L.*, 48 (M. Mercator), col. 909-923.

[9] Voir M. JUGIE, *op. cit.*, p. 82-89. Mgr Batiffol a attribué à Nestorius (*Rev. Bibl.*, 1900, t. XI, p. 329-353) 52 autres sermons, dont l'authenticité reste peu probable.

d'une tentative de réhabilitation, fondée surtout sur le *Livre d'Héraclide* récemment découvert [1]. Mais cet ouvrage, même s'il est authentique, n'autorise pas un jugement si favorable [2].

La doctrine de Nestorius, plus nuancée que celle de Théodore de Mopsueste [3], peut se résumer ainsi [4].

1. Il y a dans le Christ **deux natures,** qui restent distinctes; elles sont complètes et conservent chacune ses propriétés, selon lesquelles elles agissent. Tel est le point de départ, bien antiochien, légitime d'ailleurs, de tout cet exposé.

2. Dieu et homme, le Christ est cependant un; il est une personne, ἕν πρόσωπον; il y a en lui **un prosopon unique,** μοναδικὸν πρόσωπον. Mais il est à remarquer que, chez Nestorius, *l'unité* est conçue comme le *résultat de l'union* [5], au lieu d'exister " malgré " l'union [6], grâce à la personne préexistante du Verbe qui assume l'humanité. Aussi nie-t-il que le prosopon du Christ soit identique au prosopon du Verbe, et refuse-t-il d'admettre toute *communication* proprement dite *des idiomes* [7], notamment le titre de Θεοτόκος décerné à Marie. D'ailleurs, dans le Christ, l'homme n'est pas Fils de Dieu par nature [8]; il l'est seulement " par homonymie avec le Fils [9] ", le Verbe, qui seul est Fils de Dieu absolument [10]. On voit par tout cela combien peu profonde est l'unité affirmée en principe.

3. Ce caractère superficiel de l'unité du Christ ressort mieux encore si l'on observe quelle est l'*union* que Nestorius établit entre les deux natures ou entre l'homme et Dieu. Il n'admet pas l'union *secundum essentiam* ou *secundum hypostasim* [11], pour exclure l'union telle que celle du corps

---

[1] Voir surtout F. BETHUNE-BAKER, *Nestorius and his teaching*, Cambridge, 1908. FENDT, *Die Christologie des Nestorius*, Kempten, 1910. Un calviniste du XVIe s., J. Bruguier, avait déjà tenté une semblable réhabilitation, combattue par PETAU, *De Incarnatione*, livre IV tout entier.

[2] Voir M. JUGIE *(op. cit.)* qui réfute les récents apologistes de Nestorius.

[3] Nestorius est moins violemment nestorien que Théodore de Mopsueste, dit J. Tixeront (*Hist. Dogm.*, III, p. 35). Voir tome I, p. 447-448.

[4] Voir J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, III, p. 24 sq.

[5] J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, III, p. 28.

[6] C'est-à-dire malgré la pluralité que suppose toute union.

[7] La communication des idiomes (propriétés) est l'attribution faite au concret, dans le Christ, des propriétés de la nature divine à l'homme, et des propriétés de la nature humaine à Dieu.

[8] Φύσει καὶ ἀληθῶς. LOOFS, *op. cit.*, p. 217.

[9] Ὁ δὲ ὁμωνύμως τῷ υἱῷ υἱός. *Ibid.* L'homonymie signifie une simple appellation.

[10] Προηγουμένως καὶ καθ' ἑαυτόν. *Ibid.*

[11] Κατ' οὐσίαν; καθ' ὑπόστασιν.

et de l'âme dans l'homme; en ce sens il a raison [1], mais en ce sens uniquement. Il appelle d'ordinaire l'union *conjunctio* συνάφεια [2], mot qui signifie plutôt **liaison, rapprochement** opéré par complaisance (εὐδοκία). Cependant il dit aussi ἕνωσις, *unio* [3]. Cette union se fait dans un prosopon spécial, qu'il appelle *prosopon de l'union* (πρόσωπον τῆς ἑνώσεως) [4], qui n'est ni le prosopon du Verbe préexistant, ni celui de l'homme, mais celui du composé. Ce prosopon n'est donc pas une personne physique, mais une *personnalité*, morale ou juridique, c'est-à-dire, en fait, une simple propriété, et même purement accidentelle.

4. Nestorius, il est vrai, a admis en outre, au moins dans le *Livre d'Héraclide*, l'expression **prosopon physique,** mais alors il distingue le prosopon physique de l'humanité et le prosopon physique de la divinité [5]. Sans doute dans le Christ ils se prêtent l'un à l'autre [6], mais l'unité personnelle est constituée par cette " prise " que fait le prosopon d'union de l'un ou l'autre des prosopons physiques, et cette union est purement morale. Il en est ainsi, même si le prosopon physique désigne d'abord l'ensemble des propriétés de la nature qui appartiennent à la personne [7] et d'une manière seulement indirecte la personne elle-même qui a, chez les antiochiens, un relief peu accusé. — Dès lors, l'unité substantielle du Christ était compromise, les craintes de saint Cyrille justifiées et légitimes les condamnations d'Ephèse.

5. Cette conclusion s'impose à bien plus forte raison, si l'on admet avec le P. Jugie que, chez Nestorius, φύσις et ὑπόστασις désignent directement non seulement la nature, mais la

[1] Sur cette comparaison, voir p. 35-36.

[2] Voir LOOFS, *op. cit.*, p. 248-249.

[3] *Ibid.*, p. 242.

[4] *Ibid.*, p. 193-194. Voir surtout le *Livre d'Héraclide*, p. 127, 128, 132, 146, 282.

[5] *Livre d'Hér.*, p. 50, 194, 212, 213, etc.

[6] " C'est parce que Jésus-Christ, Dieu-Homme, est une seule personne par le *prosôpon* d'union, qu'en lui " la divinité se sert du *prosôpon* de l'humanité, et l'humanité de celui de la divinité "; c'est-à-dire que Jésus-Christ Dieu (mais toujours homme) agit en homme, et que Jésus-Christ homme (mais toujours Dieu) agit en Dieu ". J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, III, p. 29. Cf. *ibid.*, p. 29-32.

[7] Ainsi dans le **vocabulaire de Nestorius,** *prosopon* aurait habituellement la signification assez vague de *personnalité*, au sens large, non seulement dans la formule *prosopon d'union*, mais même dans celle de prosopon physique. Dès lors, le prosopon se distingue de φύσις et ὑπόστασις, qui signifient l'un et l'autre *nature*, au sens plein *de nature complète*, individuelle, que perfectionne le prosopon.

personne; que dès lors le *prosopon physique* ne s'en distingue pas en réalité, les trois expressions φύσις, ὑπόστασις, πρόσωπον *(physique)* signifiant personne [1], comme à Alexandrie, tandis que le *prosopon d'union*, par contre, devient une simple personnalité morale et accidentelle. Soumis à ce traitement énergique [2], le système de Nestorius apparaît plus évidemment contraire à celui de saint Cyrille. Il n'y a plus entre eux, pour voiler la pensée, des divergences de point de vue et de formules. Tout se ramène à l'opposition radicale de deux doctrines : le dualisme hypostatique (de personnes) d'une part, l'unité d'hypostase ou de personne d'autre part [3].

CHAPITRE II.

Saint Cyrille d'Alexandrie.

Bibliographie spéciale.

Editions : *P. G.*, 68-77 (édition Aubert, 1638, avec suppléments de Mai.) Edition partielle (importante), Pusey, Oxford, 7 vol., 1868-1877.

Etudes : Tillemont, *Mémoires*, t. xiv (1709), p. 267-676, 747-795. — Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. ii, p. 219-422. — Fesler-Jungmann, *Institutiones*, ii, p. 13-87. — J. Mahé, *Cyrille d'Alexandrie (saint)*, dans *Dict. théol.*, 2476-2527; *Les anathématismes*, dans *Rev. Hist. Eccl.*, 1906 (t. vii), p. 505-542; *L'Eucharistie d'après S. Cyr.*, *ibid.*, 1907 (t. viii), p. 677-696; *La sanctification d'après S. Cyr*, *ibid.*, 1909 (t. x), p. 30-40, 469-492. — A. Largent, *S. Cyrille et le concile d'Ephèse*, dans *Rev. Quest. hist.*, 1872 (t. xii), p. 5-70. (Voir *Et. d'hist. eccl.*, 1892). — P. Batiffol, *L'Eucharistie*, p. 454-480. — M. Jugie, *Nestorius...*, p. 174-190 surtout. — F. Nau, *S. Cyrille et Nestorius*, dans *Rev. Or. chrét.*, 1910 (t. xv), p. 365-391; 1911 (t. xvi), 1-54.

I. — VIE ET ŒUVRES.

A) L'homme. Son caractère.

Saint Cyrille fut le grand docteur providentiellement destiné à défendre la doctrine traditionnelle de l'unité person-

[1] Voir M. Jugie, *op. cit.*, p. 96.

[2] Fondé sur ce principe, courant à Antioche et trop peu combattu à Alexandrie : " Toute nature complète est une personne ". Voir M. Jugie, *op. cit.*, p. 4, 91, 290.

[3] Voir la présentation du système nestorien à ce point de vue, dans M. Jugie, *op. cit.*, ch. iii, p. 94-135.

nelle du Christ, comme Athanase avait eu pour mission de faire triompher le dogme de sa divinité. Il est avant tout un théologien, le plus puissant qu'ait possédé l'Eglise grecque après Origène. Il est le *Docteur de l'Incarnation.* Nous chercherons donc surtout à faire connaître sa doctrine. Dans ce but nous étudierons d'abord l'homme, sa vie, ses écrits en dehors de la question christologique, afin de mieux comprendre ensuite son action doctrinale dans la grande lutte qu'il soutint contre Nestorius depuis 430.

Saint Cyrille était le **neveu de Théophile** [1], le patriarche d'Alexandrie qui est resté tristement célèbre dans l'histoire pour son hostilité contre saint Jean Chrysostome, qu'il fit déposer au synode du Chêne (403). Cyrille était lui-même présent à ce conciliabule. On ignore l'âge qu'il avait alors et les fonctions qu'il remplissait. Il avait reçu, par les soins de sa famille, qui devait être originaire d'Alexandrie, ou de son oncle, une éducation très soignée. On soupçonne qu'il fut moine et disciple de saint Isidore de Péluse : on ne peut guère expliquer autrement la liberté que celui-ci prendra à son égard dans quatre lettres assez vives qu'il lui adressera.

Théophile étant mort en 412, Cyrille fut appelé à lui succéder malgré l'opposition de ceux que les violences de l'oncle avaient indisposés contre le neveu. Celui-ci d'ailleurs était fait pour commander. C'était un **caractère** entier, entreprenant et combatif, avec quelque chose d'impérieux, presque dur, qui semblait un héritage de famille, mais que la longue fréquentation de son oncle avait bien pu développer. Chef incontesté de toutes les Eglises d'Egypte [2], il n'était pas homme à renoncer à ses droits, pas plus qu'il n'hésiterait à attaquer ceux qui heurteraient ses convictions. Du reste, l'âge, l'expérience, la grâce surtout devaient apporter à cette force débordante un utile contrepoids, et l'on verrait un jour, quand la foi ne serait plus menacée, ce fougueux alexandrin s'allier aux représentants d'une école rivale, malgré les protestations de ses meilleurs amis, qui l'accuseraient de faiblesse, presque de trahison.

Le trait saillant du caractère de saint Cyrille était donc l'énergie. Il le montra bien dès le **début de son épiscopat,**

[1] Voir tome I, p. 484.

[2] Le titre de *pharaon* que lui ont donné certains historiens, rendrait parfaitement, s'il était plus respectueux, et la puissance du grand patriarche et l'absolu de son caractère.

dans la rigueur avec laquelle il sévit contre les *Juifs* et les *Novatiens*. Socrate, qui avait de fortes sympathies pour ces derniers, s'en est vengé en le dépeignant comme un impulsif et un violent, en particulier dans son conflit avec le préfet Oreste, en insinuant même qu'il ne fut pas étranger au meurtre de la célèbre Hypatie, philosophe néoplatonicienne, très influente à Alexandrie et amie d'Oreste. Ces histoires racontées par Socrate sont le témoignage d'un ennemi et représentent surtout des bruits accrédités à Constantinople, un milieu naturellement hostile aux Alexandrins. On dit que vers 417, saint Cyrille, rétractant son erreur passée, fit la paix avec ceux qui conservaient pieusement le souvenir de saint Jean Chrysostome, dont il rétablit le nom dans les diptyques alexandrins, mais c'est là une conjecture plutôt qu'une conclusion ferme établie sur des données historiques précises.

L'œuvre littéraire de saint Cyrille nous aidera à mieux connaître son caractère. Cette œuvre est une des plus considérables de la littérature patristique orientale, si féconde en génies; on voit par là que ce digne successeur de saint Athanase fut non seulement un homme d'action, mais un **écrivain abondant** et un penseur de premier ordre. La controverse ou la polémique tient une grande place dans sa vie, et en ce genre, il est un maître, ainsi qu'en témoigne son style, qui est ici vigoureux, précis, incisif, alors qu'en d'autres écrits, on a pu lui reprocher d'être traînant et diffus, presque incolore. Un autre trait à signaler en cette œuvre, même pour la partie antérieure aux controverses nestoriennes, est la place importante qu'y occupe *le Christ*. On sent que l'Homme-Dieu est le centre de la pensée de Cyrille et qu'il était dès lors bien préparé à défendre la foi traditionnelle sur ce mystère. Ce ne sont pas les controverses qui l'ont instruit sur le Christ; c'est bien plutôt la science qu'il en avait qui l'a jeté dans ces luttes doctrinales, dont l'enjeu était la réalité même de l'incarnation.

B) L'Œuvre littéraire.

Nous y distinguerons les écrits d'apologétique et de controverse, qui sont essentiellement dogmatiques, des autres, qui pour la plupart concernent la Sainte Ecriture.

1° **Littérature polémique et dogmatique.** C'est là la partie la plus variée et la plus connue, sinon la plus volumineuse, de son héritage littéraire. Les principaux hétéro-

doxes qu'il combattit sont, avec les Juifs et les novatiens déjà signalés, *a*) les païens; *b*) les ariens; *c*) les apollinaristes et *d*) surtout les nestoriens.

a) Le **Contra Julianum imperatorem** était une massive réfutation, en trente livres, des trois livres de Julien l'Apostat " Contre les évangiles et contre les chrétiens " [1]. Cette œuvre, parue après 433 et dédiée à l'empereur Théodose II, est en partie perdue; il n'en reste que les dix premiers livres [2]. L'auteur y montre la supériorité des données bibliques sur les légendes grecques, et prouve en même temps que le christianisme n'est pas un judaïsme dégénéré, comme on le prétendait, mais le véritable héritage promis à Abraham.

b) **Contre les ariens,** sous ce titre commun *De sancta et consubstantiali Trinitate*, saint Cyrille a laissé deux ouvrages importants, antérieurs aux controverses christologiques : un *Thesaurus* et un *Dialogue*.

1. Le *Thesaurus* [3] est un recueil de 35 thèses ou dissertations (λόγοι) qui exposent de façon didactique et précise la doctrine traditionnelle concernant la Trinité. L'auteur s'y inspire visiblement des Cappadociens, de saint Epiphane et surtout de saint Athanase.

2. Le *Dialogue* [4] présente en une forme moins rigoureuse — en sept entretiens entre l'auteur et Hermias — la même doctrine touchant la divinité et la consubstantialité du Fils et du Saint-Esprit avec le Père.

c) Les **apollinaristes** étaient pris à partie dans le *Liber contra synousiastas* (dont il ne reste que des fragments [5]). Quant aux **anthropomorphites,** on ignore dans quelle mesure le traité qui les combat [6] est de Cyrille, du moins dans son état actuel.

d) C'est **le nestorianisme** qui, depuis 429, a surtout attiré l'attention de saint Cyrille et lui a fait écrire le plus de traités : il en reste 13. Ils seront présentés plus loin, à propos de la controverse christologique et de la doctrine. Donnons en ici une énumération complète. Nous les grouperons en trois classes [7].

Les premiers traités de la controverse : 1. *Scholia de Incarnatione Unigeniti;* 2. *De recta fide ad Theodosium imp.;* 3. *De recta fide ad Principissas* (*ad reginas*, liber I); 4. *De recta fide ad Augustas* (*ad reginas*, liber II); 5. *Adversus Nestorii blasphemias.*

Les traités écrits à l'occasion des conciles d'Alexandrie et d'Ephèse : 1. les *anathématismes;* 2. *Apologeticus contra Orientales;* 3. *Apologeticus contra Theodoretum;* 4. *Explicatio duodecim capitum;* 5. *Apologeticus ad Theodosium.*

---

[1] Voir P. ALLARD, *Julien l'Apostat*, III, 107-123. L'ouvrage (perdu) de Julien peut être en partie reconstitué avec les citations de S. Cyrille.

[2] *P. G.*, **76**, 503-1064.

[3] *P. G.*, **75**, 9-656.

[4] *P. G.*, **75**, 657-1124.

[5] Edités par Mai. Voir *P. G.*, **76**, 1427-1438 (en latin).

[6] *P. G.*, **76**, 1065-1132.

[7] Tous ces écrits sont dans *P. G.*, **75-77**. Voir plus loin pour plus de précisions.

Les écrits postérieurs : 1. *Quod unus sit Christus* (dialogue); 2. *Quod B. Maria sit Deipara* (Θεοτόκος); 3. *Contra Theodoretum et Diodorum* (fragments) [1].

La **correspondance** de saint Cyrille [2] touche aussi en grande partie la controverse nestorienne. Elle comprend 88 pièces, mais il faut en retrancher la dernière (lettre d'Hypatie à Cyrille, qui est un faux), la 80e (qui est de S. Basile) et les 17 qui sont des correspondants de l'évêque. Les 69 autres sont de saint Cyrille [3]. Elles ont une grande importance au point de vue historique et doctrinal, surtout concernant la christologie. On doit signaler particulièrement les lettres I (*aux moines*, sur le Christ Homme-Dieu et la Vierge Θεοτόκος); IV (*2e à Nestorius*, commentant le symbole de Nicée; approuvée à Ephèse); XVII (*3e à Nestorius*, lettre synodale, portant les *anathématismes*); XXXIX [4] (*à Jean d'Antioche :* elle contient la formule d'union de 433); XL (*à Acace de Mélitène :* elle raconte l'union, et explique le δύο φύσεις comme le μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη); XLV et XLVI (*à Succensus*, sur les mêmes formules); LV (*In sanctum symbolum :* elle commente le symbole de Nicée contre les ariens, les apollinaristes et les nestoriens).

2° **Ecrits non polémiques.** — La plupart ont trait à l'Ecriture, et se présentent sous forme *a*) de traités; *b*) de commentaires; *c*) d'homélies.

a) Les **traités exégétiques** sont le *De adoratione in spiritu et veritate;* et les *Glaphyra in Pentateuchum.*

1. Dans le **De adoratione** [5], saint Cyrille montre que " la loi et les prophètes ne sont pas abolis, mais perfectionnés, précisément parce que les rites pratiqués matériellement par les Juifs, se continuent dans l'adoration spirituelle rendue à Dieu par les chrétiens : les observances judaïques étaient l'ombre et la figure du culte nouveau " [6]. En se basant sur les prescriptions anciennes, il apprend donc aux chrétiens la doctrine

Plusieurs autres écrits dogmatiques ont été attribués à tort à S. Cyrille. Citons, dans Migne : *De sancta Trinitate* (de Théodoret), *P. G.*, **75**, 1147-1190; *De sacrosancta Trinitate* (de S. Jean Damascène), *P. G.*, **77**, 1119-1174; *De incarnatione Domini* (de Théodoret?), *P. G.*, **75**, 1419-1478; *De incarnatione Verbi Dei*, *P. G.*, **75**, 1413-1420, et *Dialogus cum Nestorio*, *P. G.*, **76**, 247-256. (compilations postérieures).

[2] *P. G.*, **77**, 9-390.

[3] Elles ne sont pas classées dans l'ordre chronologique, et même la date de composition est malaisée à établir.

[4] Les lettres 4, 17, 39 ont été éditées à part sous le titre *Epistolæ tres œcumenicæ*, par Pusey, en 1872.

[5] *P. G.*, **68**, 133-1126. Le traité comprend 17 livres.

[6] J. MAHÉ, *op. cit.*, col. 2484.

de l'Eglise sur la fuite du péché (livre 1), la justification dans le Christ (2-3) et ses conséquences morales (4-5), l'amour de Dieu et du prochain (6-8), l'Eglise et le sacerdoce (9-13), le culte spirituel à rendre à Dieu (14-16); le dernier livre (17) nous montre que les fêtes solennelles sont un avant-goût des joies du ciel.

2. Les **Glaphyres** [1] avaient pour but de rechercher les figures du Christ que l'on trouve dans tous les livres de Moïse. L'auteur étudie dès lors exclusivement les passages du Pentateuque qui lui paraissent présenter un de ces types mystérieux. Tels sont, dans la *Genèse :* Adam, Abel, Noé, Abraham, Melchisédech, Isaac, Jacob et ses fils; dans *l'Exode :* le buisson ardent, l'agneau pascal, la manne, etc.; dans *le Lévitique :* prescriptions figurant la passion et la sanctification des hommes; dans *les Nombres :* les éclaireurs en Chanaan, la vache rousse, le serpent d'airain; enfin, dans le *Deutéronome*, la génisse immolée, (ch. 21), la femme captive (*ibid.*), la pierre enduite de chaux (ch. 27), l'élection de Josué (ch. 31).

b) Les **commentaires** proprement dits de l'Ecriture sont actuellement représentés, en dehors des *fragments* [2] assez nombreux conservés dans les Chaînes sur divers livres de l'Ancien Testament (Rois, Psaumes, Proverbes, Cantique, Jérémie, Baruch, Ezéchiel, Daniel) ou du nouveau (S. Matthieu, S. Luc, peut-être S. Marc, Ep. aux Romains, Corinthiens, Hébreux...), par des études sur **Isaïe** [3], sur les **petits prophètes** [4] et sur **saint Jean** [5]. Quoique l'exégète ici s'attache plus au texte que dans les écrits précédents, il s'applique à montrer que l'ancienne loi n'est que la figure et la préparation de la nouvelle.

Le beau **commentaire sur l'Evangile de saint Jean** est une des œuvres de Cyrille qui ont le plus contribué à établir son autorité doctrinale. Il est antérieur à la controverse nestorienne [6], et montre l'attrait de son auteur pour le plus profond des mystères, la Trinité, qu'il étudie en controversiste préoccupé de réfuter ses négateurs, les ariens de toute nuance, mais qu'il considère aussi en apôtre soucieux d'appuyer sur ces principes toute la vie chrétienne [7]. — Dès le livre 1, à propos du Prologue de saint Jean, il montre la consubstantialité du Fils avec le Père, et au livre II, sa parfaite égalité avec lui, et fréquemment, dans d'autres livres (III, IX, X, XII), il revient sur ce thème favori. Le Livre XI

[1] *P. G.*, **69**, 13-678. Le mot *Glaphyre*, γλαφυρός, qui signifie d'abord poli, sculpté, d'où élégant, prend ici le sens de *beau passage, passage choisi sur le Pentateuque.*

[2] *P. G.*, **69**, 679-1294; **70**, 1451-1462; **74**, 757-1023.

[3] *P. G.*, **70**, 9-1450.

[4] *P. G.*, **71**, 9-1062; **72**, 9-364.

[5] *P. G.*, **73** et **74**, 9-756. Le traité comprenait 10 livres, mais il ne reste que des fragments des livres VII et VIII, et encore ne peut-on se fier entièrement à ce qu'en donne Migne, d'après Aubert, dont l'édition était cependant soignée.

[6] Voir J. MAHÉ, dans *Bull. litt. eccl.*, 1907, p. 41-45.

[7] Cette note est encore plus accentuée dans le *Thesaurus*.

démontre particulièrement la divinité du Saint-Esprit. Signalons aussi les splendides développements du livre IV sur l'eucharistie, et ceux du livre V sur l'inhabitation du Saint-Esprit dans les âmes. — L'auteur d'une telle œuvre, que l'on peut comparer au commentaire de saint Augustin sur le même Evangile, était préparé à défendre l'unité de personne de l'Homme-Dieu, porté qu'il était à envisager l'Incarnation sous son aspect divin, à mettre en lumière la Personne du Fils de Dieu incarné.

c) Les **homélies** de saint Cyrille, qui durent être fort nombreuses [1], sont perdues en grande partie. Il n'en reste guère que deux séries, avec des débris divers [2].

1. Les **homélies sur saint Luc,** au nombre de 156, sont conservées dans une traduction syriaque assez fidèle [3]. L'orateur parle ici beaucoup moins en théologien, qu'en pasteur d'âmes, avant tout préoccupé de donner une direction pratique à ses ouailles. Cette œuvre est postérieure à 429.

2. Les **homélies pascales** [4], au nombre de 29 [5], sont des lettres pastorales adressées par saint Cyrille à ses fidèles à l'occasion du Carême et de la fête de Pâques. Avant d'en fixer la date, l'évêque exhorte les chrétiens à faire pénitence, à se purifier de leurs fautes et à pratiquer la vertu pour avoir une plus large part aux fruits de la Rédemption, dont il rappelle à cette occasion la doctrine. Ce sujet l'amène à signaler telle erreur qui compromettrait ce grand mystère. C'est ainsi que dès 420, il proteste contre " ceux qui divisent le Christ en deux et veulent faire de lui un homme uni au Verbe par une simple union morale " [6], allusion évidente aux tendances antiochiennes. En 429, la doctrine y est plus précise encore et Cyrille y affirme en propres termes que Marie est " mère du Seigneur et mère de Dieu " [7]. C'était le début de la controverse nestorienne, bien que Nestorius n'y fût pas nommé.

---

[1] Voir GENNADIUS, *De viris ill.*, 57.

[2] *P. G.*, **77**, 981-1116.

[3] Edition syriaque par R. PAYNE SMITH, Oxford, 1858; trad. angl., du même, 1859. — Réédit., dans *Corp. Or.*, sect. IV, t. I, 1912; la suite est en préparation. — Fragments grecs conservés, *P. G.*, **72**, 475-950.

[4] *P. G.*, **77**, 401-982.

[5] La collection en compte 30, la 3e faisant défaut dans la série, comme si elle était perdue. En réalité, S. Cyrille n'écrivit pas de lettre en 413; la 1re est celle de 414, la 2e de 415, et la troisième (416) est comptée 4e dans la collection. Les autres suivent régulièrement jusqu'en 442. Nous n'avons plus celles de 443 et 444.

[6] *Hom. pasc.*, 8.

[7] Μήτηρ Κυρίου καὶ Θεοῦ. *Hom. pasc.* 17. Cette formule est l'équivalent de Θεοτόκος.

3. Les sept **homélies** dites **d'Ephèse** [1], qui ont été prêchées pendant le concile, sont restées célèbres dans l'antiquité, surtout la 4e (dans la série actuelle), prononcée entre le 23 et le 27 juin, qui prodigue à Marie les titres les plus élogieux. Il faut ajouter à cette série, sept à huit sermons sur des sujets divers, et des fragments de quelques autres discours [2].

II. — SAINT CYRILLE ET LA CONTROVERSE NESTORIENNE.

A) Avant le concile.

C'est à la fin de 428 que Nestorius prit position contre le Θεοτόκος [3]. Dès le début de 429, nous venons de le voir, dans sa 17e homélie pascale, **saint Cyrille mettait en garde ses fidèles** contre l'erreur nouvelle. Une lettre, qu'il écrivit *aux moines* peu après, était beaucoup plus catégorique encore [4], au point que Nestorius, non désigné cependant, se sentit nettement visé et manifesta sa colère. Cyrille lui écrivit par deux fois pour le ramener à l'orthodoxie. Il n'en reçut que des réponses aigres-douces. Il faut rappeler ici qu'il existait alors entre Alexandrie et Constantinople un très fâcheux état de tension, chaque ville ayant contre l'autre " des humiliations ou des injures à venger, et cette circonstance, dit Tixeront [5], ne contribua pas peu à rendre impossible, dès le principe, une discussion sereine et amicale des questions posées ". On n'a cependant pas le droit d'affirmer, avec certains historiens, que la conduite de saint Cyrille s'explique surtout par de tels motifs. Il était trop théologien pour ne pas se rendre compte, au premier coup d'œil, de l'importance des questions engagées, qui étaient tout le christianisme lui-même. C'est le zèle pour l'orthodoxie qui le décida à agir d'autorité, quand il désespéra de réussir autrement.

Il s'appliqua d'abord à éviter toute contamination parmi ses fidèles (429) par le simple **exposé de la doctrine traditionnelle** de l'Incarnation dans les *Scholia de Incarnatione Unigeniti* [6]. En même temps, avec la décision qui le caractérisait, il mit en garde la cour contre le novateur par trois écrits *De recta fide* [7], adressés successivement (430), l'un à l'empereur Théodose II (408-450), un autre aux jeunes princesses Arcadie et Marine, et un troisième aux impératrices Pulchérie (sœur aînée de Théodose) et Eudoxie (sa femme). Il répondit aussi, en cette même année, à un recueil de sermons que publia l'hérésiarque par ses cinq livres *Contre les blasphèmes de Nestorius* [8].

---

[1] Parmi les 22 *Homiliæ diversæ* (*P. G.*, **77**, 981-1116), ce sont les homélies 1, 2, 4, 5, 6, 7, 8. La 11e *(Encomium in sanctam Mariam Deiparam)* est une œuvre du VIIe-IXe s., imitée de la 4e homélie.

[2] Le tout est réuni dans *P. G.*, **77**, 981-1116, sous le titre *Homiliæ diversæ 22*.

[3] Voir au chapitre précédent.

[4] Epist. I. Voir J. MAHÉ, *op. cit.*, col. 2478.

[5] *Hist. Dogm.*, III, p. 37. — [6] *P. G.*, **75**, 1369-1412.

[7] *P. G.*, **76**, 1132-1200; 1201-1336; 1336-1420.

[8] *P. G.*, **76**, 9-248.

Nestorius de son côté ne restait pas inactif. Pour trouver un protecteur puissant il s'adressa, dès 429, au pape **saint Célestin I** (422-432) et dans une de ses lettres lui demanda la convocation d'un concile qui le justifierait. Le pape cependant ne se contenta pas des renseignements reçus de Constantinople : il en demanda à Alexandrie vers le milieu de la même année. Saint Cyrille fit attendre sa réponse près d'un an [1]. Enfin, au printemps de 430, il comprit qu'il était temps de s'adresser " au Saint Père " (Θεοφιλεστάτῳ πατρί) " que l'usage ancien des Eglises ordonne d'avertir quand la foi est en jeu " [2]. Il joignait à sa lettre un mémoire exposant la controverse et le texte de tous les écrits qu'elle l'avait amené à composer. En août 430, dans un synode romain d'évêques occidentaux, le Pape condamna la doctrine de Nestorius, et le 11 août il signa quatre lettres pour l'Orient. Elles étaient adressées, l'une à Nestorius (qui était sommé de se rétracter dans les dix jours), la seconde à l'Eglise de Constantinople, la troisième à Jean d'Antioche, la quatrième, enfin, à saint Cyrille, qui recevait pour mission de faire exécuter la sentence romaine en qualité de représentant du Pape [3].

Au reçu de cette lettre, saint Cyrille réunit en octobre 430, à **Alexandrie**, un **synode d'évêques égyptiens**, à la suite duquel fut rédigée une lettre synodale [4] destinée à Nestorius et qui s'achevait par *Douze anathématismes* restés fameux, propres, croyait-on, à ôter toute échappatoire à l'hérésiarque. Malheureusement ces formules, qui témoignaient de la perspicacité de leur auteur, offraient plusieurs inconvénients. Non seulement elles entraient dans une série de précisions et de détails que le Pape n'avait pas demandés, mais elles exposaient le dogme en des termes qui devaient choquer des antiochiens d'éducation : ainsi le mot ὑπόστασις y signifiait le plus souvent personne, tandis qu'à Antioche on en faisait, en christologie, un synonyme de nature ; — de même l'expression ἕνωσις φυσική devait être prise par des théologiens habitués

[1] " Par désir sans doute de ne pas donner à l'affaire de trop grandes proportions ", dit J. MAHÉ, *op. cit.*, col., 2479.

[2] *Epist.* 11. Voir MANSI, *Concil.*, t. IV, col. 1011.

[3] Le pape Célestin déclare à saint Cyrille : " L'autorité de notre siège vous est communiquée et vous en userez à notre place pour exécuter rigoureusement notre décret ". *Ibid.*, 1019. Tous les documents sur le concile d'Ephèse et ses préliminaires sont dans MANSI, *Conc.*, t. IV, col. 567 sq. et t. V. Voir M. JUGIE, *Ephèse (concile d')* dans *Dict. théol.*, col. 137-163.

[4] *Epist.* 17. On trouvera le texte des anathématismes dans DENZINGER-B., *Enchiridion*, n. 113-124. Voir aussi J. TIXERONT. *Hist. Dogm.*, III, 41-42.

à combattre les apollinaristes dans le sens de fusion des natures, et non d'*union réelle*, véritable, substantielle [1], que lui donnait saint Cyrille, par opposition à la simple union morale.

Nestorius, sur le conseil de Jean d'Antioche et de Théodoret, avait déjà fait au pape une réponse conciliante : il avait cependant maintenu sa demande concernant le concile. Au reçu des documents alexandrins, il crut tenir la preuve que Cyrille était apollinariste, et il lui répondit par 12 *contre-anathématismes*. Les Orientaux (Jean d'Antioche, Théodoret, André de Samosate)... se tournèrent aussi violemment contre l'évêque d'Alexandrie. Saint Cyrille eut beau s'expliquer, rejeter nettement l'apollinarisme dans une double apologie (*Ap. contre les Orientaux* [2] et *Ap. contre Théodoret)* [3], il ne put dissiper le malentendu.

B) Le concile d'Ephèse (431).

Un **concile général** était réclamé de toutes parts. L'empereur Théodose II prit, en novembre 430, l'initiative de le convoquer à Ephèse pour la Pentecôte (7 juin) 431 [4]. La lettre qui fut adressée à saint Cyrille, contenait quelques menaces [5]. Cyrille demanda des instructions au pape, qui lui répondit d'accepter le concile et d'y travailler à obtenir la rétractation de Nestorius ; les condamnations portées, provisoirement suspendues, n'auraient leur effet que s'il la refusait. Par ailleurs, le pape envoya au concile trois légats spéciaux [6], avec mission de rester unis à Cyrille et de paraître à l'assemblée non en controversistes, mais en juges. La lettre de Célestin I au concile affirmait nettement la primauté romaine et la nécessité de se soumettre à la décision pontificale contre Nestorius.

---

[1] La *personne*, dans l'unité de laquelle est faite l'union, étant une *substance* complète, une *nature* complète et autonome, l'union pouvait être dite physique. Voir ci-dessus, l'*Introd.* au liv. III, p. 13. Mais on voit le danger de cette formule.

[2] *Apologeticus (liber) pro 12 capitulis contra Orientales ; P. G.*, **76**, 315-386.

[3] *Apologeticus contra Theodoretum ; P. G.*, **76**, 385-452.

[4] Ici, comme dans les autres conciles réunis de fait par l'empereur, c'est la participation ou l'approbation du pape qui donnaient aux Pères leur autorité et constituaient la convocation véritable, formelle du concile.

[5] S. Augustin, dont on ignorait encore à Constantinople la mort survenue le 28 août de la même année, fut l'objet d'une invitation spéciale. MANSI, IV, 1208.

[6] Deux évêques, Arcadius et Projectus, représentaient le concile romain, et c'est le prêtre Philippe qui représentait personnellement le pape et qui parla en son nom.

Le concile devait se réunir le 7 juin 431. A cette date, Jean d'Antioche était encore absent, ainsi que les légats du pape. Le 22 juin, las d'attendre, saint Cyrille ouvrit enfin l'assemblée, en présence de 159 évêques, et d'un représentant de l'évêque de Carthage, Il s'y crut autorisé, malgré l'avis qu'avaient exprimé la veille 68 évêques, tant par la délégation romaine qu'il avait reçue l'année précédente contre Nestorius [1], que par la déclaration de Jean d'Antioche, faite quelques jours auparavant, que l'on pouvait commencer sans attendre plus longtemps [2]. Dès **la Ire session** (22 juin), qui se tint malgré les protestations du commissaire impérial et le refus de Nestorius de comparaître, l'assemblée, après la lecture du *Credo* de Nicée, prit connaissance des premiers documents sur la controverse (lettres de Cyrille [3], de Nestorius, du pape), entendit la lecture de divers passages des Pères, contraires à la doctrine de Nestorius, et enfin, ayant en vain tenté de ramener le novateur à résipiscence, prononça contre lui la sentence d'excommunication et de déposition, signée par 198 Pères (38 évêques s'étaient adjoints aux 160 du début pour approuver leur décision). La sentence commençait par ces mots : " Pressés par les canons et par les lettres de notre très saint père et collègue, Célestin, évêque de Rome... " [4]. Cette nouvelle fut accueillie avec enthousiasme par la ville d'Ephèse, tant y était populaire la doctrine de Marie Θεοτόκος, ardemment défendue d'ailleurs par l'évêque Memnon, un des plus ardents conseillers de Cyrille.

Nestorius protesta contre cette condamnation par une lettre envoyée à la cour et signée de dix évêques. Le 26 juin, Jean d'Antioche arriva avec ses suffragants. Il s'unit aux protestataires, réunit **un conciliabule de 43 évêques** — celui que tel critique appelle le *vrai concile* d'Ephèse! — et condamna Cyrille et tous les membres du concile comme apollinaristes. Il envoya ensuite un rapport à l'empereur, qui, déjà prévenu par ses agents, sembla favoriser les opposants.

---

[1] Malgré l'envoi des légats, S. Cyrille pouvait continuer à se croire délégué du pape. De fait, au concile, il agit comme tel, et les légats venus de Rome avaient ordre de ne pas se séparer de lui.

[2] D'après les actes du concile (MANSI, IV, 1342), deux évêques rapportèrent ce propos de Jean. Il est vrai qu'ailleurs (*Ibid.*, IV, 1232, 1236) ces mêmes évêques sont signalés comme opposés à l'ouverture immédiate. Mais cette attitude équivoque ne permet pas de conclure à la nullité de leur première déclaration.

[3] La lettre 17 (3e à Nestorius) contenant les anathématismes, fut lue, mais il n'est pas dit qu'elle fut spécialement approuvée, tandis que la lettre 4 (2e à Nestorius) fut déclarée conforme à la foi.

[4] MANSI, *Concil.*, IV, 1211.

Les légats du pape étant arrivés, saint Cyrille fit tenir, le 10 juillet, malgré les ordres de l'empereur, **une IIe session générale** dans laquelle fut lue la lettre très ferme du pape Célestin, demandant que le concile se contentât de promulguer la sentence romaine contre Nestorius. Les Pères l'accueillirent en disant : "Voilà le véritable jugement; action de grâces au nouveau Paul, Célestin; au nouveau Paul, Cyrille; à Célestin, le gardien de la foi" [1]. Les légats demandèrent à prendre connaissance des actes de la première session, afin de les confirmer (ἵνα βεβαιώσωμεν) [2]. On les leur communiqua et dans la IIIe session ils les approuvèrent. Dans cette même session, le légat Philippe parla en termes fort heureux de la principauté romaine, fondée sur Pierre, "qui vit et juge dans ses successeurs" [3], solennelle déclaration qui ne souleva aucune opposition dans l'assemblée. Toute la conduite des Pères atteste que le concile la faisait sienne [4], comme en témoignent les Actes. Nestorius lui-même approuvait cette doctrine tout en refusant de s'y soumettre [5].

Le concile tint encore, durant la fin de juillet, **quatre autres sessions,** IV-VII, durant lesquelles on essaya en vain d'obtenir l'adhésion de Jean d'Antioche et des Orientaux, qui furent même excommuniés à la VIIe et dernière session. Celle-ci promulgua, en outre, six canons, dont deux particulièrement importants : 1. contre les pélagiens; 2. contre les nestoriens et les pélagiens [6]. Un décret de la VIe session interdisant de composer et répandre des formulaires de foi différents de celui de Nicée [7], ne visait évidemment que les personnes privées ou même les évêques, mais ne pouvait lier l'autorité suprême de l'Eglise ou celle d'un concile œcuménique, et de fait, celui de Chalcédoine, vingt ans plus tard, présentait un nouveau formulaire [8]. Saint Cyrille avait été

[1] *Ibid.*, IV, 1287. — [2] *Ibid.*, IV, 1289.

[3] "Il n'est douteux pour personne, ou plutôt c'est un fait connu de tous les siècles que le saint et bienheureux Pierre, le prince et le chef des apôtres, la colonne de la foi, le fondement de l'Eglise catholique, a reçu de N.-S. Jésus-Christ, le Sauveur et Rédempteur du genre humain, les clefs du royaume, et qu'à lui a été donné le pouvoir de lier et de délier les péchés; c'est lui qui jusqu'à présent et pour toujours, vit et juge dans ses successeurs". MANSI, *Conc.*, IV, 1296. DENZINGER-B., 112. Voir M. JUGIE, *op. cit.*, 155-158.

[4] On ne peut cependant voir une définition conciliaire dans ces paroles.

[5] M. JUGIE, *Nestorius*, p. 294-303.

[6] Voir DENZINGER-B., *Ench.*, 126, 127 (can. 1, 4).

[7] *Ibid.*, n. 125. Voir M. JUGIE, *Ephèse*, col. 148-152.

[8] Cela seul condamne ceux qui plus tard prétendront rejeter, au nom du concile d'Ephèse, l'addition du *Filioque* au symbole. Les hérétiques abusèrent de ce

l'âme de toutes ces réunions. Il exerçait en même temps une influence décisive au dehors par des prédications retentissantes, dont le texte est conservé [1].

Cependant le parti de Nestorius l'emportait **à la cour.** Saint Cyrille fut même mis en prison par ordre impérial, en août 431, avec son plus ardent partisan, l'évêque d'Ephèse Memnon. Il y fut maintenu durant trois mois, dont il profita pour écrire une nouvelle explication de ses anathématismes *(Explicatio 12 capitum)* [2]. Ses amis finirent par éclairer l'empereur qui, en octobre, lui rendit la liberté, approuva la condamnation de Nestorius, dont le siège fut donné à un autre et dont les écrits furent sévèrement prohibés, et enfin, il renvoya définitivement le concile. Cyrille rentra à Alexandrie à la fin d'octobre, et dès son arrivée, il s'appliqua à se justifier auprès de l'empereur, dans son *Apologie à Théodose* [3], de toutes les accusations dont il avait été l'objet.

C) Après le concile.

Même après le concile, les Orientaux refusaient toujours de reconnaître la condamnation de Nestorius et surtout d'approuver les anathématismes. Ils persistèrent trois ans dans cette attitude. Enfin, en 433, sur une intervention du pape et de l'empereur, une formule fut trouvée qui réconcilia au moins Jean d'Antioche et un fort groupe d'Orientaux avec saint Cyrille et les égyptiens. Dans cette **formule d'union** [4], appelée quelquefois " symbole d'Ephèse ", c'est Cyrille qui, pour éviter un schisme imminent, fit le plus de concessions, de pure forme cependant : il renonçait aux expressions μία φύσις, ἕνωσις φυσική. Θεοτόκος n'était admis qu'avec des explications. Mais il obtenait des compensations, non seulement de fait, comme la reconnaissance de la condamnation de Nestorius, mais dans le domaine doctrinal : l'abandon du mot συνάφεια (union surtout morale) remplacé par ἕνωσις, et l'admission de la communication des idiomes.

Cette réconciliation avec Jean d'Antioche ne mit pas fin à toutes **les difficultés de Cyrille.** En Orient, c'est-à-dire, en Syrie, plusieurs évêques continuèrent à le traiter d'apollinariste. D'autres plus modérés, comme Théodoret, reconnurent son orthodoxie, mais refusèrent toujours de condamner

canon d'Ephèse pour rejeter les formules nouvelles qui condamnaient expressément leurs propres nouveautés, mais on déclara à Chalcédoine que " la loi défend le péché aux méchants sans priver les juges de leur autorité ". MANSI, VII, 464. Cf. *ibid.*, 456-457.

[1] Voir ci-dessus, p. 26. — [2] *P. G.*, **76**, 295-312. — [3] *P. G.*, **76**, 455-488.

[4] Elle se trouve dans la lettre de Jean d'Ant. à Cyrille *(Epist. Cyr.*, 38*)* et dans la réponse de celui-ci *(Epist.* 39 : *Lætentur cæli)*. Voir J. MAHÉ, *op. cit.*, 2481-2483 et 2511-2515.

Nestorius. — En Egypte même, Cyrille rencontra de l'opposition, dans un sens contraire. On l'accusa de faiblesse. On lui reprocha d'avoir, par des concessions excessives, faites aux Orientaux, sacrifié la foi définie à Ephèse. Il dut se défendre contre ses amis eux-mêmes, saint Isidore de Péluse par exemple [1]. Il faut dire que certains de ses amis étaient déjà, au fond, de vrais monophysites. Toute la correspondance de saint Cyrille à cette époque ne tend qu'à un but : démontrer qu'il n'a rien sacrifié de la doctrine des Anathématismes. Pour bien attester sa foi, il emploie, à cette époque, une formule énergique qui lui a été fréquemment reprochée. [2]

Infatigable dans son zèle pour le triomphe de l'orthodoxie, saint Cyrille ne se contenta pas, même après 433, d'agir par lettres. Il composa encore plusieurs **traités nouveaux :**

1. *Quod unus est Christus* [3], dialogue théologique, qui expose la double génération, divine et humaine, du Christ, et montre qu'en lui les natures sont indissolublement liées, comme le corps et l'âme s'unissent pour former un homme.

2. *Adversus nolentes confiteri sanctam Virginem esse Deiparam* [4], opuscule qui accumule les textes de l'Ecriture pour prouver la légitimité du titre de Mère de Dieu décerné à Marie.

3. *Contra Theodorum et Diodorum* [5], écrit remontant à l'époque où les partisans de Nestorius, en Syrie, ne pouvant répandre les écrits de l'hérésiarque, se mirent à propager ceux de Diodore de Tarse et de Théodore de Mopsueste, plus pernicieux même que ceux de Nestorius. Saint Cyrille, à l'instigation de l'évêque d'Edesse, Rabulas, dénonça hardiment les erreurs christologiques de ces deux auteurs [6], tout en se refusant à les condamner comme ses amis l'y poussaient.

Saint Cyrille resta toujours le **gardien vigilant de l'orthodoxie.** Même après sa réconciliation avec Jean d'Antioche, il n'hésita pas à protester contre la faiblesse dont celui-ci faisait preuve à l'égard des partisans de Nestorius. Il se contentait de professions de foi très imprécises et de promesses vagues, qui favorisaient les soumissions de pure apparence. Cyrille lui écrivit pour lui rappeler que " si la paix est désirable, elle ne doit pourtant pas se faire au détriment de l'orthodoxie : tous doivent condamner Nestorius et ses

[1] Voir les lettres 40, 43-46, 48-50, 54, 57, 58. Cf. ISID., *Epist.*, I, 324.

[2] Sur le sens de cette formule, Μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη, voir plus loin, p. 35.

[3] *P. G.*, **75**, 1253-1362.

[4] *P. G.*, **76**, 255-292. Signalons aussi un petit dialogue (*Dialogus cum Nestorio*, *P. G.*, **76**, 247-256) sur le même sujet.

[5] *P. G.*, **76**, 1437-1452 (simples fragments, en latin ; le reste est perdu).

[6] Sur ces discussions au sujet de Théodore ; voir *Epist.* 55, 59, 63, 64, 65, 67-74 (73, de Rabulas).

impiétés ". — Jean mourut en 441. Cyrille le suivit bientôt dans la tombe (444), sans avoir prévu sans doute l'étrange abus que les monophysites allaient faire bientôt de la formule qui lui avait servi à défendre la vraie foi.

III. — DOCTRINE DE SAINT CYRILLE.

A) Le Docteur.

Saint Cyrille est celui des Pères Grecs dont **l'autorité** a été le plus décisive sur les définitions de la doctrine chrétienne. Comme saint Athanase avait, au siècle précédent, fait triompher la divinité du Christ et son égalité substantielle avec le Père, Cyrille était destiné à réfuter victorieusement l'erreur de ceux qui divisaient le Christ et, en fait, ruinaient l'Incarnation. C'est avant tout sur l'Ecriture et la tradition qu'il s'appuyait pour établir ce mystère et c'est par là qu'il est un vrai *docteur*, un docteur d'une puissance étonnante.

Il est aussi **théologien** de race, se livrant à des méditations profondes sur les vérités révélées et en scrutant les arcanes à l'aide de la raison, et peut-être a-t-il dépassé en pénétration tous les autres Pères orientaux et ne lui trouverait-on de supérieur en Occident que saint Augustin. Il faut reconnaître cependant les imperfections de son langage théologique; et cette imprécision trahit une lacune dans sa philosophie [1]. Il est vrai que celle-ci était pour lui secondaire, car il s'inspirait dans sa doctrine beaucoup moins de la raison que de la tradition. On peut même dire que ces lacunes eurent un avantage : elles amenèrent Cyrille à user d'une langue si concrète qu'elle ferma toute issue à un nestorianisme insinuant et cauteleux.

Il a été donné à l'évêque d'Alexandrie de clore **les controverses trinitaires** et de mettre en quelque sorte le sceau à la doctrine orthodoxe en Orient, comme le fit en Occident saint Augustin par son immortel *De Trinitate*. Nous n'insisterons pas cependant sur ce point. Plus représentative pour nous est sa pensée touchant non seulement la *question christologique*, mais encore la *grâce sanctifiante*, dont il est par excellence le Docteur.

B) La doctrine christologique [2].

Ainsi qu'il a été dit plus haut [3], saint Cyrille a tendance à rapprocher sinon à identifier complètement φύσις, ὑπόστασις,

[1] Voir ci-dessus, p. 13.
[2] J. Tixeront, *Hist. Dogm.*, III, p. 60-79. M. Jugie, *Nestorius*, p. 156-190.
[3] Voir *Introduction* du Livre III, p. 13.

πρόσωπον ; tous ces termes désignent d'ordinaire [1] chez lui, en christologie, une même réalité, la *personne*. Ces manières de s'exprimer s'expliquent surtout par le point de vue auquel il se place dans l'étude de l'Incarnation.

En véritable alexandrin [2], c'est par **le côté divin du Christ** qu'il est attiré d'abord ; c'est du *Verbe* qu'il est toujours question dans cette théologie de l'Incarnation. Il l'appelle *prosopon*, mais il lui donne plus souvent le titre d'*hypostase*, et ce terme par lequel, depuis la fin du IVe siècle, on désigna partout en Orient les personnes divines, montre le lien étroit qui dans sa pensée unit au mystère de la Trinité le mystère de l'Incarnation. Il appelle aussi le Verbe φύσις, à cause de la *nature divine* qu'il possède intégralement, comme le Père et le Saint-Esprit. Cette hauteur de vues anime toute l'œuvre du patriarche d'Alexandrie d'un souffle surnaturel puissant.

Saint Cyrille insiste avec force sur l'**unité foncière** (ἑνότης) du Verbe incarné [3]. Fils unique de Dieu, le Verbe était parfait avant l'incarnation. Il a voulu s'associer une humanité, mais, qui ne l'enrichit en rien, et même ne le change pas en lui-même. Lui qui était auparavant ἄσαρκος, il est devenu " chair " (*caro*, σάρξ), c'est-à-dire homme [4] ; il est " né " homme, mais ce n'est pas une personne nouvelle qui est produite dans l'incarnation ; c'est le Verbe qui est " né " en s'unissant à une humanité, sans rien perdre de son unité.

Pour qu'il en soit ainsi, pour que l'*unité* personnelle du Christ ne souffre pas de cette union, il ne suffit pas de l'affirmer en paroles ; il faut que **l'union** que l'on présente ne la ruine pas de fait. Or telle était l'erreur des nestoriens. En distinguant trop l'homme et Dieu, en n'admettant entre eux qu'une union morale, relative, ils divisaient le Christ. L'humanité, n'étant rattachée au Verbe que par un lien ténu, prenait avec eux une autonomie qui l'élevait à la dignité de personne. Avec autant de décision que de force, Cyrille affirme donc contre eux qu'il y a plus que rapprochement ou liaison (συνάφεια) entre l'humanité et la divinité ; il y a une véritable

[1] Par exception, le mot φύσις est employé, par exemple, dans le sens strict de nature ; c'est ainsi que dans l'acte d'union il parle de deux natures, par pure condescendance.

[2] Voir sur les caractères de l'Ecole alexandrine, t. I, p. 287 sq.

[3] Voir surtout le traité *Quod unus sit Christus*.

[4] Il explique lui-même, dans sa lettre 46, 1, que le mot " chair ", employé à la suite de S. Jean, n'exclut pas l'âme intelligente, comme l'entendaient les apollinaristes.

union (ἕνωσις). Pour mieux en caractériser le réalisme, il l'appelle union dans l'hypostase (*secundum hypostasim*, καθ' ὑπόστασιν), non pas qu'il suppose ici une hypostase nouvelle, mais parce qu'elle s'est faite dans l'hypostase préexistante du Verbe [1]. En une formule moins heureuse, il l'appelle encore *unio secundum "naturam"* (ἕνωσις κατὰ φύσιν ou ἕνωσις φυσική), non parce qu'il en est résulté une nouvelle nature (nature-*personne*, φύσις) [2] mais parce que l'humanité a été mystérieusement possédée par le Verbe incarné, en qui il n'y a qu'une seule φύσις (nature autonome), celle de Dieu. L'humanité du Sauveur, bien que complète [3], n'est pas une φύσις [4], au sens plein du mot, qui, pour Cyrille comporte l'autonomie, l'existence à part soi, donc le caractère personnel. Aussi l'évêque d'Alexandrie aime-t-il à parler de l'unique "nature" (μία φύσις) du Christ.

La formule préférée de saint Cyrille et la plus célèbre est μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη [5]. On vient d'en voir le sens. Saint Cyrille ne l'abandonna jamais. Pourquoi s'y attacha-t-il à ce point? D'abord parce qu'il la croyait de saint Athanase, alors qu'en fait elle était d'Apollinaire, mais colportée sous le nom du grand défenseur de la foi de Nicée. D'autre part, il devait combattre Nestorius, qui, prêchant deux natures, ne conservait plus qu'une personne morale. "Enfin, disons-le, puisque cela est clair, note Tixeront [6], Cyrille ne voit pas comment une nature, appelée telle, pourrait exister sans être une hypostase. Il est impressionné par le principe mis en avant par Théodore de Mopsueste" qu'une nature complète est une hypostase. Il est en face du mystère. Mais au lieu de le modifier au gré de sa philosophie comme l'avaient fait Apollinaire et Théodore, il reconnaît que pour nous l'unité de Jésus-Christ est, dans son fond, un mystère incompréhensible et ineffable. Du reste, observe-t-il, nous ne saurions dire à quoi s'arrête la puissance divine. La *tradition* qui nous a transmis le fait de l'unité personnelle de Jésus-Christ a plus d'autorité pour lui que les objections de la philosophie.

Saint Cyrille expose volontiers sa doctrine sur l'union de l'humanité et de la divinité dans l'Incarnation à l'aide de l'**union de l'âme et du corps** dans l'homme [7]. Cette comparaison est bien propre à marquer le

[1] Voir J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, III, 68. Certains auteurs pensent que les formules ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν, κατὰ φύσιν, signifient seulement union réelle. Malgré certaines lacunes de sa philosophie, un théologien comme saint Cyrille a pu et dû, semble-t-il, vouloir dire plus que cela par de telles expressions.

[2] A plus forte raison n'a-t-il pas songé à une "nature théandrique".

[3] Il a repoussé l'apollinarisme.

[4] Il appelle l'humanité du Christ *caro, propria caro, humanitas, humanum*, τὸ καθ' ἡμᾶς, etc. Cette humanité n'est pas φύσις, mais ἰδιότης ἡ κατὰ φύσιν *(proprietas naturæ)* ou ποιότης φυσική *(qualitas naturæ)*.

[5] *Una natura* (nature-*personne*) *Dei Verbi incarnata*. Voir *Adv. Nest. blasph.*, II; *Epist.* 40, 46.

[6] *Mélanges*, p. 217. Voir ci-dessus, p. 13. — [7] Voir M. JUGIE, *Nestorius*, p. 169 sq.

caractère réel de l'union, et même l'inconfusion des éléments unis qui restent distincts, malgré l'intimité de leur liaison. Cependant, c'est une simple comparaison, et saint Cyrille n'en a pas conclu que les deux éléments associés ou l'un des deux est incomplet, ni que le résultat de l'union est une nature nouvelle, théandrique. Les monophysites qui allèrent jusque là dépassèrent de beaucoup sa pensée, de même qu'ils abusèrent de sa formule célèbre : μία φύσις. En dépit des apparences, c'est à tort qu'ils se réclamèrent de lui.

En défendant l'unité personnelle de l'Homme-Dieu saint Cyrille a définitivement fixé la doctrine traditionnelle de **la communication des idiomes** [1]. Habituellement il attribue au Verbe incarné les actions, passions et propriétés de l'une et l'autre nature ; mais il attribue aussi, au concret, à la divinité ou à l'humanité dans l'union les actions et les passions de l'autre nature, et il affirme la légitimité de ce langage [2].

Saint Cyrille est le grand défenseur de **la maternité divine de Marie** [3]. Il a maintenu ce privilège dans son intégrité et repoussé l'atténuation du Θεοτόκος en Θεοδόχος (réceptacle de Dieu) ou Χριστοτόκος (mère du Christ). Il a par là exercé une influence capitale sur le culte marial, qui, après le concile d'Ephèse, s'est rapidement développé. Lui-même, dans sa IVe homélie d'Ephèse, a célébré la dignité de Marie en splendides apostrophes, reprises ensuite par les prédicateurs et les poètes, surtout à l'occasion des fêtes mariales qui vont se multipliant depuis le VIe siècle. Le titre de *Toute-Sainte* (Παναγία), complétant ceux de θεοτόκος et de ἀειπάρθενος (toujours vierge), condensera pour le sens chrétien de l'Église d'Orient toute une théologie traditionnelle, et ce n'est pas sans raison qu'on y verra incluse la doctrine de l'Immaculée Conception [4]. Le rôle considérable qui revient à saint Cyrille dans ces développements ne doit pas être oublié [5].

C) La grâce sanctifiante et la vie chrétienne.

Les anciens docteurs aimaient à la suite de saint Paul à parler aux fidèles de la " vie divine " qui est en eux et les

[1] *Adv. Nest. blasph.*, I, 6 ; II, 3; IV, 6, etc.

[2] Cependant en fait, de peur de faire de l'homme une personne distincte, " il évite continuellement de donner l'humanité en Jésus-Christ comme *sujet* ou *régime* direct des actions ou passions de Jésus-Christ. C'est le Verbe qui agit et qui souffre σαρκί " plutôt que l'homme. J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, III, p. 71-72.

[3] Voir les traités signalés sur ce sujet.

[4] En tenant compte des précisions apportées surtout par les théologiens et les orateurs sacrés. On trouvera le résumé de leur doctrine dans M. JUGIE, *Immaculée Conception*, dans *Dict. théol.*, col. 904-936.

[5] Cependant " la doctrine mariale contenue dans les écrits authentiques de saint Cyrille d'Alexandrie ne dépasse pas celle des Pères grecs du IVe siècle, note le P. Jugie. Saint Cyrille prête encore à Marie des doutes et des ignorances sur la résurrection de Jésus, lorsqu'elle le voit crucifié sur le calvaire ". *Op. cit.*, col. 905.

fait héritiers du ciel, et ils trouvaient dans cette doctrine un stimulant à la lutte contre les passions, autant qu'un encouragement à la vie parfaite. Saint Cyrille, toujours **traditionnel**, répéta ce qu'avaient dit les anciens [1], mais " il le répéta à sa façon, en y mettant *sa marque personnelle.* Il rapprocha et souda en système des données restées avant lui trop éparses; il rattacha le tout, mieux qu'on ne l'avait fait encore, au dogme trinitaire et à la christologie. En même temps, l'ardeur de sa piété lui inspirait, pour exprimer sa foi, des formules, dont rien dans les écrits antérieurs n'avait égalé l'audace ni la vérité " [2].

1° Comme les anciens, il voit dans la sanctification de l'homme une purification, un passage de la mort à la vie, une renaissance, un retour à l'état primitif dont le péché l'a fait déchoir, une rénovation intérieure, une transformation profonde de l'âme, une **déification** enfin, et c'est ce dernier caractère qui retient le plus son attention [3]. L'âme est réformée à l'image de Dieu qui imprime en elle sa ressemblance comme par un sceau, et " cette empreinte de la Divinité est si réelle, si profonde, que nous devenons, grâce à elle, participants de la nature divine, θείας κοινωνοὶ φύσεως, selon l'expression de II *Pet.* 1, 4. Nous sommes véritablement déifiés. Sans doute nous ne devenons pas dieux *par nature*, κατὰ φύσιν; nous ne sommes pas transformés en la nature divine, mais tout en gardant nos faiblesses et notre humanité, nous recevons vraiment quelque chose de divin qui nous élève au-dessus de notre nature " [4].

De cette sanctification, l'Esprit-Saint est en nous **le principe** très particulier. Sans doute, toute la Trinité nous sanctifie, mais elle le fait par l'Esprit " qui est son *parfum* et sa *qualité* ou sa vertu sanctifiante ", le " *feu* qui consume nos souillures ", le " *chrême* qui fortifie ", la " *source d'eau vive* qui féconde pour la vie éternelle ", le " *sceau* qui s'imprime (dans les âmes) pour leur restituer la ressemblance divine " [5]. C'est même sur cette *action de l'Esprit-Saint* que Cyrille, comme tous les Pères du IVe siècle, se base pour prouver sa divinité. Le Saint-Esprit sanctifie, donc il est saint par nature, donc il est Dieu. — Le Saint-Esprit déifie, donc il est Dieu. Il faut de la lumière pour communiquer la lumière ; il faut du feu pour communiquer le feu; il faut être Dieu pour rendre participant de la divinité. L'Esprit-Saint, qui est Dieu, s'unit à l'âme

[1] Voir au t. I, *Table doctrinale*, n. 65 sq.
[2] J. MAHÉ, *La sanctification*, *op. cit.*, p. 31.
[3] Voir de nombreuses citations dans J.-B. TERRIEN, *La grâce et la gloire*, passim.
[4] J. MAHÉ, *ibid.*, p. 38.
[5] J. MAHÉ, *ibid.*, p. 37-38.

qu'il sanctifie, d'une simple union morale et relative mais véritable, très étroite et très féconde, comme il s'était uni au premier homme, et c'est ainsi que l'homme est "déifié".

L'humanité du Christ était rattachée au Verbe par une union essentiellement [1] différente; et cependant elle était, elle aussi, sanctifiée par l'Esprit-Saint. Mais c'est le Verbe lui-même qui opérait cette sanctification en envoyant l'Esprit, qui est son Esprit. D'autre part, cet Esprit n'est reçu dans l'humanité du Christ que *pour nous être communiqué*, afin que soit rendu à l'homme déchu le don qu'il a perdu par le péché d'origine. C'est après sa résurrection que le Christ communique son Esprit, les prophètes eux-mêmes ne purent le recevoir [2]; aussi la dignité des chrétiens est-elle supérieure à celle des anciens patriarches.

Peut-être cette dernière affirmation ne doit-elle pas être prise à la lettre et doit-elle s'entendre de l'**infériorité de l'Ancien Testament** qui ne donnait la grâce que par la vertu du Nouveau auquel il était essentiellement ordonné [3], bien que tous les théologiens n'acceptent pas cette interprétation bénigne [4]. Plus grave est leur désaccord sur une autre question : saint Cyrille n'enseigne-t-il pas une *union personnelle* de l'Esprit-Saint avec l'âme sainte? L'Esprit-Saint est-il le principe *formel* de la justification ou seulement la cause efficiente? La sanctification est-elle enfin son œuvre *propre?*

Il est certain que, pour Cyrille, **toute la Trinité** vient habiter l'âme sainte. En même temps qu'il devient le temple du Saint-Esprit, le fidèle devient le frère de Jésus-Christ et le fils adoptif du Père céleste qui se donnent également à lui. Mais le Saint-Esprit n'est-il pas l'unique intermédiaire? et, n'est-ce pas avec lui *directement* et sans une grâce créée que se fait cette union? Des affirmations très favorables à ce sens de beaucoup de Pères Grecs et surtout de saint Cyrille l'ont fait penser, au Moyen-Âge, à Pierre Lombard [5], et plus près de nous, à Petau [6], qui sans nier la grâce créée, admettait — se fondant à tort sur saint Cyrille [7] — une union substantielle (οὐσιώδης) de l'Esprit-Saint avec l'âme [8], et surtout lui attribuait *en propre* la sanctification [9]. En fait, les textes si forts de l'évêque d'Alexandrie s'expliquent suffisamment par l'*appropriation* [10], à la condition de bien s'appuyer sur la conception grecque de

[1] Nestorius n'admettait, en fait, qu'une différence de degré.

[2] Voir *In Ev. Joan.; P. G.*, 73, 756-757.

[3] Voir TERRIEN, *op. cit.*, I, p. 277-281.

[4] D'après Petau (*De Trinit.*, VIII, 7), S. Cyrille ne reconnaissait dans l'Ancien Testament qu'une présence *active* (κατ' ἐνέργειαν) du Saint-Esprit dans les justes, réservant au Nouveau la présence parfaite, *substantielle* (κατ' οὐσίαν) ou l'inhabitation. Voir J. MAHÉ, *La sanctification*, *op. cit.*, p. 485-492.

[5] Qui niait à tort l'existence d'une grâce créée. *Sent.*, I, dist. XVII.

[6] *De Trinitate*, VIII, 4-7.

[7] J. MAHÉ, *op. cit.*, p. 471-473.

[8] Contre cette doctrine, voir DE RÉGNON, *Etudes sur la Trinité*, t. IV, p. 537-539.

[9] La pensée de Petau est cependant assez peu consistante ici, et elle semble parfois se ramener à l'*appropriation*.

[10] Cependant, de nos jours encore, la doctrine de Petau a été défendue par divers auteurs, Schrader, Scheeben, et surtout par Jovène, S. J., professeur à l'Institut catholique de Paris, dans son *De vita hominum deiformi*, 1880-1881 (cours lithogr.), th. XIX.

la Trinité [1] pour rechercher les analogies qui existent entre la justification et les attributs personnels de l'Esprit-Saint, analogies qui sont le vrai fondement de l'appropriation.

2° Par sa doctrine sur la grâce sanctifiante, saint Cyrille remontait aux vraies sources de **la vie chrétienne,** comme le faisait à la même époque en Occident saint Augustin à un autre point de vue. Pour réfuter Pélage, l'évêque d'Hippone, sans négliger la grâce habituelle, devait attirer l'attention sur la grâce actuelle, rappeler la nécessité de l'action divine sur la volonté humaine pour la pratique de la vertu et la réalisation de la vraie sainteté. L'évêque d'Alexandrie montrait plutôt la nature et les grandeurs de cette sainteté du chrétien, en la rattachant à la sainteté substantielle de Dieu dont elle est une participation [2]. L'un et l'autre de ces deux aspects sont fondés sur saint Paul, et ils sont, l'un et l'autre, également aptes à conduire à la vie parfaite.

L'**Eucharistie**, aliment de la vie chrétienne, occupe une large place dans la pensée de saint Cyrille : " Elle guérit les maladies de l'âme, elle réfrène en nous la loi de la chair, excite la piété envers Dieu, mortifie les passions, bande celui qui est brisé, relève celui qui est tombé, délivre des attaques et de la tyrannie du démon. De là, la nécessité de la communion et l'obligation de mener, pour en être digne, une vie pure et vraiment chrétienne " [3]. Mais les deux traits les plus saillants de la doctrine eucharistique sont les deux points qu'il a défendus contre Nestorius, à savoir que la chair eucharistique du Christ est une chair vivifiante, parce qu'elle est physiquement unie au Verbe, à la vie, et d'autre part, que le communiant s'unit directement et physiquement au Verbe par cette chair qui est sienne, d'une union inférieure à l'union hypostatique, mais supérieure à l'union morale nestorienne. Cyrille n'admet pas le dilemme : chair *ou* divinité [4]. Dans l'eucharistie comme dans l'incarnation, les deux sont physiquement unies. Tout saint Cyrille est là.

[1] Voir J. MAHÉ, *op. cit.*, p. 478-480.

[2] Il reconnaît aussi, du reste, la nécessité de la grâce actuelle sans laquelle nous ne pouvons rien.

[3] J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, III, p. 244. Cf. *In Joan.*, VI, 35, 57.

[4] P. BATIFFOL, *op. cit.*, 474.

CHAPITRE III.

Théodoret de Cyr.

BIBLIOGRAPHIE SPÉCIALE.

1° **Editions** : *P. G.*, 80-84. (reproduit l'édition Schulze-Noesselt, 1768-1775).

2° **Etudes** : TILLEMONT, *Mémoires*, XV, Paris, 1711, p. 207-340. — P. FOREST, *Un évêque du Ve siècle, Théodoret de Cyr*, dans *Université cath.*, 1901 (t. XXXVII), p. 161-183. — L. SALTET, *Les sources de l'Ἐρανιστής de Théodoret*, dans *Rev. Hist. Eccl.*, 1905 (t. VI), p. 289-303, 513-536, 741-754. — A. BERTRAM, *Theodoreti ep. Cyrensis doctrina christologica*, Hildesiæ, 1883. — J. SCHULTE, *Theodoret von Cyrus als Apologet*, Vienne, 1904. — J. LEBRETON, *Le dogme de la transsubstantiation et la théologie antiochienne au Ve s.*, dans *Etudes*, 1908 (t. 117), p. 477-497.

I. — VIE ET ŒUVRES DE THÉODORET.

Théodoret est le dernier grand **représentant de l'Ecole d'Antioche,** comme saint Cyrille, dont il fut longtemps l'adversaire, est le dernier représentant de l'Ecole d'Alexandrie [1]. Bien inférieur à celui-ci par la pénétration théologique et la sûreté du sens chrétien, il le dépasse comme écrivain et comme exégète. Par réaction contre les tendances cyrilliennes, il alla lui-même dans ses propres tendances à l'extrême limite de l'orthodoxie, et peut-être même, au début, la dépassa. Il répara ce tort plus tard, et il eut le mérite de dénoncer le premier le monophysisme. Ce service rendu à la cause de la foi n'a pu cependant faire oublier son erreur d'un moment, et il n'a pas été honoré comme saint par l'Eglise, malgré les très réelles vertus que l'on s'accorde à lui reconnaître. Bien plus, il n'a pu échapper à une dure condamnation.

Théodoret naquit à Antioche, vers 393 probablement [2], d'une famille riche dont il reçut une éducation pieuse et une **formation** littéraire soignée. Il fréquenta les écoles de sa ville natale où l'influence de l'évêque de Mopsueste, Théodore, restait prépondérante. Il y eut pour condisciples Nestorius et le futur patriarche d'Antioche, Jean. Il se lia dès lors avec

[1] Sur ces deux écoles, voir tome I, p. 287-290.
[2] D'autres pensent qu'il naquit en 386.

l'un et l'autre d'une étroite amitié qui devait parfois troubler la rectitude de son jugement et l'entraîner à des polémiques malheureuses. D'un naturel délicat et sensible, il sut en effet à l'occasion se montrer ardent à la lutte quand la foi lui parut menacée. Epris de la vie contemplative, il avait à l'âge de vingt ans, vers 416, embrassé la vie religieuse à Nicerte, près d'Antioche, mais on l'en retira en 423, pour le porter, malgré son jeune âge, sur le siège de Cyr, dans l'Osrhoène, près de l'Euphrate, et il l'occupa plus de trente ans.

Evêque zélé, il déploya une grande activité dans l'exercice de ses fonctions pastorales, en un vaste diocèse de plus de 800 villages disséminés en une région difficile d'accès. Il s'appliqua avec zèle à convertir les païens et les hérétiques nombreux en ces contrées, et en 449, il pouvait écrire au pape saint Léon [1] : " Aidé de la grâce de Dieu, j'ai guéri plus de mille âmes de la maladie de Marcion, et j'en ai ramené une foule d'autres du camp d'Arius et d'Eunomius au bercail de Jésus-Christ Notre-Seigneur ". Du reste, cette activité apostolique ne l'empêcha pas d'être aussi un grand travailleur de l'esprit, comme en témoigne l'héritage littéraire qu'il a laissé et qui nous le montre exégète, orateur, apologiste, théologien, historien.

Les **travaux sur l'Ecriture** sont sans doute la partie la plus abondante de cette œuvre. On y trouve, en dehors de traités didactiques par *questions et réponses* sur les livres historiques de l'Ancien Testament (l'Octateuque [2] — Pentateuque, Josué, Juges, Ruth, — les livres des Rois et les Paralipomènes) [3], quatre séries importantes de *commentaires* : *a*) sur les Psaumes [4]; *b*) sur le Cantique des Cantiques [5]; *c*) sur tous les prophètes [6]; *d*) enfin, sur toutes les Epîtres de saint Paul [7]. — Théodoret était doué pour être un des meilleurs exégètes de l'antiquité. Son œuvre, écrite en une langue pure et élégante, sans recherche, témoigne de la solide formation reçue à Antioche par l'évêque de Cyr, des qualités de son esprit clair et méthodique, et de sa grande facilité d'assimilation. Malheureusement, elle manque un peu d'originalité, l'auteur se préoccupant surtout, de son propre aveu, de réunir ce qui avait été dit de mieux dans l'Ecole d'Antioche plutôt que de faire œuvre personnelle. Du moins, malgré

[1] Epist. 113. — [2] *P. G.*, **80**, 75-528. — [3] *P. G.*, **80**, 527-858.
[4] *P. G.*, **80**, 857-1998. — [5] *P. G.*, **81**, 27-214.
[6] *P. G.*, **81**, 215-1988. — [7] *P. G.*, **82**, 35-878.

son estime pour Théodore de Mopsueste, a-t-il su se dégager de son emprise et éviter ses hardiesses périlleuses.

Orateur remarqué, Théodoret venait encore souvent de son lointain diocèse à Antioche où l'on aimait l'entendre prêcher. Mais presque tous **ses discours** sont perdus. Il ne reste, avec des fragments divers [1], qu'une portion notable de 5 sermons sur *saint Jean Chrysostome* [2], et une série de 10 discours sur *la Providence* [3], qui sont d'allure apologétique. On peut rattacher aussi à son œuvre oratoire l'écrit sur *la sainte et divine charité* [4], qui est ajouté en appendice à l'Histoire des moines.

L'œuvre apologétique principale de Théodoret est son traité célèbre, " *Guérison des maladies païennes* " [5], dont le sous-titre indique bien le contenu : " Connaissance de la vérité évangélique par la philosophie des grecs ". Dans cette longue composition en douze livres (écrits de 429 à 437), l'auteur examine un certain nombre de problèmes vitaux de la philosophie et de la théologie, tels que l'origine de l'homme, sa nature, le monde, etc. ; et aux solutions païennes il oppose la solution chrétienne, qui corrige, complète et perfectionne celle des anciens.

Il reste divers **écrits théologiques** de Théodoret concernant la Trinité et l'Incarnation ; mais plusieurs autres destinés à combattre les hérétiques (marcionites, eunomiens, macédoniens, apollinaristes), connus par la correspondance, sont définitivement perdus.

Deux de ceux qui nous restent ont été conservés sous le nom de saint Cyrille d'Alexandrie : *De sancta et vivifica Trinitate* [6], et *De Incarnatione Domini* [7]. Trois autres ont été écrits au cours de la controverse christologique : dès le début Théodoret prit une position ferme contre saint Cyrille dans la *Reprehensio XII anathematismorum Cyrilli* [8] et dans le *Pentalogium de Incarnatione* [9] plus tard, il dénonça le monophysisme dans l'*Eranistes* [10]. Nous reviendrons plus loin sur ces écrits d'une grande importance théologique.

Ce sont les **écrits historiques** qui ont le plus contribué à maintenir la réputation de Théodoret, bien qu'ils ne représentent qu'une très faible partie de son œuvre. Ces travaux se rattachent tous à la dernière partie de sa carrière :

---

[1] *P. G.*, **84**, 53-64. — [2] *P. G.*, **84**, 47-54. — [3] *P. G.*, **83**, 555-774.
[4] *P. G.*, **82**, 1497-1522. — [5] *P. G.*, **83**, 783-1152.
[6] *P. G.*, **75**, 1147-1190. Il reste encore, en latin, un autre petit écrit *De Trinitate*, *P. G.*, **83**, 1167-1172. — [7] *P. G.*, **75**, 1419-1478.
[8] *P. G.*, **76**, 385-432. — [9] *P. G.*, **84**, 65-88 (fragments). — [10] *P. G.*, **83**, 27-336.

1. Son **Histoire des moines** [1], écrite vers 440, est un recueil de notices très vivantes sur les plus célèbres ascètes de l'Orient, et contient en appendice un petit traité ou plutôt un beau discours " sur la divine et sainte charité " [2] dans la vie monastique.

2. L'**Histoire ecclésiastique** [3] de 323 à 428, écrite vers 450, pour continuer celle d'Eusèbe, n'est pas un simple plagiat des histoires de Socrate et de Sozomène, comme on le dit d'ordinaire. Théodoret a connu ses deux devanciers, mais il a fait œuvre originale, non seulement parce que, mieux que ces historiens laïques, il juge les événements en chrétien et en évêque, insistant sur les faits et les personnages qui ont contribué au triomphe de l'orthodoxie [4], mais aussi parce qu'il a connu des documents nouveaux, de première valeur, lettres, mémoires, actes des conciles, et les a largement utilisés. Il porte un intérêt particulier au patriarcat d'Antioche.

3. Enfin, vers 453, il composa une **Histoire abrégée des hérésies** [5], qui trace à grands traits, dans les quatre premiers livres, l'histoire des hérésies depuis Simon le Mage jusqu'aux erreurs contemporaines de l'auteur (le chapitre consacré à Nestorius est sans doute d'une autre main) ; le livre V contient, par manière de conclusion, un exposé synthétique du dogme et de la morale catholiques.

La **correspondance** de Théodoret, qui comprend près de 230 lettres [6], est du plus haut intérêt pour l'histoire, non moins que pour la connaissance de l'auteur : " La délicatesse et la finesse des pensées, l'élégance du style, la modestie de la science, tout, dans cette correspondance, a toujours provoqué d'unanimes applaudissements ", dit Bardenhewer [7]. Elle est une des plus précieuses sources de renseignements sur les discussions théologiques de l'époque.

II.— THÉODORET ET LA CONTROVERSE CHRISTOLOGIQUE.

L'action doctrinale exercée par Théodoret se rattache surtout aux controverses christologiques naissantes, à cause de la part qu'il y prit. Nous laisserons donc de côté les autres points [8], pour mieux le suivre dans celle-ci.

---

[1] *Religiosa historia, seu ascetica vivendi ratio* (Φιλόθεος ἱστορία ἢ ἀσκητικὴ πολιτεία) *P. L.*, **82**, 1283-1496.

[2] Voir ci-dessus, p. 42.

[3] *P. G.*, **82**, 881-1280. Nouvelle édition L. PARMENTIER, Leipzig, 1911 (dans *Corpus* de Berlin).

[4] Ce qui n'est pas une déformation de l'histoire ou un " pieux mensonge ", comme le suppose L. Parmentier.

[5] *Hæreticarum fabularum compendium ; P. L.*, **83**, 335-556.

[6] Aux 181 lettres éditées dans *P. G.*, **83**, 1173-1494, il faut ajouter les 48 nouvelles éditées en 1885 par J. SAKKELION, à Athènes.

[7] *Patrologie*, II, p. 239.

[8] Signalons seulement ici une conception spéciale de l'**eucharistie** que l'on trouve dans son œuvre, bien qu'elle soit plus ancienne que lui dans l'école

Quand s'ouvrirent **les controverses nestoriennes** Théodoret fut entraîné à la lutte et par sympathie pour l'évêque de Constantinople, son ami, et aussi, semble-t-il, par conviction personnelle. En 430, il conseilla à Nestorius de se soumettre au pape, mais quand parurent les anathématismes de saint Cyrille, il crut y reconnaître l'apollinarisme, et il les critiqua dans un traité que la rispote de saint Cyrille (*Apologia contra Theodoretum*) a conservé, probablement en entier [1]. Au concile d'Ephèse, il se tint aux côtés de Jean d'Antioche. Bientôt il attaqua de nouveau Cyrille et le concile d'Ephèse dans un grand ouvrage en 5 livres (perdus, sauf des fragments), le *Pentalogium de Incarnatione*. Ses opuscules sur la Trinité et l'Incarnation parurent à la même époque. En 433, pour des raisons de personne plus que de doctrine, il refusa de souscrire la formule d'union qu'il avait cependant inspirée, sinon rédigée. Il n'y adhéra qu'en 435, mais il refusa longtemps encore de condamner Nestorius. Il prit même, peu après (438), la défense de Théodore de Mopsueste contre saint Cyrille, qui menait alors campagne contre ce vrai père du nestorianisme [2].

Cependant **le monophysisme véritable** faisait de réels progrès, abusant et du concile d'Ephèse et de l'autorité de l'évêque d'Alexandrie. Un des premiers, Théodoret le dénonça, dans l'*Eranistes* (le Mendiant), ouvrage intitulé aussi le Versatile (πολύμορφος), en 447 : l'auteur, en effet, dénonce une doctrine qui n'est qu'un assemblage de sottises mendiées chez de vieux hérétiques, une chimère aux formes multiples. L'ouvrage comprend d'abord trois dialogues, établissant que le Verbe incarné n'a subi aucun changement dans sa nature divine (ἄτρεπτος, *immutatus*), qu'il n'y a pas eu en lui mélange de divin et d'humain (ἀσύγχυτος, *inconfusus*) et qu'il est impassible (ἀπαθής, *impassibilis*); une quatrième partie résume la discussion sous forme de traité didactique.

Un tel écrit devait attirer à Théodoret les haines des monophysites. Il fut déposé par eux au Brigandage d'Ephèse (449) et interné dans son ancien couvent de Nicerte. Il en appela au pape dans une lettre fort explicite sur la primauté univer-

d'Antioche : c'est la coexistence du pain et du corps dans l'eucharistie, du vin et du sang, et ce diphysisme eucharistique servait à établir le diphysisme christologique, sinon la dualité de personnes. Voir P. BATIFFOL, *L'Eucharistie*, p. 454 sq. J. LEBRETON, *op. cit.*

[1] Sur ce traité et les suivants, voir ci-dessus, p. 28.

[2] Voir ci-dessus, p. 32.

selle du siège de Rome, qui est le siège de Pierre : " Il vous convient de toutes façons de tenir le premier rang " [1]. Appelé et reçu au **concile de Chalcédoine,** malgré les protestations des monophysites, il fut réhabilité et rétabli sur son siège par les légats du pape et l'empereur, mais seulement après qu'il eut condamné Nestorius et anathématisé ses doctrines : " Anathème à Nestorius, anathème à quiconque ne nomme pas la sainte Vierge Marie Mère de Dieu, et divise en deux le Fils unique de Dieu " [2]. Le concile répondit à cette franche et solennelle déclaration, en saluant l'évêque de Cyr du titre de " Docteur catholique ". Théodoret mourut vers 458, dans la communion de l'Eglise.

Son nom avait été trop mêlé aux luttes théologiques pour que **sa mémoire** n'en souffrît pas. Les œuvres contre saint Cyrille et le concile d'Ephèse formèrent l'un des *Trois-Chapitres* que Justinien travailla à faire condamner, de 543 à 553, pour rallier les monophysites à l'empire. Il y réussit, en effet, en 553, au IIe conc. de Constantinople (Ve œcuménique) que le pape Vigile approuva en 554 [3]. Cependant le concile n'a pas flétri sa *personne,* ni mis en doute sa droiture ou la pureté de ses intentions.

Que penser de l'**orthodoxie de Théodoret** en matière christologique? Etait-il vraiment nestorien dans sa lutte contre saint Cyrille, ou seulement comprenait-il mal la pensée de son rival? Les anciens en général se sont prononcés pour l'erreur de Théodoret. Bertram termine son étude par cette conclusion : l'évêque de Cyr a réellement, dans le principe, partagé l'erreur de Nestorius ; il ne s'en est dégagé que plus tard, vers 436 peut-être. — Tixeront admet cette conclusion, mais il croit nécessaire de l'adoucir beaucoup : Théodoret, pense-t-il, approuvait, sans aucun doute, le " duophysisme énergique de Nestorius " et il l'exprima à l'aide " de formules incorrectes et d'expressions exagérées ", cependant, il serait outré " de faire de lui, même dans le principe, un nestorien conscient, admettant en Jésus-Christ deux personnes " [4]. On a même suggéré que la Providence l'avait suscité comme un utile contrepoids aux entraînements de son rival, comme une barrière aussi aux poussées hérétiques de ses propres amis. On peut dire au moins qu'il obtint en partie ce double résultat, mais la foi ayant été définie dans un concile approuvé par Rome, il eut le tort grave de s'attaquer à cette autorité souveraine. Il le répara dans la fin de sa vie.

---

[1] *Epist.* 113. (*Inter Epist. S. Leonis*, 52, *P. L.*, 54, 847-854). Cf. P. Batiffol, *Le Siège apostolique*, p. 517-519. Voir plus loin, p. 54.

[2] Mansi, VII, 189.

[3] Voir plus loin, p. 84.

[4] J. Tixeront, *Hist. Dogm.*, III, p. 102-103.

CHAPITRE IV.

La littérature syriaque depuis le Ve siècle.

Bibliographie spéciale :

R. Duval, *La littérature syriaque*, Paris, 1899 (3e éd. 1907). — A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn, 1922, p. 100-139. — J. Labourt, *Le christianisme dans l'empire perse*, Paris, 1904. — M. J. Lagrange, *Un évêque syrien du Ve siècle; Rabulas, évêque d'Edesse*, dans *Mélanges d'histoire religieuse*, Paris, 1915. — V. Grumel. *Un théologien nestorien, Babai le Grand*, (VIe-VIIe siècle), dans *Echos d'Orient*, 1923 (t. XXII), p. 153-181, 257-280 ; 1924 (t. XXIII), p. 9-33, 162-177, 257-274, 395-399. — J. Tixeront, *Hist. Dogm.*, III, p. 53-60.

I. — L'ECOLE D'EDESSE.

L'Ecole d'Edesse qui avait jeté un si vif éclat, au IVe siècle avec saint Ephrem [1], ne sut pas échapper, au Ve, à la contamination nestorienne et elle fut ainsi peu à peu conduite à sa ruine. Elle ne se survécut que dans l'*Ecole*, franchement hérétique, *de Nisibe*.

Le principal centre intellectuel de la Syrie Moyenne [2] était cette célèbre *Ecole d'Edesse* qu'on appelait *Ecole des Perses*, à cause du nombre de jeunes chrétiens perses qui passaient la frontière pour venir recevoir ici, avec les Osrhoéniens, une formation religieuse supérieure. Les docteurs antiochiens, Théodore de Mopsueste surtout, faisaient autorité à Edesse. L'évêque **Rabulas** [3] (435) avait enfin compris, après le concile d'Ephèse, les dangers de cette influence : il avait dénoncé Théodore à saint Cyrille d'Alexandrie et pris lui-même des mesures très rigoureuses pour le proscrire. Mais ce fut en vain. On céda, à l'Ecole comme dans le clergé, mais en apparence seulement. L'état général des esprits est bien manifesté par la lettre qu'écrivait alors, en 433, un prêtre d'Edesse, *Ibas*, à *Maris* (c'est le nom ou le titre de l'évêque d'Ardaschir [4], Séleucie, en Perse). Cette

[1] Voir au tome I, p. 368 sq.

[2] Sur les divisions de la Syrie, voir au tome I, p. 365, note 2.

[3] Voir tome I, p. 375.

[4] L'évêque d'Ardaschir (Séleucie-Ctésiphon), patriarche des Chaldéens, était alors Dadiso. S'appelait-il aussi Maris? M. Labourt pense plutôt que ce dernier mot est la transcription littérale du titre de Monseigneur *(Mari)*, donné aux évêques. *Op. cit.*, p. 133-134, 254 sq.

lettre racontait l'affaire du concile d'Ephèse et la réconciliation de saint Cyrille et de Jean d'Antioche de façon très partiale, en faveur de Nestorius; elle contenait des formules ambiguës à côté d'autres très orthodoxes; surtout, elle s'en prenait violemment à saint Cyrille et à Rabulas, et jugeait intempestif leur zèle contre Théodore.

A la mort de Rabulas, en 435, c'est **Ibas** [1] qui fut élu évêque d'Edesse. Il laissa propager librement les écrits de Théodore et fut accusé pour ce fait de favoriser le nestorianisme (447). Déposé avec Théodoret au *Brigandage* d'Ephèse (449), il fut, comme lui, réhabilité à Chalcédoine en 451, à condition d'anathématiser Nestorius. L'ensemble du concile ne se prononça pas sur l'orthodoxie de sa lettre. Il occupa encore le siège d'Edesse plusieurs années. A sa mort, 457, l'Ecole perdit un grand nombre de ses professeurs, partisans de Nestorius, qui se retirèrent en Perse, à Nisibe [2]. L'Ecole décapitée végéta encore une trentaine d'années. En 489, un ordre de l'empereur Zénon la fit définitivement fermer. Maîtres et élèves allèrent rejoindre le premier groupe établi à Nisibe.

II. — ECOLE DE NISIBE.

Les deux plus ardents Nestoriens émigrés en Perse, Barsumas et Narsès, furent les vrais créateurs de l'Ecole de Nisibe, qui assura le triomphe définitif de l'hérésie dans les chrétientés chaldéennes.

Barsumas [3] († 490) a laissé des discours, des hymnes, des lettres, et une liturgie, mais il est surtout célèbre par son zèle à propager le nestorianisme en Perse. Il y travailla par l'enseignement et par la politique. Fait évêque de Nisibe, il fonda l'Ecole de cette ville [4] à l'imitation de celle d'Edesse, lui donna ses premiers statuts et en confia la direction à Narsès. En même temps, il poussait le roi païen Péroz (457-484) à reconnaître le nestorianisme et à proscrire le christianisme d'une autre confession, suspecte de complicité avec l'empereur de Byzance. L'Eglise nestorienne eut dès lors son primat

[1] Ibas ou Hibha. Voir *ibid.*, p. 256-261.
[2] Mgr Duchesne place cet exode des professeurs en 449-450. *Hist. Anc. Egl.* III, 568.
[3] Sur Barsumas de Nisibe, voir J. LABOURT, *op. cit.*, p. 131-152.
[4] Sur l'Ecole deNisibe, voir J. LABOURT, *op. cit.*, p. 291-301.

(catholicos) à Séleucie-Ctésiphon [1]. Elle se maintint, et propagea avec zèle le christianisme dans l'Asie Orientale jusqu'en Chine.

Narsès [2] fut, pendant 50 ans, jusqu'à sa mort (507), l'âme de l'Ecole de Nisibe, qui devint par lui le centre du rayonnement du nestorianisme. Il jouit d'une grande autorité parmi les siens, qui l'ont appelé la *Harpe* de l'*Esprit-Saint*, tandis que ses ennemis le surnommaient le *Lépreux*. — On signale parmi ses œuvres :

1. des homélies métriques (360, d'après Ebedjésu);
2. des commentaires (sur une grande partie de la Bible);
3. une liturgie et un exposé des mystères (eucharistiques);
4. un traité " Sur la corruption des mœurs ".

Avec lui, l'Ecole évolua de plus en plus vers le plein dualisme hypostatique. On s'en était tenu d'abord à la formule d'union de 433; mais peu à peu cette formule même apparut suspecte; une homélie de Narsès, qui doit être de 485-490, la rejette avec le concile d'Ephèse et célèbre les trois grands docteurs de son Eglise, Diodore, Théodore, Nestorius [3].

L'Ecole eut, au VIe siècle, une tendance à se rapprocher des catholiques, tendance qui paraît déjà chez *Mar-Aba* [4], futur primat évêque de Séleucie de 540 à 552, mais qui est surtout marquée chez **Henana** [5], professeur célèbre et très couru, grand maître de l'université depuis 572, mort vers 610. En dépit de plusieurs condamnations synodales, il paraît s'être maintenu à son poste, soutenu par les notables et un fort parti d'étudiants. Au dire de ses adversaires, il était hétérodoxe à un triple chef, comme chaldéen ou magicien, origéniste, et surtout, en christologie, comme adversaire de Théodore de Mopsueste, partisan de l'union hypostatique et du Θεοτόκος. Il admettait aussi le péché originel à la manière des catholiques. La réaction contre ses doctrines et le schisme qu'elles provoquèrent fut surtout menée par Babaï le Grand, qui fixa définitivement le nestorianisme.

---

[1] Peut-être y eut-il aussi une Ecole de théologie à Séleucie, dès le Ve siècle. J. LABOURT, *op. cit.*, p. 290.

[2] Voir J. LABOURT, *op. cit.*, p. 263 sq. — A. BAUMSTARK, *op. cit.*, p. 109-113.

[3] Homélie publiée dans le *Journal asiatique*, 1899, par F. Martin.

[4] Sur Mar-Aba, voir J. LABOURT, *op. cit.*, p. 162-191; et sur sa doctrine, p. 267-268.

[5] Sur Henana et ses partisans, voir J. LABOURT, *op. cit.*, ch. VIII et IX. Voir notamment p. 214-216, 278-280.

III. — DOCTRINE OFFICIELLE DE L'ÉGLISE NESTORIENNE.

Babaï [1] (550-627), supérieur du grand monastère d'Abraham, au mont Izla, joua un rôle prépondérant, au début du VIIe siècle, et groupa les nestoriens que divisaient de plus en plus le schisme et les divergences doctrinales. Aussi la reconnaissance de son Eglise l'a-t-elle surnommé *le Grand*. " Sans autre titre officiel que celui d'inspecteur des monastères, ... Babaï parcourut tout le pays, soutenant les courages, affermissant les énergies défaillantes. Il fut, par-dessus tout, le gardien vigilant de l'orthodoxie [nestorienne], recherchant les hérétiques jusque dans les couvents les plus éloignés et s'opposant de toutes ses forces à leur propagande sournoise... Pour combattre les Henaniens, les Messalliens, les Monophysites, il s'appuya plus d'une fois sur les officiers chrétiens de la Porte-Royale, avec qui il entretenait d'étroites relations. Son autorité semble avoir été incontestée parmi ses coreligionnaires " [2]. Vers 627, il fut, dit-on, élu primat, mais refusa cette dignité. Il mourut peu après, laissant une œuvre assez considérable, commentaires, hymnes, traités théologiques, mais dont il ne subsiste qu'une faible partie [3]. Son principal ouvrage est le traité *De l'union* [4], qui expose sa dogmatique en matière de christologie.

C'est bien **le nestorianisme** qu'enseigne Babaï, quoiqu'il emploie des formules nouvelles, atténuées dans le sens catholique [5]. Il trouve insuffisantes les formules antiochiennes d'*adhésion*, *inhabitation*, *assomption*, pour marquer l'union des deux natures du Christ. Il admet que Marie est Mère de Dieu, et avec insistance il affirme l'unité de personne dans le Sauveur. Mais ce langage ne doit pas donner le change. Babaï attribue d'autre part à l'Homme-Dieu deux natures et deux hypostases, et ces deux natures et hypostases sont très

---

[1] Sur Babaï, voir surtout J. LABOURT, *op. cit.*, 229-230, 280-287. — [2] *Ibid.*, p. 230.

[3] Les seuls écrits conservés sont :

a) divers opuscules moraux et liturgiques ;

b) *Commentarii in sermones abbatis Marci ;*

c) *Martyrium Georgii* (Edit. Bedjan, Paris, 1895).

d) *Expositio libri Centuriarum* d'Evagre le Pontique ; édit. Frankenberg, Berlin, 1912. Voir tome I, p. 494.

e) *Liber de Unione* (voir note suivante), avec un autre opuscule en appendice sur le même sujet.

[4] Edit. A. VASCHALDE, Paris, 1915 *(Scriptores Syri)*. Voir sur ce traité la longue étude signalée plus haut de V. Grumel.

[5] Voir J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, III, p. 58-60. V. GRUMEL, *op. cit.*

exactement ce que nous appelons *deux personnes* [1] : " Son unique personne n'est qu'un être moral, ne supprimant pas, mais supposant, au contraire, et abritant la dualité ontologique foncière des deux éléments qui constituent le Christ.... Toujours ces natures se présentent comme deux existants parfaits, jouissant *a pari* de leur indépendance ontologique. Il s'agit continuellement de deux sujets d'attribution" [2]. Babaï n'a guère fait que transposer en langage orthodoxe et catholique, à la manière de Nestorius dans le *Livre d'Héraclide*, l'erreur foncière de son Eglise [3] et elle n'en devenait ainsi que plus dangereuse. Cette doctrine, codifiée dans les conciles nationaux, n'a plus guère varié depuis le VIIe siècle.

Un document de toute première valeur, publié à notre époque, nous renseigne avec grande précision sur cette action synodale de l'Eglise nestorienne ; c'est le **Synodicon orientale** [4], recueil (fait au IXe siècle sans doute) des actes de treize synodes, nestoriens pour la plupart [5], dont les plus importants sont ceux de l'époque où nous sommes arrivés. Cette collection est très précieuse par les renseignements fournis sur l'histoire de la discipline ecclésiastique en cette lointaine chrétienté ; elle fixe de nombreux points de la chronologie patriarcale et de l'histoire religieuse, mais elle permet surtout de suivre le développement et les modifications successives de la doctrine nestorienne, par l'examen des professions de foi placées en tête de la plupart des synodes. — L'Eglise nestorienne ainsi isolée de la catholicité ne représente qu'une fraction de la population chrétienne de Syrie. Une autre partie, plus étendue encore, sera aussi arrachée au catholicisme, par l'hérésie monophysite. Voir chapitre suivant.

---

[1] Babaï distingue la nature abstraite *(kiânâ)* ; la substance concrète et individuelle, qu'il identifie avec l'hypostase, dite *qnoumâ* ; la " propriété " singulière qui fait de l'hypostase une personne distincte *(parsopâ)*. Cette propriété paraît bien n'être qu'un ensemble de caractères accidentels.

[2] V. GRUMEL, *op. cit.*, 1924, p. 273-274.

[3] D'ailleurs son erreur n'est pas seulement dans la solution donnée au problème christologique ; elle est dans la façon même dont le problème est posé, comme l'observe avec raison le P. Grumel. *Ibid.* Accentuant toutes les tendances antiochiennes, les nestoriens posent d'abord nettement deux êtres ontologiquement distincts, et cherchent ensuite à montrer comment ils peuvent former un seul Christ.

[4] *Synodicon Orientale* ou *Recueil de synodes nestoriens*, publié, traduit et annoté par J. B. CHABOT, Paris, 1902. Voir sur ce travail, J. FORGET, dans *Rev. Hist. eccl.*, 1904 (t. V), p. 91-96. — H. LECLERCQ, *Hist. des conciles*, II, 1271-1301.

[5] Les trois premiers sont antérieurs, ceux des patriarches Isaac, en 410, Yahbalaha I, en 420, Dadjesu, en 424 (plutôt qu'en 430, comme le pensait Duval). Voir t. I, p. 375.

CHAPITRE V.

Le monophysisme.

Bibliographie spéciale :

A. Michel, *Hypostatique* (*Union*), dans *Dict. théol.*, col. 477-487 ; — M. Jugie, *Eutychès et Eutychianisme*, dans *Dict. théol.*, col. 1582-1609 ; *Gaianite* (*controverse*), col. 1002-1023. — J. Bois, *Chalcédoine* (*conc. de*), col. 2190-2210. — S. Salaville, *Hénotique* dans *Dict. théol.*, col. 2153-2178, et dans *Echos d'Orient*, 1918-1920. — J. Lebon, *Le monophysisme sévérien* (thèse), Louvain, 1909 ; *La christologie de Timothée Ælure*, dans *Rev. Hist. Eccl.*, 1908 (t. IX), p. 677-702. — R. Draguet, *Julien d'Halicarnasse* (thèse), Louvain, 1924 ; *Julien d'Halic.* dans *Dict. théol.*, col. 1931-1940. — G. Voisin, *L'apollinarisme* (thèse), Louvain, 1901. — F. Nau, *Dans quelle mesure les Jacobites sont-ils monophysites?* dans *Rev. Or. chrét.*, 1905 (t. X), p. 113-134. — J. Tixeront, *Hist. Dogm.*, III, p. 80-129. Voir aussi J. Pargoire, *L'Eglise byzantine*, p. 23 sq. — Hefele-Leclercq, *Hist. des conciles*, t. II, 499-951. — Mgr L. Duchesne, *L'Eglise au VIe siècle*, Paris, 1925.

I. — ORIGINES DU MONOPHYSISME. — EUTYCHÈS.

La nécessité de combattre Nestorius avait amené **saint Cyrille** à employer des formules qui mettaient en évidence le caractère réel, physique de l'union des deux natures en Jésus-Christ ; ces formules, cependant, étaient dangereuses, spécialement μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη. Elles pouvaient facilement se prêter à une interprétation fausse, soit de la part des ignorants (ce fut le cas d'*Eutychès*), soit de la part d'hommes sans scrupules, plus préoccupés de leurs intérêts que de la vérité (ce fut le cas de *Dioscore*, le successeur de Cyrille) [1].

Eutychès, né vers 378, depuis l'âge de 30 ans (408) archimandrite d'un grand couvent de 300 moines à Constantinople, avait été, après le concile d'Ephèse, un ardent adversaire des nestoriens. En 441, il devint tout-puissant à Byzance, par l'arrivée au pouvoir de son filleul, l'eunuque Chrysaphe ; il usa de cette influence avec vigueur contre tout ce qui était suspect de nestorianisme. Malheureusement c'était " un esprit obtus, sans pénétration et sans souplesse, dépourvu de solide culture théologique ", que saint Léon

[1] Voir plus loin, p. 62.

devait trouver *imprudens et nimis imperitus* [1]. Il s'attacha aux formules cyrilliennes sans les comprendre, tenant à la lettre plus qu'à l'esprit, et traitant d'hérétique quiconque n'observait pas le même littéralisme. Il y eut des protestations. Le patriarche d'Antioche le dénonça à l'empereur en 448, sans succès, mais en novembre de la même année l'évêque Eusèbe de Dorylée porta contre lui un véritable acte d'accusation devant l'évêque de Constantinople, Flavien, et devant le synode permanent (conseil d'évêques séjournant habituellement à Constantinople). Eutychès fut invité à comparaître. Le vieux moine (il avait 70 ans) ne s'exécuta qu'à la troisième sommation. L'interrogatoire serré qu'il subit peut se ramener à deux questions : 1) Le Christ nous était-il consubstantiel? Eutychès répondit : *non.* — 2) Y avait-il en lui deux natures? — Réponse : Il y en avait deux avant l'Incarnation, mais une seule après [2]. Il affirma que telle était la doctrine des Pères et refusa de la condamner. Il fut excommunié, déposé, interdit, sentence sévère peut-être contre un vieillard dont le plus grand tort était l'ignorance et l'entêtement, mais qu'explique la crainte de contamination, crainte fondée sur les tentatives de propagande du condamné. Du reste, Eutychès refusa d'accepter la sentence portée contre lui. Il écrivit notamment au Pape et à saint Pierre Chrysologue [3]. Dioscore d'Alexandrie le prit immédiatement sous sa protection et l'empereur, circonvenu par Chrysaphe, convoqua un nouveau concile à Ephèse.

On a beaucoup écrit sur **la pensée personnelle d'Eutychès,** trop sans doute, car il ne paraît pas en avoir eu une bien arrêtée [4]. On lui a cependant attribué presque toutes les formes du monophysisme strict (d'où le nom *d'eutychianisme* habituellement donné à cette forme radicale de l'hérésie condamnée à Chalcédoine). D'autres auteurs, par contre, tendent à l'exempter presque de toute erreur proprement dite, incriminant avant tout ses formules et arguant de son ignorance. En fait, cependant, cette ignorance très réelle ne l'excuse pas de nier, après avoir employé la formule cyrillienne " une nature ", que le Christ nous soit consubstantiel, car nier ceci c'est laisser entendre qu'on enlève réellement quelque chose à l'humanité du Christ, et par là donner prise à un véritable monophysisme lequel, d'ailleurs, se présentera sous les formes les plus diverses.

[1] *Epist.* XXVIII, c. 1. — [2] MANSI, *Concil.*, VI, 741.
[3] Voir plus loin, p. 150. — [4] Voir M. JUGIE, *Eutychès*, *l. c.* col. 1589-1595.

II. — CONDAMNATION DU MONOPHYSISME.

Le pape était alors *saint Léon le Grand :* " Homme de gouvernement et tête bien équilibrée, dit Tixeront [1], il voulait avant tout des formules simples et le silence sur les questions insolubles ". Le cas d'Eutychès devait lui déplaire au premier abord. Il s'informa auprès de Flavien. Le concile ayant été convoqué par l'empereur, il l'accepta, mais il prit soin de définir la foi catholique dans une *Instruction dogmatique* très développée adressée à Flavien [2], et qu'il confia, avec d'autres lettres, aux légats partant pour Ephèse. Cette lettre connue sous le nom de **Tome à Flavien** est " un document dogmatique de premier ordre [3]. Le souffle théologique y est cependant beaucoup plus faible que dans les œuvres de saint Cyrille, et la spéculation proprement dite n'y occupe aucune place. Saint Léon ne veut ni discuter ni démontrer : *il prononce et il juge.* Il reproduit simplement la doctrine de Tertullien et de saint Augustin, celle des Orientaux dans ce qu'elle a de correct; mais il l'expose avec une netteté et une vigueur remarquables, et surtout dans un style dont on avait, en Occident, perdu le secret " [4]. Toute sa doctrine se résume dans la formule qui a fini par prévaloir : *une personne* et *deux natures;* le Christ est une personne unique, possédant deux natures.

Dioscore, le patriarche d'Alexandrie depuis 444, celui qui allait, par ordre de la Cour, présider le **nouveau concile d'Ephèse** (449), se présentait en défenseur de la foi et des formules de saint Cyrille, mais il était avant tout préoccupé d'abaisser, une fois de plus, ce siège de Constantinople, qui, depuis 381, prétendait avoir le pas sur le sien, en Orient. Avec l'appui des troupes impériales et d'une bande de moines fanatiques armés de bâtons, il imposa ses volontés à une assemblée de 135 évêques terrorisés. Sans tenir aucun compte des instructions pontificales, le 8 août, il réhabilita Eutychès, et le 22, déposa plusieurs évêques : Eusèbe de Dorylée, Théodoret, Ibas, Domnus d'Antioche, Flavien surtout, qui mourut trois jours après des blessures qu'il reçut.

---

[1] *Hist. Dogm.*, III, p. 80. — [2] Voir plus loin. p. 125.

[3] " La lettre à Flavien est devenue une constitution dogmatique revêtue de toute la majesté du magistère papal. Il suffit cependant de la lire objectivement pour se rendre compte que dans sa teneur elle n'a pas les caractéristiques d'une définition *ex cathedra* ". P. BATIFFOL, *S. Léon*, *Dict. théol.*, col. 251. Ainsi est vidée la question jadis " si interminablement débattue entre théologiens, de savoir comment une définition *ex cathedra* a pu être examinée et confirmée par un concile œcuménique ". *Ibid.*, col. 252.

[4] J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, III, p. 86.

Les légats ne purent que s'enfuir [1], emportant les lettres d'appel des victimes de cette assemblée que saint Léon (*Ep.* 95) qualifia de **Brigandage d'Ephèse** *(latrocinium ephesinum)* [2] : ce nom lui est resté. Les décisions, quelque iniques qu'elles fussent, furent maintenues par Théodose II [3] jusqu'à sa mort (450).

Le nouvel empereur *Marcien* (450-457) était sincèrement catholique. Aussitôt tout changea. *Anatole*, successeur de Flavien, accepta sans plus tarder la lettre dogmatique de saint Léon. L'empereur désirant convoquer en Orient, un nouveau concile, le pape y consentit. Le concile se tint à **Chalcédoine** (Oct. 451) et compta de 500 à 600 membres. Les légats du pape eurent la présidence effective, saint Léon l'ayant formellement exigé [4]. On s'y occupa en dehors de la *foi*, des questions de *personne* posées par le Brigandage d'Ephèse et de divers points de *discipline*.

La foi fut définie de la manière habituelle, par la lecture et l'approbation solennelle de divers documents qui l'exposaient : symbole de Nicée, symbole *dit* de Constantinople (381), lettre IVe de saint Cyrille à Nestorius, formule d'union de 433 et lettre dogmatique de saint Léon. Le légat présenta le pape comme *l'archevêque de toutes les Eglises* [5]. La lettre du pape, acclamée par l'ensemble du concile, ayant donné lieu à quelques difficultés, fut expliquée dans des conférences privées aux évêques hésitants et enfin approuvée par eux

[1] Les trois légats (l'évêque Jules, le prêtre Renatus, le diacre Hilarus) auraient dû protester et partir à la première session, mais ignorant le grec, ils n'avaient pu se rendre compte de la gravité des décisions prises, quoique le refus de leur laisser lire les lettres du pape eût dû les éclairer assez sur les desseins de Dioscore. Quand, dès la première séance, Flavien, mis en cause par Dioscore, protesta (παραιτοῦμαί σε, je te récuse), le diacre Hilaire s'écria aussi : *Contradicitur.* C'est lui qui porta à Rome, en s'échappant d'Ephèse, après le 22 août, la **lettre d'appel** de Flavien (*libellus appellationis*, retrouvé en 1882 par Amelli, *S. Leone M. e l'Oriente*). Cf. MOMMSEN, *Neues Arch.*, 1889 (XI), p. 362-364. Eusèbe de Dorylée en appelle aussi au pape par une lettre (Cf. *ibid.*, 364-367) plus explicite encore sur la foi du catholicisme grec dans le Siège apostolique. La lettre de Théodoret à saint Léon (voir ci-dessus, p. 45) est aussi une véritable lettre d'appel, malgré le ton général qui l'a fait " soupçonner de vouloir capter la bienveillance de Rome par un langage fait pour plaire à Rome ". Voir sur ces trois lettres P. BATIFFOL, *Le siège apostolique*, p. 513-519, et P. BERNARDAKIS, *Les appels au Pape...*, dans *Echos d'Orient*, 1903 (VI), p. 39-42.

[2] Voir P. MARTIN, *Les actes du brigandage d'Ephèse*, Paris, 1876.

[3] Théodose II était absolument dépourvu de volonté et Pulchérie sa sœur était sans influence sur lui depuis l'arrivée au pouvoir de l'eunuque Chrysaphe (441). C'est celui-ci qui, avec Dioscore, mena toute cette intrigue. Aussitôt après la mort de Théodose, Pulchérie, prenant le pouvoir, le fit condamner à mort. L'impératrice Eudoxie vivait dans la retraite, à Jérusalem.

[4] Voir plus loin, p. 125.

[5] Πασῶν τῶν ἐκκλησιων ἀρχιεπίσκοπος. MANSI, VII, p. 9-10.

sans réserve. Ce document, qui a une autorité pleine et définitive, n'est cependant pas le formulaire officiel de foi du concile. L'empereur sans doute ayant demandé un texte dont l'acceptation par écrit lui permît de reconnaître les évêques catholiques, on en rédigea un, qui sans offrir " l'ampleur d'exposé de la lettre du Pape... coupait court à toute ambiguïté et donnait satisfaction aux légats, qui, d'ailleurs, avaient concouru à sa rédaction [1] ". Le dogme controversé y était exprimé en ces termes : " *Un seul et même Christ*, Fils, Seigneur, Fils unique, *en deux natures* (ἐν δύο φύσεσιν) [2], sans mélange, sans transformation, sans division, sans séparation " [3]. Le texte fut accepté par acclamation et signé par la majorité des évêques présents (355 signatures).

La **question de personnes** fut réglée en même temps que celle de la foi. *Dioscore* fut déposé pour divers motifs d'ordre disciplinaire, spécialement pour sa conduite à Ephèse, mais ses compagnons au " Brigandage " furent épargnés. Les victimes en furent réhabilitées ; *Théodoret* et *Ibas* acceptèrent d'anathématiser Nestorius. La lettre d'Ibas à Maris fut reconnue orthodoxe par quelques Pères, notamment par les légats, mais non par l'ensemble du Concile : la condamnation de 553 [4] ne contredira pas une décision conciliaire de 451 [5].

Parmi les **décisions disciplinaires** qui furent adoptées dans les dernières sessions du concile, signalons le fameux canon 28 : à la primauté honorifique reconnue à l'évêque de Constantinople par le Concile de 381 (can. 3) il ajoutait une *autorité patriarcale effective* sur l'Asie Mineure et la Thrace [6]. Saint Léon refusa d'approuver ce texte usurpateur, qui ne fut reconnu par Rome qu'au XIIIe siècle. Les patriarches d'Alexandrie et d'Antioche trouvèrent dans le canon 28 un motif de plus de rejeter le concile de Chalcédoine.

Cette grande assemblée n'amena pas **la pacification religieuse de l'Orient** que l'on avait espérée. Ses décisions doctrinales surtout furent incriminées. Elles étaient cependant

---

[1] J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, III, p. 95-96.

[2] Les légats firent repousser le formulaire présenté d'abord, qui employait une formule équivoque (*ex duabus naturis*, ἐκ δύο φύσεων) qu'acceptaient les monophysites, l'entendant des deux éléments pris *en dehors* de l'union.

[3] MANSI, VII, 115 sq. Cf. DENZINGER-B., *Enchiridion symbolorum*, n. 148.

[4] Voir plus loin, p. 84.

[5] D'ailleurs, la différence des points de vue expliquerait la différence d'attitude des deux conciles. En 451, il s'agissait surtout de la *personne* d'Ibas, et l'on ne recherchait dans la lettre qu'une affirmation expresse d'hérésie, qui eût pu empêcher la réhabilitation. En 553, on examina la *lettre* pour elle-même et l'on y releva non seulement les erreurs formelles, mais les tendances dangereuses, trop réelles, comme les faits l'avaient montré.

[6] Voir tome I, p. 295.

nécessaires et opportunes. Le nestorianisme avait été justement condamné à Ephèse, mais l'interprétation rigide donnée par trop de ses amis aux formules de saint Cyrille tendait à détruire maintenant, au lieu de l'unité de personne, l'intégrité humaine du Christ. Sans être un compromis, la formule de saint Léon tenait le milieu entre les deux tendances, et elle rallia dans les deux camps les esprits modérés qui se préoccupaient surtout de vérité : pendant des siècles l'*orthodoxie* orientale s'en réclama et son influence fut à la longue des plus heureuses. Mais les esprits étaient alors trop échauffés pour qu'une pacification générale s'en suivît : des querelles locales et des rivalités de personnes, compliquées d'aspirations politiques, envenimèrent un conflit qui n'aurait pas dû sortir du domaine spirituel.

Les **nestoriens** virent surtout dans le concile de Chalcédoine une réhabilitation des défenseurs de Nestorius, sinon de Nestorius lui-même, et un encouragement à maintenir leur doctrine. De leur côté, les **partisans rigides de saint Cyrille,** trompés, soit par ces cris de triomphe des condamnés de 431, soit par une intelligence étroite des formules alexandrines, crurent voir dans les décisions de Chalcédoine un abandon de la doctrine d'Ephèse, et ils se présentèrent tous avec des théories fort diverses, mais avec une conviction égale, en défenseurs du *monophysisme.*

C'est de celui-ci que nous devons nous occuper en ce moment, avant d'exposer l'œuvre des théologiens catholiques qui s'appliquèrent à dissiper les malentendus et montrèrent l'accord d'Ephèse et de Chalcédoine.

III. — LES VARIÉTÉS DU MONOPHYSISME.

Tous les monophysites étaient d'accord pour combattre le nestorianisme et la doctrine catholique formulée à Chalcédoine; mais la plus grande désunion régnait entre eux quand ils essayaient d'exprimer leur propre doctrine. Aussi leur système se présente-t-il sous les *formes* les plus variées, bien que leurs partisans n'aient pas toujours constitué des sectes proprement dites, séparées des autres. Nous les grouperons en deux classes principales : le monophysisme *strict* et le monophysisme *mitigé.*

A) Le monophysisme strict [1].

Le monophysisme *strict* est celui qui, prenant à la lettre le mot φύσις *(nature)*, enseigne qu'il y a véritablement dans le Christ *unité de nature*, au sens propre des termes, à la différence du monophysisme *mitigé* qui tempère beaucoup cette doctrine, dans la pensée sinon dans les termes, et n'y aboutit d'ailleurs que par une voie détournée, beaucoup plus politique que théologique. La forme radicale du monophysisme est aussi appelée *eutychianisme*, bien qu'il soit difficile de savoir quelle était la vraie pensée d'Eutychès [2]. Cette erreur se présente à nous sous quatre formes principales et plusieurs formes secondaires, plus ou moins dérivées de celles-là [3].

1° **Formes principales.** Il y en a quatre, se rattachant l'une à l'humanité, l'autre à la divinité, et les deux autres à l'union de ces deux éléments.

a) Certains monophysites enseignaient l'*absorption de l'humanité* par la divinité qui seule subsiste, comme la goutte de miel est absorbée par l'eau de la mer qui la dissout [4]. Ces hérétiques devaient logiquement attribuer la souffrance à la nature divine, c'est-à-dire être **théopaschites** rigides, car ce mot est souvent employé pour désigner, au sens large, tous les monophysites, à cause de la formule *qui crucifixus es pro nobis* [5] ajoutée par eux au Trisagion.

b) D'autres ont enseigné l'*évanouissement du Verbe* dans l'humanité [6], d'après le mot de saint Paul : *Exinanivit semetipsum*, traduisant ἐκένωσεν ἑαυτόν de l'original : on a la doctrine dite de **la Kénose** [7]. Ces théories ont été attribuées à Eutychès, à des apollinaristes [8].

c) La forme classique du monophysisme est celle qui admet dans le Christ, le *mélange de la divinité et de l'humanité*, **mélange** dont le résultat est un composé divino-humain, une nature théandrique : dans le Christ, il n'existe qu'une seule essence, une seule propriété. Le plus connu des représentants de ce système est Sergius le Grammairien, que Sévère d'Antioche combattit au VIe siècle.

---

[1] On dit aussi monophysisme *réel*, par opposition à monophysisme *verbal*, mais ces expressions ne doivent pas laisser entendre que seuls les partisans du premier étaient dans l'erreur et que les autres étaient orthodoxes de tout point.

[2] Voir ci-dessus, p. 52.

[3] Nous les indiquerons dans un ordre logique plutôt que dans l'ordre historique d'origine, trop peu établi. Voir M. JUGIE, *Eutychès*, *op. cit.*, col. 1601, sq.

[4] D'après Théodoret, *Eranistes*, *P. G.*, **83**, 153.

[5] Cette formule a été d'ailleurs admise aussi par des catholiques, en un sens très orthodoxe, avec quelques modifications parfois.

[6] D'autres disent "condensation du Verbe en chair", expression aussi extravagante que l'autre.

[7] Doctrine faussement attribuée à S. Hilaire. Cf. t. I, p. 352.

[8] D'après Marius Mercator.

d) La forme la plus subtile du monophysisme strict est celle qui enseigne **la composition** en un tout naturel, *sans mélange*, de l'humanité et de la divinité, comme deux substances incomplètes, l'âme et le corps, s'unissent pour former l'homme, substance nouvelle complète, mais dans l'incarnation, le composé théandrique suppose que les deux éléments sont et restent complets. Cette doctrine, dérivée de l'apollinarisme [1], a été longtemps attribuée, non sans apparence de raison, aux principaux représentants du monophysisme mitigé, notamment aux sévériens [2]; néanmoins cette attribution est fausse, on le verra plus loin.

2° Formes dérivées [3].

Signalons les sectes les plus connues.

a) Les **actistètes** enseignaient que le corps du Christ était " incréé " comme sa divinité.

b) Les **phantasiastes** prétendaient qu'il n'avait qu'un corps " apparent " : c'est le pur docétisme.

c) Les **aphthartodocètes** voulaient que ce corps fût " incorruptible " et impassible, en fait comme en droit. Voir Julien d'Halicarnasse [4].

d) Les **niobites** (partisans d'Etienne Niobé) soutenaient que dans l'union il était impossible de distinguer le divin de l'humain dans le Christ.

e) Les **agnoètes** [5] maintenaient avec raison les faiblesses naturelles de l'humanité dans le Christ, mais ils les exagéraient en lui refusant, au moins sur plusieurs points, une connaissance supérieure à la connaissance commune.

f) Quant aux **acéphales** [6], c'étaient les monophysites exaltés qui refusèrent d'accepter l'Hénotique et se trouvèrent ainsi séparés de la communion de tous les patriarches; c'est en ce sens uniquement qu'ils étaient " sans chefs ", car ils avaient des évêques avec eux.

B) Le monophysisme mitigé.

Cette forme large du monophysisme est celle de la portion la plus influente et la plus intelligente des adversaires de Chalcédoine. La plupart des patriarches du parti et ses grands théoriciens professaient une doctrine moins rigide que celle des sectes désignées plus haut, doctrine qui paraît souvent n'avoir de monophysite que le nom. Ils prétendaient s'en tenir aux formules de saint Cyrille et reproduire sa doctrine. Ils n'en furent que plus dangereux. En fait, ils n'évitèrent pas l'hérésie non seulement par leur révolte, contre le magistère

[1] L'apollinarisme proprement dit tronquait l'humanité du Christ. Cf. t. I, p. 439.
[2] Voir M. JUGIE, *op. cit.*, col. 1601, 1607.
[3] Voir J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, III, p. 112-129.
[4] Voir plus loin, p. 63 sq.
[5] Voir A. VACANT, *Agnoètes*, dans *Dict. théol.*, col. 586-596. Voir surtout J. LEBRETON, *Les origines du dogme de la Trinité*, Paris, 1910, p. 458-463.
[6] Voir S. VAILHÉ, *Acéphales*, dans *Dict. Hist.*, col. 282-288.

solennel de l'Eglise, mais par leur obstination à combattre les formules catholiques définies à Chalcédoine et dont ils auraient dû accepter la légitimité, si vraiment leur propre doctrine était à l'abri de tout reproche, comme saint Cyrille accepta les formules antiochiennes en 433, tout en continuant à parler sa propre langue. D'ailleurs, beaucoup d'entre eux furent les complices et les protecteurs de monophysites rigides, tel Dioscore vis-à-vis d'Eutychès ; tous eurent tendance à diminuer la nature humaine [1], et par leur fol entêtement à défendre comme seules orthodoxes des formules dont le danger était évident, (l'abus qu'en faisaient les plus zélés de leurs partisans le prouvait assez), ils furent de vrais propagateurs de l'hérésie, montrant ainsi à tous que leur sens propre leur tenait plus à cœur que le souci de l'orthodoxie.

IV. — LE MONOPHYSISME A CONSTANTINOPLE.

La doctrine définie à Chalcédoine avait obtenu le patronage de l'empereur *Marcien* (450-457); cet appui lui fut continué par *Léon I* (457-474), et aussi, pendant longtemps du moins, par l'empereur **Zénon** (474-491). L'intrus **Basilisque** (476-477), par réaction contre la politique de l'empereur qu'il détrônait, se posa en protecteur des monophysites : son **Encyclique** (476) [2] était un véritable décret dogmatique, condamnant le concile de Chalcédoine; il dut plus tard la retirer [3] devant l'opposition que soutint le peuple catholique sous l'inspiration des moines. Le retour de Zénon rendit à la foi de Chalcédoine l'appui officiel du pouvoir, jusqu'au jour où cet empereur jugea plus conforme à ses intérêts d'adopter une autre politique.

En 482, en effet, Zénon publia un édit soi-disant *d'union* (Ἑνωτικόν, **Hénotique**) [4], en vue de se concilier surtout les adversaires du concile de Chalcédoine, dans le sens de la Contre-Encyclique de Basilisque. " On y anathématise Nestorius et Eutychès, on y affirme l'humanité et la divinité de

[1] Au moins par prétérition, en des cas où le silence n'était plus admissible, par exemple, sur cette question des natures envisagées comme telles. On en venait d'ailleurs à ne voir plus qu'une " énergie " dans le Christ, ce qui devait, comme il advint plus tard, engendrer le monothélisme. Voir p. 293.

[2] EVAGRE, *Hist. Eccl.*, III, 4 ; *P. G.*, **86** (2), 2600 sq.

[3] Par la *Contre-Encyclique* (477) qui condamnait à la fois Nestorius et Eutychès.

[4] EVAGRE, *Hist. Eccl.*, III, 14.

Jésus-Christ, mais on y évite le mot *un* et les termes *deux natures;* en outre, une incidente malheureuse condamne " quiconque a pensé autrement, soit *à Chalcédoine*, soit ailleurs ". Ainsi le concile de Chalcédoine se trouvait lui-même indirectement condamné par l'Hénotique; l'on y déclarait, du reste, que la règle de foi comprenait seulement le symbole de Nicée avec l'addition qu'y avait faite le concile de Constantinople, les douze anathématismes de saint Cyrille et les décisions d'Ephèse " [1]. On le voit, l'Hénotique ne contenait rien d'expressément hétérodoxe [2], mais il était l'abandon du concile de Chalcédoine, abandon très dangereux dans l'état présent des esprits, encore aggravé par une allusion fort tendancieuse.

Le véritable inspirateur de ce document était **Acace** [3], patriarche de Constantinople de 471 à 489, qui agissait d'ailleurs ici en plein accord avec Pierre Monge d'Alexandrie, un adversaire décidé du concile de Chalcédoine. Acace, sous Basilisque, avait énergiquement mais non sans hésitation, pris la défense de la foi de Chalcédoine, entraîné presque malgré lui par l'opposition courageuse du peuple catholique de Constantinople, et sans doute aussi pour ne pas abandonner le concile auquel son siège était redevable de ses droits patriarcaux [4]. Dans une lettre écrite à la même époque au patriarche monophysite d'Antioche, Pierre le Foulon [5], il se prononça nettement contre lui et contre ses innovations liturgiques. Après le retour de Zénon au pouvoir, il fit encore condamner par Rome ce Pierre le Foulon et Pierre Monge d'Alexandrie (478) [6]. Cependant lui-même, après avoir obtenu de l'empereur la confirmation officielle du 28e canon de Chalcédoine, se tourna peu à peu vers ces mêmes monophysites, cherchant à se subordonner de fait les deux grands sièges de l'Orient, Antioche et Alexandrie ; il désirait, d'autre part, se soustraire à l'autorité de Rome, qui continuait à refuser son approbation au canon 28 et dont la surveillance effective paraissait insupportable au nouveau patriarche, fier des titres de son Eglise, si nouveaux et si peu établis qu'ils fussent encore. Lorsque Pierre Monge, en 482, fut de nouveau porté par la faction monophysite sur le siège d'Alexandrie et qu'il proposa à Constantinople un accord assez large entre les deux partis, catholique et monophysite, Acace était préparé à l'accueillir et

[1] S. SALAVILLE, *Hénotique*, dans *Dict. théol.*, col. 2153.

[2] C'est l'opinion généralement admise par les historiens récents, depuis Noël Alexandre (*Hist. Eccl.*, sæc. V, c. III, a. 19), contre Baronius (*Ann. Eccl.*, a. 482).

[3] Voir M. JUGIE, *Acace*, dans *Dict. Hist.*, col. 244-248.

[4] De fait, le patriarche d'Alexandrie, soutenu par Basilisque, essaya d'annuler le 28e canon de Chalcédoine en rendant à l'Eglise d'Ephèse, dans un concile tenu à Ephèse même (477), ses droits d'exarchat, supprimés en 451, au profit de Byzance.

[5] MANSI, *Ampl. coll. conc.*, VII, 1121-1124.

[6] Il reste encore une lettre écrite alors par Acace au pape Simplice (*P. L.*, 58, 46-47) et dans laquelle il manifeste quelque impatience, à l'occasion des exhortations que Rome lui adresse.

il fit porter par l'empereur l'édit connu sous le nom d'*Hénotique*, qui fut aussitôt signé par lui et par Pierre Monge [1]. Les évêques qui refusèrent de l'accepter furent chassés de leurs sièges.

Le pape saint Simplice (468-483) protesta d'abord et son successeur saint Félix III (483-492) agit avec décision. Quoique les légats qu'il envoya à Constantinople se fussent laissé effrayer par les violences et corrompre par les présents, il ne fut pas trompé : il porta contre Acace une sentence d'excommunication et de déposition fondée sur l'usurpation anticanonique des droits des autres sièges et la faveur accordée aux hérétiques. L'opposition à Constantinople fut sérieusement conduite par les moines, surtout les acémètes [2] ; mais Acace entra dans les voies de la révolte ouverte. Il raya le nom du pape des diptyques, entraînant ainsi tout l'Orient dans un schisme, le *schisme d'Acace*, qui dura 35 ans. Cette crise permit à l'hérésie monophysite de se développer assez librement ; cependant elle est d'abord et avant tout un schisme, le premier fruit de l'exaltation du siège de Constantinople au rang de patriarcat. Ainsi, à Byzance, trente ans après la création de cette dignité, l'on tendait à se séparer de Rome, sinon à la supplanter. Mais cette tentative, qui réussit au XIe siècle, était prématurée au Ve. Imposée par la voix du peuple et la force de la tradition [3], l'union fut enfin rétablie au VIe siècle et pour longtemps encore, malgré des crises diverses [4].

C'est en 518 que l'empereur Justin (518-527), orthodoxe sincère, se mit d'accord avec le pape saint Hormisdas (514-523) pour rendre la paix à l'Église. Les évêques monophysites durent quitter leur siège et des orthodoxes les remplacèrent, notamment à Antioche. Le patriarche de Constantinople, Jean II, était favorable à l'union. A son exemple, tout l'épiscopat orthodoxe oriental accepta de signer la célèbre **formule d'Hormisdas** [5] qui affirme avec tant de clarté les *privilèges du siège de Rome* [6]. Le *fondement* de ces privilèges est indiqué tout d'abord : il est double : la

[1] La 3e lettre conservée d'Acace, adressée à Pierre Monge (dans Zacharie le Rhéteur, éd. Ahrens-Krueger, p. 82-84), félicite Monge de cette souscription. — Les trois lettres signalées sont tout ce qui nous reste de la correspondance volumineuse d'Acace. — La correspondance Acace-Monge, publiée d'après un manuscrit copte par Révillout (*Rev. Quest. hist.*, 1877, p. 103-119), est apocryphe.

[2] C'est un acémète qui notifia au patriarche son excommunication en attachant la sentence papale à son pallium. Ce moine en fut puni de mort. Sur les Acémètes voir plus loin, p. 71.

[3] Voir THÉOPHANE, an. 510. Pendant la durée du schisme, plusieurs patriarches avaient essayé, en vain, de se réconcilier avec Rome. Voir S. SALAVILLE, *op. cit.*, col. 2170 sq.

[4] Les séparations qui suivirent le schisme d'Acace eurent pour cause l'hérésie proprement dite plus que l'esprit de schisme lui-même.

[5] Texte dans DENZINGER-B., *Enchiridion*, n. 171-172.

[6] Le patriarche dans un prologue très respectueux à l'égard du pape affirmait que les Églises de l'ancienne et la nouvelle Rome n'en faisaient plus qu'une. MANSI, *Conc.*, VIII, 451. L'ensemble du document et l'histoire du VIe siècle montrent dans quel sens il faut entendre cette formule équivoque.

parole du Christ et la perpétuelle orthodoxie romaine : " Et quia non potest D. N. Jesu Christi prætermitti sententia dicentis : tu es Petrus, etc. Hæc quæ dicta sunt, rerum probantur effectibus, quia in Sede Apostolica citra maculam semper est catholica servata religio ". — Deux *obligations particulières* y sont indiquées ensuite : 1) celle de suivre en tout les prescriptions de Rome : " Sequentes in omnibus apostolicam sedem et prædicantes ejus omnia constituta "; 2) celle de rester unis à Rome pour rester dans la communion catholique, car on devait rayer des diptyques les noms de ceux qu'on appelait " sequestratos a communione Ecclesiæ catholicæ, id est non consentientes sedi apostolicæ ". Il s'agissait de Nestorius, Eutychès, Dioscore, Timothée Ælure, Pierre Monge, Acace et Pierre le Foulon nommément désignés par le pape. C'est cette formule, dit excellemment le P. Salaville, qui constitue " le véritable *Hénotique* orthodoxe " [1]. En même temps que l'union était rétablie à Constantinople, le danger d'hérésie en était pour longtemps écarté.

V. — LE MONOPHYSISME A ALEXANDRIE.

Le monophysisme, se donnant comme l'héritier de la pensée de saint Cyrille, s'implanta en Egypte plus fortement que partout ailleurs et finit par séparer complètement cette chrétienté de l'Eglise catholique. Enumérons les principaux représentants de cette hérésie, bien qu'il subsiste peu de chose de leurs écrits.

1. **Dioscore** [2], successeur de saint Cyrille en 444, célèbre par le *Brigandage d'Ephèse*, 449, déposé à Chalcédoine en 451, mort en exil à Gangres, en 454, n'a laissé que des fragments de lettres, et peut-être, sous une forme retouchée, six canons ou anathèmes contre le concile de Chalcédoine dont s'inspirèrent plus tard les monophysites dans leur résistance aux catholiques. Sans adopter toutes les idées d'Eutychès, il le défendit et il est responsable des progrès de l'hérésie.

2. **Timothée Ælure** [3] (Αἴλουρος, le Chat), ordonné prêtre par saint Cyrille, compagnon de Dioscore au pseudo-concile d'Ephèse, fut nommé patriarche d'Alexandrie par les monophysites en 457, tandis que Protérius, l'évêque catholique, était massacré. Chassé d'Alexandrie par l'empereur Léon, il fut exilé à Gangres, où Dioscore était mort, puis

[1] *Op. cit.*, col. 2175.

[2] J. Lebon, *op. cit.*, p. 84-93. Sur l'ensemble de la vie de Dioscore, voir G. Bareille, *Dioscore*, dans *Dict. théol.*, col. 1369-1375.

[3] Voir J. Lebon, *La christologie de Tim. Ælure*, dans *Rev. Hist. Eccl.*, 1908, p. 677-702; et *Le monoph. sévérien*, p. 93-111.

à Chersonèse. Il en fut rappelé par Basilisque en 476, rétablit en passant l'exarchat d'Ephèse (477) et bientôt rentra à Alexandrie, où il mourut au cours de cette même année. — Il a laissé quelques écrits importants pour la connaissance de sa doctrine : 1. Une *Réfutation du synode de Chalcédoine et du Tome de Léon* (antérieure à l'exil); 2. *Contre ceux qui disent : deux natures* (écrit pendant l'exil); vaste recueil de textes patristiques [1] soi-disant contraires à la doctrine catholique, et groupés systématiquement pour combattre celle-ci; 3. un *Livre de récits* ou sorte d'histoire ecclésiastique, à tendance anti-nestorienne; 4. enfin, quelques *lettres*, dont l'une adressée à l'Eglise de Constantinople, une autre à celle d'Alexandrie, une autre à toute l'Egypte. — Sa doctrine christologique était le monophysisme mitigé dont il a été question ci-dessus [2]. Mais sans vouloir se prononcer sur sa bonne foi, qui peut au moins paraître suspecte [3], on doit reconnaître qu'il eut une action néfaste sur le développement de l'hérésie, bien qu'il se séparât, en principes, en paroles au moins, des eutychiens rigides.

3. **Pierre Monge** (Μογγός, l'Enroué) est surtout célèbre par la part indirecte mais efficace qu'il eut à la composition de l'Hénotique [4]. Il fut nommé patriarche par les monophysites en 477, mais chassé par Zénon. C'est afin de reconquérir son siège qu'il inspira la nouvelle politique religieuse adoptée par Zénon depuis 482, sur les conseils d'Acace. Il mourut en 489. Il n'est resté de lui que trois lettres, dont une à Acace [5]. Sa doctrine était sensiblement la même que celle de Timothée Ælure.

4. **Julien d'Halicarnasse** [6], évêque monophysite de cette ville, en Asie Mineure, au début du VIe siècle, dut quitter son siège en 518 et il passa la fin de sa vie (il dut mourir peu après 527) en Egypte, où il propagea son étrange doctrine sur l'*incorruptibilité* du corps du Christ, sorte de docétisme partiel, *aphthartodocétime* ou docétisme de l'incorruption (de ἄφθαρτος, incorrompu). Sa doctrine est habituellement présentée sous cette forme : le Christ eut, dès l'incarnation, un corps naturellement impassible et immortel en droit, et ce privilège subsistait au milieu même des souffrances qu'il accepta d'avoir et qu'il n'eut de fait que par un acte de sa volonté et comme par miracle. Cette théorie, fort mystérieuse, Julien le reconnaît, provient de la tendance monophysite à resserrer les liens qui, dans le Christ, rattachent l'humanité à la divinité, et à exagérer le principe, excellent en soi, que l'humanité d'un Dieu doit avoir toutes les perfections possibles. Contre Julien, Sévère d'Antioche maintenait avec raison que le Christ ne fut impassible qu'après sa résurrection [7]. — D'après la *présentation plus subtile* qu'en

[1] Voir P. Cavallera, *Le dossier patristique de Tim. Æl.*, dans *Bull. Litt. eccl.*, 1909, p. 342-359.

[2] Voir p. 58-59.

[3] P. Nau, *Sur la christologie de Timothée Ælure*, dans *Rev. de l'Or. chrét.*, 1909, p. 99-103.

[4] Voir ci-dessus, p. 60-61.

[5] La correspondance Monge-Acace est un faux. Voir ci-dessus, p. 61.

[6] Voir R. Draguet, *Julien d'H. et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ*, Louvain, 1924; *Julien d'H.* dans *Dict. théol.*, col. 1931-1940. — M. Jugie, *Julien d'Halicarnasse et Sévère d'Antioche*, dans *Echos d'Or.*, 1925 (t. 24), p. 129-162 et 257-285.

[7] Le P. Jugie a maintenu cette conception de l'erreur de Julien même après la thèse de M. Draguet. *Echos d'Or.*, loc. cit.

donne M. Draguet, l'aphthartodocétisme affirmait seulement que les faiblesses très réelles de l'humanité du Christ ne permettent pas de l'appeler φθαρτή, parce qu'elles ne sont pas, comme chez les autres hommes, dérivées du péché originel (φθορά) [1]; son incorruption (ἀφθαρσία) n'est qu'une exemption totale du péché originel et de ses suites [2]. Sévère n'incriminait cette doctrine, au fond très orthodoxe, que faute d'avoir autant que Julien une exacte conception du péché originel, et c'est plutôt lui qui serait dans l'erreur [3]. — Les *Julianistes* ou *aphthartodocètes*, ou *Gaïanites* [4] formèrent longtemps un parti puissant, désavoué à la fois par les catholiques et par les chefs officiels du monophysisme.

5. **Sergius le Grammairien** fut à Alexandrie au début du VIe siècle le principal représentant du monophysisme strict. Il affirmait que le Christ, l'Homme-Dieu, est d'une seule substance (μιᾶς οὐσίας) et il fut lui aussi combattu par Sévère [5] qui, de son côté, ne voulait pas voir qu'il était lui-même en grande partie responsable de ces déviations par son refus obstiné d'admettre les formules de Chalcédoine, à côté de celles de saint Cyrille.

Deux autres monophysites alexandrins, **Jean Philopon** [6] grammairien, vers le milieu du VIe siècle, et le théologien **Etienne Gobar**, vers la fin, compliquèrent leur erreur christologique d'une autre erreur sur la Trinité : de même que dans le Christ, il y a unité de nature à cause de l'unité d'hypostase, en Dieu, il doit y avoir trois natures, puisqu'il y a trois hypostases. A tort ou à raison, on les appela *trithéistes* [7], bien qu'ils se refusassent à admettre trois dieux. — Un peu plus tard, un patriarche monophysite d'Alexandrie, **Damien** (578-605) versa aussi dans une autre erreur trinitaire qui l'a fait accuser, lui et ses partisans, les *damianites*, tantôt de modalisme, tantôt de tétradisme (doctrine de la *quaternité*) [8]. C'est sous le nom de *tétradites* qu'ils sont le plus connus [9].

Depuis le VIe siècle, la plus grande partie des chrétiens indigènes d'Egypte, ou *Coptes*, versa dans le monophysisme ; et dès lors toute la littérature théologique copte est aussi monophysite.

---

[1] Sur le sens de ce mot, voir t. I, p. 431.

[2] " Très probablement, Julien ne distinguait pas adéquatement de la concupiscence le péché que l'homme reçoit avec la nature ; par ailleurs, il admettait que les souffrances, qui sont le lot inéluctable de l'homme, châtient le péché que ses parents lui ont transmis ". R. Draguet, *Dict. théol.*, col. 1936.

[3] Julien avait écrit pour défendre ses vues divers traités (*Tome*, *Additions*, *Adversus blasphemias Severi*, *Discours contre les manichéens et les eutychiens*), perdus sauf des fragments (voir R. Draguet, *op. cit.* — Il reste aussi de lui quelques lettres et un commentaire sur Job (en latin).

[4] Voir M. Jugie, *Gaïanite (Controverse)*, dans *Dict. théol.*, col. 1002-1022. Gaïanos fut un des chefs de la secte.

[5] Voir J. Lebon, *op. cit.*, p. 163-172, et 538-581 (analyse de la correspondance Sévère-Sergius).

[6] G. Bardy, *Jean Philopon*, dans *Dict. théol.*, col. 831-839.

[7] Voir J. Tixeront, *Hist. Dogm.*, III, p. 196.

[8] Tixeront, *Hist. Dogm.*, III, p. 196-197.

[9] Nous avons signalé plus haut (p. 58) l'erreur des **Agnoètes** sur la science du Christ, dont le diacre alexandrin, Thémistius, vers 540, fut le grand propagateur ; — et la secte des **Acéphales**, qui groupa les monophysites intransigeants soulevés contre le libéralisme des patriarches, dès la fin du Ve siècle, au temps de Pierre Monge.

VI. — LE MONOPHYSISME EN SYRIE.

Les principaux représentants du monophysisme en Syrie sont deux patriarches d'Antioche écrivant en grec (Pierre le Foulon et Sévère) et plusieurs évêques ou moines écrivant en syriaque, qui, par haine de leurs rivaux nestoriens de même langue, se séparèrent eux aussi de l'orthodoxie définie à Chalcédoine et achevèrent d'arracher toute leur littérature rationale à l'influence catholique.

A) Ecrivains de langue grecque.

1. **Pierre le Foulon** [1] († 488), moine habile, qui se fit nommer évêque monophysite d'Antioche, vers 470, puis sous Basilisque, vers 476, enfin une troisième fois sous Zénon, 485-488, est particulièrement célèbre par une innovation liturgique : il fit ajouter à l'hymne de la messe connu sous le nom de Trisagion (*Sanctus Deus, sanctus fortis, sanctus immortalis, miserere nobis*) les mots *qui crucifixus es pro nobis*. Il est possible que Pierre entendît ces mots du Christ, qui serait désigné par trois fois sous le titre de saint [2]. Mais habituellement, en particulier à Constantinople, on appliquait le Trisagion à la Trinité, et dès lors l'addition du Foulon conduisait au patripassianisme ou à l'eutychianisme. Aussi a-t-on appelé *théopaschites* tous les monophysites, rigides et autres, à cause de cette formule pour le moins équivoque [3].

2. **Sévère d'Antioche,** [4] patriarche de cette ville de 512 à 518, mort en 538, est le meilleur théologien du monophysisme mitigé, aussi remarquable par la fécondité de sa plume et la souplesse de son esprit que par un sectarisme tenace et une irréductible obstination au service d'une mauvaise cause. Originaire de Pisidie, il étudia les lettres et le droit avant de se convertir, vers 488; il se fit moine en Palestine et y fut rapidement conquis au monophysisme, qu'il défendit d'abord contre le moine Néphalius, en Syrie, et plus tard à Constantinople pendant une mission qu'il y remplit de 508 à 511 [5].

---

[1] Cf. J. Tixeront, *Hist. Dogm.*, III, p. 105-106. — S. Vailhé, *Antioche*, dans *Dict. théol.*, col. 1405-1406.

[2] Nous verrons plus tard les *moines scythes* se faire les propagateurs de la formule en question, dans un sens catholique. Voir plus loin, p. 71.

[3] Sur l'emploi par les monophysites de la formule *Un de la Trinité a été crucifié*, voir J. Lebon, *op. cit.*, p. 479-486.

[4] M. Peisker, *Severus von Antiochien*, Halle, 1903. — J. Lebon, *Le monophysisme sévérien*, Louvain, 1909. — J. Tixeront, *Hist. Dogm.*, t. III, p. 117-127. — W. E. Crum, *Sévère d'A. en Egypte*, dans *Rev. Or. chrét.*, 1923, p. 92-104. — Anciennes vies de Sévère, par Zacharie le Rhéteur, *P. O.*, 2 (voir plus loin, p. 110), Jean de Beith-Aphthonia, *ibid.*, Athanase, *P. O.*, 4 (éd. E. J. Goodspeed). Voir Mgr Duchesne, *L'Eglise au VIe s.*, Paris, 1925.

[5] J. Lebon, *op. cit.*, p. 43 sq.

C'est de cette époque que date son grand ouvrage, *Philalèthe*, écrit entre 508 et 511, contre les chalcédoniens [1]. Il composa plus tard, pour le défendre, au début de son patriarcat, une *Apologie du Philalèthe*. Mais les grandes polémiques de sa vie sont celles qu'il soutint pendant son séjour à Antioche (vers 515) avec l'eutychianiste Sergius le Grammairien [2], et pendant son exil en Egypte, avec l'orthodoxe Jean le Grammairien (vers 519) [3] et peu après avec Julien d'Halicarnasse [4]. Il fut invité en 533 aux conférences religieuses de Constantinople, où il réussit à séduire le patriarche Anthime. Il mourut en 538, laissant une œuvre théologique considérable, en grande partie inédite.

D'anciens écrits grecs [5] ont conservé des fragments importants de cette œuvre; mais la majeure partie n'est restée que grâce à des traductions syriaques.

Sa *correspondance* ne comprend pas moins de 3759 lettres : on en a édité des éléments divers [6]. Lebon analyse quelques lettres théologiques.

Des 125 *homélies* composées pendant le patriarcat de Sévère, on n'a conservé en grec, avec des fragments divers, que l'homélie 77, mais presque tout le reste subsiste en traduction syriaque. On en a récemment édité les homélies 52-77 [7].

La *liturgie* doit à Sévère une *anaphore* pour une messe des présanctifiés [8], mais surtout des *hymnes* assez nombreuses [9].

C'est par Sévère que l'on a les premiers renseignements sur les écrits dits de *Denys l'Aréopagite*, qu'il allégua en 533 et qu'il semble avoir cités dès 513, au concile de Tyr [10]. Mais, sans insister sur d'autres raisons, le caractère néo-platonicien de ces écrits s'accorde trop peu avec ce que l'on sait de Sévère pour qu'on puisse s'arrêter à l'hypothèse (émise) de leur composition par lui.

La **doctrine christologique** de Sévère paraît n'être, dès l'abord, qu'une présentation systématisée de celle de saint Cyrille. Elle est, comme la doctrine de Chalcédoine, un inter-

---

[1] *Ibid.*, p. 124. — [2] *Ibid.*, p. 163-172. Voir ci-dessus, p. 64.

[3] Le livre III du *Contra Grammaticum (Joannem)* est analysé par J. Lebon, *ibid.*, p. 147-163.

[4] Voir ci-dessus, p. 63. Il écrivit contre Julien des *lettres*, une *Critique*, une *Réfutation des propositions de Julien*, etc. Voir R. Draguet, *Julien d'Halicarnasse*, dans *Dict. théol.*, col. 1934.

[5] Eustathe (voir plus loin, p. 71); la *Doctrina Patrum de incarnatione Verbi* (éd. Diekamp, 1907). Voir *P. G.*, **86**, 1 et 2.

[6] L. W. Brooks, *The sixth Book of select Letters of Severus*, 2 vol., Londres, 1902, 1904; et *P. O.*, **12**, **14** : 118 lettres. Lebon, *op. cit.*, p. 538-551.

[7] *P. O.*, **4**, (éd. R. Duval), **8**, **12**, (éd. M. Brière), **16**, (éd. M. A. Kugener, E. Triffaux).

[8] Voir Rücker, *Die syrische Jacobosanaphora*, Münster, 1923.

[9] L. W. Brooks, dans *P. O.*, **6**, **7**.

[10] Diekamp, Lebon placent ce concile en 514-515.

médiaire entre le nestorianisme et l'eutychianisme; toutefois elle se sépare de l'orthodoxie chalcédonienne et par ses formules et par ses tendances.

Avec les alexandrins, Sévère assimile les mots φύσις, ὑπόστασις, πρόσωπον, leur donnant à tous trois le sens de **personne** [1]. Le Christ n'*a* pas une seule nature, il *est* une seule *nature* ou *personne*, le Verbe. Voilà le point de départ et le terme de tout son exposé du mystère de l'incarnation : c'est la nature ou personne (φύσις) du Verbe qui est incarnée [2], non pas pour devenir un autre, mais pour exister *autrement*.

L'humanité du Christ, qui a été prise de Marie et qui est bien complète, est unie au Verbe par une *union physique* [3], qui exclut à la fois et le dualisme des nestoriens et le mélange des eutychianistes, comme dans l'union de l'âme et du corps. Cette union qui respecte l'intégrité des éléments groupés est une **composition** (σύνθεσις) : c'est la personne du Verbe (φύσις) qui devient " composée " (σύνθετος) par l'adjonction de l'humanité [4]; et par là, tout en restant Dieu et consubstantiel au Père, il nous est aussi consubstantiel.

Néanmoins Sévère refuse de reconnaître deux natures dans le Christ, sauf par une distinction de l'esprit [5], qui trouve en lui l'essence (οὐσία) divine et l'essence humaine non confondues. Sans doute, le Christ est *de* deux natures (ἐκ δύο φύσεων) [6], mais comme il est un (εἷς), il est **une nature**. — Cependant, ce qu'il refuse d'accorder sous le nom de nature, Sévère le concède en grande partie sous le nom de *propriété :* il distingue d'abord la propriété essentielle ou essence spécifique (ποιότης φυσική) de l'être humain et de l'être divin, et elle est incommunicable ; il distingue ensuite les attributs (ἰδιώματα) ou propriétés simples (ποιότης), qui sont spéciaux à chaque être mais qu'on ne peut séparer, et que la communication des idiomes oblige même à unir dans un même sujet [7]. — A la propriété se rattache l'*opération* ou l'énergie : il y a deux catégories d'œuvres opérées par le Christ, mais comme l'opérant est unique, unique est l'opération. Ainsi en est-il encore du vouloir : les actes sont divers, mais puisqu'il n'y a qu'un seul sujet voulant, il n'y a qu'une volonté [8].

Par ces formules, Sévère ne professe pas expressément le monénergisme ou le monothélisme ; il veut dire simplement que les actes même propres à l'humanité sont à attribuer à l'unique personne du Verbe incarnée. Toute sa doctrine paraît ne se distinguer de la doctrine catholique que par un usage rigide de la communication des idiomes [9], allant jusqu'à interdire d'appeler nature l'humanité assumée par le Verbe. Il n'y a donc pas là d'erreur christologique proprement dite, mais il y a une

---

[1] J. LEBON, *op. cit.*, p. 242-280.
[2] C'est la formule cyrillienne. Voir ci-dessus, p. 35. Cf. J. LEBON, *op. cit.*, p. 300-333.
[3] Ἕνωσις φυσική, κατὰ φύσιν, καθ' ὑπόστασιν. Cf. J. LEBON, *op. cit.*, p. 283-292. — [4] *Ibid.*, p. 292-297, et p. 200-204.
[5] Δύο φύσεις ἐν θεωρίᾳ. Cf. J. LEBON, *op. cit.*, p. 343-369.
[6] *Ibid.*, p. 370-412. — [7] *Ibid.*, p. 413-442. — [8] *Ibid.*, p. 443-466.
[9] *Ibid.*, p. 467-486.

tendance dangereuse à diminuer, au moins par prétérition, l'humanité du Christ : dans le but ou sous prétexte d'éviter la séparation nestorienne de l'homme et de Dieu, on refuse de *compter à part* cette humanité comme nature. C'est là une conséquence de l'identification, posée en principe, des termes *nature*, *hypostase*, *personne;* c'est aussi le résultat d'une lacune philosophique.

Malgré la reconnaissance de propriétés individuelles, Sévère semblait retirer à l'humanité son *caractère individuel* en refusant de la compter à part, parce que, pour lui, l'individu et la personne se confondaient absolument. C'est pourquoi Léonce de Byzance avec raison développa sa théorie de l'ἐνυπόστατον, c'est-à-dire de la nature concrète, individuelle mais non hypostase [1]. Les sévériens étaient trop obstinés dans leur **conception étroite** pour comprendre cette distinction. Leur tendance, qui les avait conduits au schisme et même à l'hérésie en les dressant contre le plus imposant des anciens conciles, les empêcha de se rendre aux arguments d'un simple théologien, et le monothélisme qui troubla tout le VIIe siècle n'a été qu'un des effets lointains mais directs de leur christologie minimisante. — Quelles qu'aient été sa science et sa subtilité, Sévère n'en a pas moins été, en dépit de son orthodoxie apparente et sans doute de sa bonne foi, un redoutable fauteur de schisme et d'hérésie dans l'Eglise d'Orient.

B) Ecrivains de langue syriaque [2].

Très nombreux sont les écrivains monophysites de langue syriaque. Nous ne signalerons ici que les plus en vue.

1. **Philoxène de Mabbough** [3], évêque de cette ville de 485 à 518, mort en exil en 523, ami de Sévère d'Antioche dont il partageait les doctrines, a laissé de nombreux écrits théologiques, scripturaires, liturgiques, dont plusieurs sont édités. Cependant la version de la Bible qui porte son nom (*version philoxénienne*) n'est pas son œuvre, mais celle de son chorévêque (auxiliaire), POLYCARPE [4].

2. **Jacques de Saroug** [5], († 521), évêque de Saroug, sur l'Euphrate, est un des meilleurs écrivains de langue syriaque, qui a laissé d'innombrables écrits et surtout en vers; signalons en ce dernier genre plus de 700 homélies métriques, dont plusieurs éditées depuis peu.

---

[1] Voir plus loin, p. 73-76.

[2] Bibliographie générale : R. DUVAL, *La litt. syriaque*, Paris, 1899 (3e éd., 1907). — A. BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn, 1922.

[3] DUVAL, 221 sq., 354-356. — BAUMSTARK, 141-144. — A. VASCHALDE, *Three Letters af Philoxenus*, Rome, 1902; *Tract. de Trin. et incarn.*, Paris-Rome, 1907. — J. LEBON, *op. cit.*, p. 111-118; *Rev. Hist. Eccl.*, 1911, p. 413-436.

[4] A. BAUMSTARK, *op. cit.*, p. 144-145.

[5] DUVAL, *op. cit.*, 351-354. — BAUMSTARK, *op. cit.*, p. 148-158. — E. TISSERANT, *Jacques de S.*, dans *Dict. théol.*, col. 300-305.

3. **Etienne Bar-Sudaïli** [1] est un moine monophysite à tendance panthéiste, dont Philoxène et Jacques de Saroug combattirent les écarts de doctrine. On lui attribue aussi l'ouvrage publié sous le nom de Hiérothée (*Le livre de Hiérothée*) dont Denys l'Aréopagite se réclame [2].

4. **Jean Bar Cursus** [3], († 538), évêque de Tella, a laissé divers écrits, mais il est surtout célèbre comme précurseur de Jacques Baradée dans l'organisation du monophysisme syrien.

L'œuvre de ces théologiens ou écrivains n'aurait pas réussi en effet à sauver le monophysisme de la ruine que les mesures rigoureuses de Justinien rendaient inévitable au milieu du VIe siècle, si **Jacques de Tella,** surnommé **Baradaï** *(La Guenille)* [4], évêque d'Edesse de 543 à 578, n'avait, avec la complicité de l'impératrice Théodora, secrètement constitué toute une hiérarchie dissidente en Syrie et au delà. L'Eglise syrienne monophysite a bien pu prendre son nom et s'appeler *Eglise jacobite.*

Nous signalerons ici, pour n'y plus revenir, quelques auteurs syriens monophysites parmi les plus connus, de l'époque postérieure à Jacques Baradaï.

1. **Jean d'Asie** ou **Jean d'Ephèse** [5] († après 585), est célèbre par ses *Vies des Saints Orientaux* (vers 568) et surtout son *Histoire ecclésiastique* (3e livre seul conservé), très importante pour l'histoire du monophysisme, plus sérieuse que les apocalypses de JEAN RUFUS [6].

2. **Paul de Tella** [7] traduisit les *Hexaples* d'Origène vers 616-617.

3. **Thomas d'Héraclée** [8], à la même date, révisa la *version philoxénienne.*

4. **Jacques d'Edesse** [9] (640-708) est un encyclopédiste, auteur de nombreuses études de théologie et d'Ecriture sainte.

5. **Jacques Bar Salibi** [10] († 1171), évêque de Diarbékir (Amid), écrivain très fécond, a laissé des œuvres d'exégèse, de théologie, de liturgie, etc.

6. **Grégoire Bar-Hæbræus** [11] († 1286), fils d'un juif converti (d'où son nom), évêque et grand lettré, a laissé une œuvre immense et très variée dont nous ne pouvons songer à énumérer les parties.

Les noms relevés ici ont seulement pour but de montrer que le christianisme syrien se maintint à un certain niveau de culture intellectuelle, même après la séparation.

---

[1] R. DUVAL, *op. cit.*, 356-358. BAUMSTARK, *op. cit.*, 167.
[2] Voir plus loin, p. 86. — [3] DUVAL, *op. cit.*, 359. BAUMSTARK, *op. cit.*, 174.
[4] Voir L. DUCHESNE, *op. cit.*, p. 106-108.
[5] E. TISSERANT, dans *Dict. théol.*, VIII, 752-753. Cf. F. NAU, dans *Rev. Or. ch.*, II, 455-493.
[6] Sur cet auteur, voir plus loin, ch. IX, p. 110, en note.
[7] A. BAUMSTARK, *op. cit.*, p. 186-188. — [8] *Ibid.*, p. 188-189.
[9] E. TISSERANT, dans *Dict. théol.*, VIII, 286-291. — F. NAU, dans *Dict. Bibl.*, III, 1099-1102.
[10] E. TISSERANT, dans *Dict. théol.*, VIII, 283-289. — F. NAU, dans *Dict. Bibl.*, III, 1098. — [11] A. BAUMSTARK, *op. cit.*, 312-320.

CHAPITRE VI.

Les adversaires du monophysisme. Léonce de Byzance.

BIBLIOGRAPHIE SPÉCIALE (sur Léonce de Byzance) [1].

Editions : *P. G.*, 86, MAI, *Spicilegium roman.*, X.

Etudes : V. ERMONI, *De Leontio byzantino*, Paris, 1895. — F. LOOFS, *Leontius von Byzanz*, Leipzig, 1887 (Texte u. Unters.). — W. RÜGAMER, *id.*, Wurtzbourg, 1894. — P. JUNGLAS, *id.*, Paderborn, 1908. — J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, III, p. 151-159; *Mélanges*, p. 223-227. — A. MICHEL, *Hypostase*, dans *Dict. Théol.*, col. 397-399. — V. GRUMEL, *Léonce de Byzance*, dans *Dict. théol.*, col. 400-426. — M. GRABMANN, *Geschichte der scholastischen Methode*, I (1909), p. 104-108.

I. — ADVERSAIRES DU MONOPHYSISME AVANT LÉONCE DE BYZANCE.

Le monophysisme avait été dénoncé au milieu du Ve siècle par *Théodoret* [2] et *Eusèbe de Dorylée* [3], qui amena *Flavien de Constantinople* [4] à condamner Eutychès. Cependant, c'est au début du VIe siècle que la défense de l'orthodoxie suscita le plus de théologiens, dans l'épiscopat ou parmi les moines.

A) Evêques.

1. **Macedonius**, patriarche de Constantinople (496-511) composa un florilège patristique décrit par Sévère [5].

2. **Héraclien**, évêque de Chalcédoine (début du VIe s.), connu surtout par une longue réfutation, en 20 livres, du manichéisme [6], a aussi écrit un traité contre un évêque eutychien de Césarée, Sotericus [7].

3. **Jean de Scythopolis** (VIe s.) écrivit, vers 515-520, une apologie du concile de Chalcédoine et fut, avec Jean le Grammairien, l'un des principaux adversaires de Sévère, contre qui il composa un ouvrage entier [8].

---

[1] Pour les autres, voir en note à chaque auteur. — [2] Voir ci-dessus, p. 44.
[3] Voir ci-dessus, p. 52. Déjà en 428, simple laïque, il avait le premier dénoncé l'erreur nestorienne. Cf. G. BAREILLE, *Eusèbe de Dorylée*, dans *Dict. théol.*, col. 1532-1537.
[4] Voir ci-dessus, p. 52.
[5] Voir J. LEBON, *Le monophysisme sévérien*, p. 126-127.
[6] PHOTIUS, *Bibl.*, col. 85; *P. G.*, 103, 287.
[7] J. P. Junglas, *Leontius v. B.*, p. 56-57.
[8] J. LEBON, *op. cit.*, p. 149-154. Cf. PHOTIUS, *Cod.* 95, 107.

4. **Jean le Grammairien** (VIe s.), qui fut peut-être évêque de Césarée en Palestine, est surtout connu par une vigoureuse réfutation du *Philalèthe* de Sévère [1], et celui-ci écrivit tout un traité pour sa défense. — Une *Apologie* du Concile de Chalcédoine composée par Jean peu après (515-520) inquiéta plus encore le patriarche, qui lui riposta par les 3 livres de son *Contra Grammaticum* [2].

5. **Ephrem d'Antioche**, patriarche de 527 à 545, était, avant 540, le représentant le plus en vue de l'orthodoxie ; avant d'être évêque, il avait été comte d'Orient. Ses écrits sont perdus, sauf des fragments [3]. Photius signale de lui un recueil de lettres dogmatiques et de huit discours [4], et d'autre part, il donne divers extraits d'un traité, en 4 livres, pour la défense du concile de Chalcédoine [5].

B) Moines.

Parmi les moines qui combattirent Sévère d'Antioche, il suffira de citer :

Néphalius (vers 508) [6], auteur, en outre, d'une apologie du concile de Chalcédoine ;

Jobius, dont Photius analyse un traité [7] ;

Eustathe, dont la longue épître contre Sévère (*De duabus naturis*) [8] contient beaucoup d'extraits.

Deux groupes de moines, aux tendances très diverses, furent mêlés aux controverses des catholiques avec les monophysites.

Les acémètes [9], dont le monastère fut, à la fin du Ve siècle, un des principaux foyers d'orthodoxie de Constantinople, étaient connus par leurs préoccupations dyophysites. Ils en vinrent même plus tard à nier le Θεοτόκος, et furent condamnés comme nestoriens, par le pape Jean II [10].

Les moines scythes, au début du VIe siècle, manifestaient des tendances tout opposées, cherchant à gagner les monophysites par des concessions de forme, sans détriment pour l'orthodoxie. C'est ainsi qu'ils reprirent la formule cyrillienne *Unus de Trinitate passus est in carne* [11]. Ils furent éconduits à Constantinople et aussi à Rome, où quatre d'entre eux allèrent plaider en faveur de leur initiative auprès du pape Hormisdas. Ils persistèrent, malgré les accusations de *théopaschitisme* [12] lancées contre eux, notamment par les acémètes, et finalement ils obtinrent l'approbation de Justinien et du pape lui-même, Jean II [13]. Le plus en vue

[1] *Ibid.*, p. 128-163. — [2] *Ibid.*, 147-163. — [3] *P. G.*, **96** (2) 2103-2110.
[4] PHOTIUS, *Cod.*, 228 (*P. G.*, **103**, 957-970).
[5] *Ibid.*, 229. (*P. G.*, **103**, 969-1024).
[6] Voir ci-dessus, p. 65. Cf. LEBON, *op. cit.*, p. 119 sq.
[7] PHOTIUS, *Cod.* 222 (*P. G.*, **103**, 735-830). Fragments (Mai) dans *P. G.*, **86** (2), 3313-3320. — [8] *P. G.*, **86** (1), 901-942.
[9] J. PARGOIRE, *Acémètes*, dans *Dict. Arch.*, col. 307-321. Leur nom d'Acémètes ou *non-dormants* (ἀ-κοίμητος) s'explique par l'usage de la psalmodie perpétuelle (*laus perennis*) organisée dans leur monastère.
[10] *Ibid.*, 318-319. — [11] S. CYRILLE, anath. XII. — [12] Voir ci-dessus, p. 57, 65.
[13] Par l'acte qui condamnait les acémètes.

des moines scythes est **Jean Maxence,** dont il reste quelques écrits [1]. — Il n'est pas prouvé que Léonce de Byzance fut un des leurs [2].

II. — LÉONCE DE BYZANCE.

A) Vie et œuvres.

La vie de Léonce est fort peu connue. En groupant les quelques renseignements que nous fournissent sur lui des sources diverses, on en a tracé la **biographie** suivante : " Léonce est né à Byzance dans la seconde moitié du Ve siècle. Il fut entraîné en sa jeunesse vers l'hérésie nestorienne, d'où le tira, par la grâce de Dieu, un cercle d'hommes instruits. Il entra, ou avant ou après sa conversion à l'orthodoxie, dans la Nouvelle-Laure, aux environs de Jérusalem, avec Nonnos, le chef des origénistes, et quelques autres moines en 519-520 [3]. Il accompagna saint Sabas dans son voyage à Byzance en 531, où il fit de la controverse chalcédonienne, mais où le grand abbé reconnut aussi qu'il était origéniste et le chassa de son entourage. Il prit part dans la capitale, aux côtés d'Hypatios d'Ephèse, à la conférence tenue alors par ordre de Justinien entre sévériens et catholiques. Il demeura à Constantinople pendant que saint Sabas retournait en Palestine, assista probablement au concile de 536 contre les monophysites, et favorisa, par ses relations avec le πάπας Eusebios, l'ascension à l'épiscopat des origénistes Domitien et Théodore Askidas. On le retrouve dans la Nouvelle-Laure en 538, puis de nouveau à Byzance où il meurt en 542 " [4].

Notons immédiatement que, malgré ses relations avec les origénistes et son admiration pour le grand Alexandrin, on ne trouve chez lui de ce qu'on appelle l'origénisme que des traces assez vagues [5] et qui ne déparent en rien la doctrine christologique dont nous avons surtout à nous occuper. C'est

---

[1] *P. G.*, 86, 1, 75-158 (Lettres aux légats 75-78, au pape, 91-112; professions de foi, 79-86, 89-90; Dialogue contre les nestoriens, 115-158). — Sur leur doctrine de la grâce, voir plus loin, p. 189.

[2] Une *Panoplia dogmatica* (avant 540), attribuée à **Pamphile de Jérusalem** (VIe s.), offre de grandes ressemblances avec les écrits de Léonce. Mai, *Nova Patr. bibl.*, II, 295-662.

[3] Il n'est guère vraisemblable qu'il faille l'identifier avec le moine scythe Léonce qui, en 519, fit partie de la députation envoyée à Rome pour obtenir l'approbation de la formule *Unus de Trinitate passus est in carne.*

[4] V. GRUMEL, *op. cit.*, col. 401. — [5] *Ibid.*, col. 424-425.

le point sur lequel s'est principalement exercée son influence doctrinale, qui fut considérable [1]. C'est un **vrai théologien,** d'un esprit pénétrant et subtil, solidement armé, par une philosophie éclectique mais précise, de notions nettes, claires et sûres. Très attaché, d'autre part, à la tradition et aux Pères, il comprenait l'accord foncier existant entre les définitions dogmatiques d'Ephèse et de Chalcédoine ; il s'appliqua avec décision à montrer cet accord, à faire admettre notamment aux monophysites qu'on pouvait être chalcédonien sans être nestorien.

Il ne nous reste que trois œuvres certainement authentiques de Léonce. Elles paraissent avoir été écrites à Constantinople entre 531 et 538.

1° **Libri tres adversus nestorianos et eutychianos** [2]. Le Ier livre établit la distinction d'*ousie* et d'*hypostase* et réfute par là les deux erreurs opposées de Nestorius et d'Eutychès ; le IIe combat l'aphthardocétisme, et le IIIe attaque Théodore de Mopsueste, le vrai responsable des erreurs nestoriennes. Des florilèges patristiques accompagnaient chacun de ces livres.

2° **Solutio argumentorum Severi** ou *Epilysis* [3] est une discussion théologique serrée en forme de dialogue.

3° **Triginta capita adversus Severum** [4] n'est qu'une suite de l'Epilysis.

Des critiques attribuent aussi à Léonce la composition d'un grand ouvrage, *Scolies* [5], dont nous aurions des fragments remaniés dans trois écrits qui sont restés sous son nom, mais dont l'authenticité n'est pas encore assez établie : *Contra nestorianos* [6], *Contra monophysitas* [7], *De sectis* [8]. On a longtemps cru qu'il avait le premier dénoncé les fraudes des apollinaristes attribuant à des docteurs catholiques les écrits de leur maître : mais il est prouvé aujourd'hui que l'*Adversus fraudes Apollinaristarum* [9] est d'un auteur inconnu, plus ancien que lui [10].

B) **Doctrine christologique** [11].

Le trait le plus saillant de la doctrine christologique de Léonce de Byzance est marqué par le mot *Enhypostaton*, ἐνυπόστατον. Cette formule existait avant lui, mais il l'a exploitée beaucoup mieux que ses devanciers pour montrer

---

[1] On a dit qu'il fut le premier théologien de son temps (Mai). Il semble cependant que le patriarche *Ephrem d'Antioche* jouissait alors d'une autorité au moins égale, même au point de vue théologique.

[2] *P. G.*, 86, 1267-1396. — [3] *P. G.*, 86, 1915-1946. — [4] *P. G.*, 86, 1901-1916.

[5] Hypothèse de Loofs, combattue par Junglas. — [6] *P. G.*, 86, 1399-1768.

[7] *P. G.*, 86, 1769-1901. — [8] *P. G.*, 86, 1193-1268. — [9] *P. G.*, 86, 1947-1976.

[10] Les sermons édités sous son nom (*P. G.*, 86, 1975-2004) ne sont pas de lui, pas plus que le *Rerum sacrarum liber Joannis et Leontii* (*P. G.*, 86, 2017-2100), qui est peut-être de S. Jean Damascène.

[11] Voir V. GRUMEL, *op. cit.*, col. 404-426.

l'accord des définitions conciliaires. Sa *philosophie* est le néo-platonisme, qu'il connaît par les Pères et par Porphyre; celui-ci, d'ailleurs, lui révèle Aristote dont il utilise les catégories. Mais la philosophie n'est pour lui qu'un moyen de pénétrer plus avant dans la pensée des *Pères*, de qui il tire toute sa doctrine [1].

Les *catholiques* admettaient dans le Christ deux natures, mais une seule hypostase.

Les *nestoriens* affirmaient, au contraire, deux natures et deux hypostases. Les *monophysites* reconnaissaient en lui une nature et une hypostase.

Ainsi nestoriens et monophysites s'entendaient pour identifier nature et hypostase [2]. Ils disaient aux catholiques : pour vous, la nature humaine n'est pas une hypostase; donc elle est ἀνυπόστατος, elle est inexistante. Léonce leur répond : elle n'est ni ὑπόστασις ni ἀνυπόστατος mais ἐνυπόστατος. Pour comprendre sa réponse, il faut bien préciser le sens de ce mot dans son vocabulaire philosophique.

Léonce, en effet, dresse avec soin l'**échelle des réalités** : 1) au sommet, la *substance* (οὐσία) au sens large : 2) le *genre* (γένος) ; 3) *l'espèce* (εἶδος) qui se compose du genre et des différences spécifiques (εἰδοποιοὶ διαφοραί), appelées encore qualités essentielles ou propriétés essentielles; 4) la *nature* (φύσις) n'est que l'espèce réalisée dans un être concret; elle est aussi appelée οὐσία au sens strict; 5) l'*individu* (ἄτομον), l'être concret dans lequel l'espèce est réalisée, comprend toute l'espèce, les caractères individuants et distinctifs (ἰδιώματα ἀφοριστικά), que Léonce appelle encore accidents inséparables, pour les distinguer des simples accidents non permanents ; 6) *l'hypostase* (ὑπόστασις) est l'individu existant *à part soi* (καθ' ἑαυτό) et en soi (ἐν ἑαυτῷ) [3] : c'est la notion déjà donnée par saint Basile que Léonce complète et précise [4]. Il remarque, en particulier, que cette notion d'hypostase " ne convient qu'aux individus ayant une existence *physiquement indépendante*, et par conséquent ne convient pas respectivement aux parties d'un tout, ces parties fussent-elles elles-mêmes des natures ou des substances : ces parties existent et subsistent non pas en elles-mêmes, mais dans le tout " [5]; elles *inexistent dans un autre*.

Appliquant ces données au Christ, Léonce observe d'abord qu'une nature *sans* hypostase est une abstraction sans réalité; mais il montre qu'une nature peut n'être ni ὑπόστασις ni

[1] Πάντα ἐκ πατέρων λαβὼν ἔγω. *Libri tres*; *P. G.*, 86, 1344.

[2] Avec une nuance toutefois dans la pratique. Les nestoriens ramenaient le concept de personne au concept prédominant de nature; les monophysites sévériens rattachaient plutôt le concept de nature à celui de personne, pour eux capital. Voir ci-dessus, p. 13.

[3] Voir V. GRUMEL, *op. cit.*, 405-408. — [4] Voir au tome I, p. 423.

[5] A. MICHEL, art. *Hypostase*, dans *Dict. théol.*, col. 398.

ἀνυπόστατος (privée d'existence), et être cependant : elle peut être ἐνυπόστατος, si elle " a l'être *dans* un autre et non en elle-même " [1]. La **nature enhypostasiée** n'est pas une hypostase, puisqu'elle n'existe pas en soi ; mais elle n'est pas non plus un accident, puisque, par hypothèse, c'est une nature, une substance. Cette formule typique lui suffit pour prouver que être φύσις c'est être une essence concrète, réelle, individuée, sans être nécessairement ὑπόστασις, et il peut dès lors réfuter les deux erreurs opposées qui se fondaient sur l'identité de ces deux notions, le nestorianisme et le monophysisme.

" **Aux nestoriens,** notre auteur faisait remarquer qu'il est bien vrai que le Verbe τέλειος (parfait) a pris une humanité complète, τελεία ; mais que, si ces deux éléments sont complets et parfaits considérés en eux-mêmes, ils ne sont, considérés vis-à-vis du Verbe incarné, dont ils sont les éléments, que comme des parties incomplètes, comme le corps et l'âme vis-à-vis de l'homme. Il n'y a donc dans le Christ qu'une personne " [2]. L'humanité du Christ, même complète, n'est pas une hypostase; elle est seulement une nature " enhypostasiée ".

Mais c'est **au monophysisme** que la doctrine de Léonce s'attaquait le plus directement. L'ἐνυπόστατον repousse la conception de la nature-essence spécifique *(abstraite)* que les sévériens, en dépit de leurs déclarations, semblent avoir eu plutôt en vue comme *principe immédiat* des propriétés humaines reconnues au Christ [3]. Si l'humanité du Christ est dite *enhypostasiée,* on affirme son caractère bien concret et individuel; on la doit appeler, à proprement parler, nature, φύσις, et rien n'empêche de la compter à part de la nature divine, même dans l'union. — Léonce accepte que l'on dise avec les monophysites *ex duabus naturis,* ce qui peut s'entendre soit de la formation du Christ par l'union de deux natures, soit de l'état du Christ formé, qui reste composé " de deux natures ", c'est-à-dire qui subsiste " en deux natures " *(in duabus naturis) :* cette dernière formule, chalcédonienne, ne doit pas être exclue par la précédente, moins claire, mais néanmoins orthodoxe [4]. — Par contre, la formule μία φύσις,

[1] Τό δε ἐνυπόστατον... ὃ ἐν ἑτέρῳ ἔχει τὸ εἶναι καὶ οὐκ ἐν ἑαυτῷ θεωρεῖται, *P. G.*, **86**, 1277 *(Libri tres).*

[2] J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, III, p. 156. — [3] Voir ci-dessus, p. 67-68.

[4] *Triginta Capita,* III, IV, V, VI. Voir V. GRUMEL, *op. cit.*, col. 413.

qui pourrait à la rigueur être expliquée dans le sens de μία ὑπόστασις, est fort dangereuse et impropre; Léonce ne la tolère qu'à contre-cœur [1].

Quant à la comparaison de **l'union du corps et de l'âme** [2], Léonce estime qu'elle peut être utilement employée pour montrer que dans le Christ l'union des deux natures est substantielle, que leurs propriétés respectives restent intactes et qu'une seule personne les possède l'une et l'autre, mais qu'on ne peut aller plus loin et conclure à une *unité* monophysique. La comparaison ne peut être poussée jusque là. La véritable raison qui empêche d'admettre que le Christ soit une nature, comme l'âme et le corps sont, dans l'homme, une seule nature, est celle qui vient d'être donnée, à savoir que, dans le Christ, l'humanité, pour n'être pas une hypostase, n'en est pas moins "enhypostasiée" et dès lors nature individuelle et complète. — Il y ajoute une autre raison, un peu spécieuse. Une nature suppose essentiellement un rapport avec une espèce [3]. L'âme et le corps forment une nature parce qu'ils supposent une espèce à laquelle plusieurs individus peuvent participer, et "comme on peut attribuer à chacun des individus ce qui est dit de la nature ou de l'espèce, on peut dire de chaque homme qu'il est μία φύσις,... mais en Jésus-Christ il n'en va pas de même. Le résultat de l'union n'est pas une nature christique, χριστότης, εἶδος χριστῶν, qui puisse être participée : c'est forcément un individu, une hypostase unique, incommunicable. Il n'est donc pas μία φύσις, il est μία ὑπόστασις" [4]. Cette raison paraît moins solide que la précédente. Elle montre du moins jusqu'à quel degré de finesse l'auteur avait poussé l'étude de ce problème.

Les spéculations de Léonce, utilisées par saint Jean Damascène, arriveront par lui à la scolastique, dont le théologien byzantin est un lointain précurseur.

[1] Voir V. GRUMEL, *op. cit.*, col. 413-414.

[2] *Ibid.*, col. 414-416.

[3] Il n'y a que trois cas, dit-il, où l'on peut dire μία φύσις : s'il s'agit d'une espèce; s'il s'agit d'un individu en tant qu'il participe à l'espèce; s'il s'agit d'une espèce nouvelle résultant du mélange de deux espèces. Aucun de ces cas ne convient au Christ. Voir V. GRUMEL, *ibid.*, col. 414. J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, III, p. 157.

[4] J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, III, p. 157.

CHAPITRE VII.

Justinien Ier.

Bibliographie spéciale.

Editions : Outre les collections conciliaires, voir *P. G.*, **86**, et *P. L.*, **69**, 30-37, 119, 177-328. — Législation religieuse dans Zachariæ von Lingenthal, *Imp. Just. Novellæ*, 2 vol., Leipzig, 1882. Recueil abrégé dans *P. L.*, **72**, 921-1110.

Etudes : Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. II, 2e partie, p. 1120 sq., et t. III, p. 1-156. — C. Glaizolle, *Un empereur théologien, Justinien, son rôle dans les controverses, sa doctrine christologique*, Lyon, 1905. — F. Diekamp, *Die origenistischen Streitigkeiten*, im *VI Iahrundert*, Munster, 1899. — Ch. Diehl, *Justinien et la civilisation byzantine au VIe siècle*, Paris, 1901. — Cauvet, *L'emp. Justinien et son œuvre législative*, Lyon, 1880. — A. Knecht, *Die Religionspolitik K. Justinians I*, Würtzbourg, 1896. — K. Krumbacher, *Gesch. byz. Lit.*, 1897. — J. Pargoire, *L'Eglise byzantine*, Paris, 1905, p. 11-141. — M. Jugie, *Justinien I*, dans *Dict. théol.*, col. 2277-2290. — Mgr L. Duchesne, *L'Eglise au VIe s.*, Paris, 1925.

I. — VIE ET ŒUVRES DE JUSTINIEN. SON RÔLE THÉOLOGIQUE.

L'empereur Justinien a pris aux luttes religieuses de son temps une part considérable ; il y a joué un rôle actif, même dans l'ordre théologique, et ce rôle a eu sur le développement religieux de l'Eglise d'Orient une telle importance qu'il faut l'étudier ici, quelque étrange que paraisse à première vue cette admission d'un prince temporel dans un traité de Patrologie.

Justinien, né vers 483, en Illyrie (Macédoine) [1], au sein d'une famille modeste, slave [2], semble-t-il, qui prit grand soin de **son éducation.** Envoyé à Constantinople, il fit de sérieuses études juridiques, militaires et même théologiques. Cette grande culture lui permit d'aider efficacement, dans le gouvernement de l'empire, son oncle Justin I (518-527), qui l'avait adopté, et qui le fit couronner César quatre mois avant sa

[1] Au sud d'Uskub, dans un village qui reçut plus tard des titres de noblesse, devint une ville, *Justiniana Prima*, et même un archevêché.

[2] A en juger par le nom de son père et de sa mère, et le sien propre, Upranda, qu'il abandonna plus tard pour s'appeler Flavius Anicius Julianus Justinianus.

mort (en avril 527). Il avait épousé, en 526, une ancienne actrice, Théodora, fervente monophysite, qui abusa souvent de sa position en faveur de ses protégés, sans réussir néanmoins à détourner l'empereur de la vraie foi.

Le long règne de Justinien fut des plus glorieux, dans tous les ordres, militaire [1], politique [2], artistique [3] et même — c'est le seul point de vue que nous considérons ici — religieux, malgré les fautes commises. " L'idée que se fait Justinien de ses obligations comme **empereur chrétien** est très haute. Il donne tout d'abord l'exemple d'une vie vraiment chrétienne. Ses convictions religieuses sont profondes, et sa piété sincère. Il pratique régulièrement les jeûnes de l'Eglise. Il prend un vif intérêt aux controverses théologiques. Celui qui n'assignerait à sa politique religieuse d'autre ressort que la seule raison d'Etat se tromperait lourdement. Le basileus veut sincèrement le bien de l'Eglise aussi bien que celui de l'Etat. Dans son esprit, la prospérité de la première assure la fortune du second. Quand il nous déclare dans ses traités théologiques ou ses constitutions dogmatiques que l'attachement à la foi catholique est la meilleure sauvegarde de l'empire, c'est un convaincu non un phraseur qui nous parle. Ainsi l'idée directrice de toute sa politique religieuse est-elle d'amener tous les sujets de l'empire à l'unité catholique " [4].

Ce christianisme sincère de l'empereur transpire jusque dans son **œuvre civile** ou politique. Le *Corpus Juris* est publié " au nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ ", nom placé au frontispice de ce monument. " Le Code, note le P. Pargoire, pose comme fondement de la civilisation et de la politique byzantines la foi catholique en l'unité de Dieu, la trinité des personnes divines, la divinité du Verbe, la réalité de son incarnation, l'unité de sa personne et la dualité de nature dans le Christ, et il insère comme loi d'Etat la profession de foi que l'empereur vient d'adresser au pontife romain *chef de toutes les Eglises* " [5]. De fait, le clergé est associé à l'action législative impériale, ainsi qu'à l'application des lois; mais à son tour, il est lui-même, comme beaucoup d'objets d'ordre éminemment ecclésiastique, atteint directement par un nombre considérable de lois, constitutions ou novelles dues à l'initiative de l'empereur. Ainsi Justinien légifère en maître même " sur les élections

[1] Rappelons seulement les conquêtes de l'Afrique latine, de l'Italie et d'une partie de l'Espagne, rattachées à Byzance.

[2] La grande œuvre juridique accomplie par lui (*Corpus Juris* comprenant les *Institutes*, le *Digeste*, le *Code*, les *Novelles*) ne représente qu'une part de cette œuvre.

[3] Ce pur chef d'œuvre qu'est Sainte-Sophie, qui en a inspiré tant d'autres, date de 532-537.

[4] M. JUGIE, *op. cit.*, col. 2278.

[5] J. PARGOIRE, *op. cit.*, p. 75. Voir *Code*, I, II.

épiscopales, sur les droits et les devoirs des évêques, sur le nombre des clercs et les biens ecclésiastiques, sur la formation et le gouvernement des monastères, sur le noviciat et la profession des moines, sur mille autres questions de même nature "[1]. Sans doute, ses intentions étaient excellentes; non moins bonnes, souvent, les mesures qu'il prenait, et cependant elles étaient une constante affirmation que l'idée toute païenne de l'omnipotence divine de l'Etat restait à la base de la constitution impériale, et cette idée viciait les initiatives les plus heureuses, à cause de l'erreur qu'elle contenait et des conséquences fâcheuses qu'elle portait en germe.

Justinien reconnaissait la **primauté effective de l'évêque de Rome**[2]. C'est lui qui, dès l'avènement de Justin I, travailla avec le plus de zèle à mettre fin au schisme d'Acace. Il approuva et fit approuver en 519 la formule d'Hormisdas, qu'il reproduisit plus tard, notamment dans une lettre au pape Jean II (du 8 juin 533), insérée dans le Code[3]. Il disait dans une lettre au pape Hormisdas : " L'unité des Eglises saintes est procurée par l'enseignement et l'autorité de votre apostolat (Eglise apostolique) "[4]. Aussi travailla-t-il à " soumettre et à unir " au siège de Rome " tous les prêtres de tout l'Orient "[5]. De fait, au cours des différends les plus graves qu'il eut avec certains papes, il n'a jamais mis en doute l'autorité du " Siège Apostolique ", malgré ses écarts de conduite et notamment sa distinction fameuse entre le siège et la personne du pape. Justinien ne fut pas plus logique avec lui-même en ce qui touche les privilèges du patriarche de Constantinople, à qui il reconnaît, malgré l'opposition des papes, la préséance en Orient, à qui il décerne même le titre " de tête de toutes les autres Eglises " (d'Orient, bien entendu), et même déjà celui de " patriarche œcuménique ", dans un sens analogue[6]. Les évêques des cinq grands sièges ou patriarcats représentent pour lui toute l'Église, et les métropolites doivent leur être soumis, comme les patriarches eux-mêmes sont soumis au premier d'entre eux, l'évêque de Rome[7]. D'ailleurs, il le déclare expressément, " que la sublimité du souverain pontificat soit à Rome, il n'est personne qui en doute "[8]. Mais en

[1] J. Pargoire, *op. cit.*, p. 76.
[2] Voir *ibid.*, p. 44-46; M. Jugie, *op. cit.*, col. 2285-2286.
[3] *Code*, I, 1, 8; *P. L.*, 66, 17-20.
[4] Unitas sanctarum Ecclesiarum per *doctrinam* et *auctoritatem* apostolatus vestri provenit. *Ep. ad Horm.*; *P. L.*, 63, 475.
[5] Itaque omnes sacerdotes universi Orientalis tractus et *subjicere* et *unire* Sedi Vestræ Sanctitatis properavimus. *P. L.*, 66, 15.
[6] Nov. CIX, CXXXIII; Nov. III, V, VI, XVI etc. Cf. M. Jugie, *op. cit.*, 2286.
[7] Ut Sanctissimi quidem patriarchæ ad vestram faciant Sanctitatem, metropolitani vero patriarchis. *P. L.*, 66, 43. — [8] Novelle IX.

dépit de ces déclarations si nettes, il a beaucoup contribué à obscurcir une doctrine fort claire, par sa propre conduite, peu conforme à ses principes, surtout par sa tendance à dominer les souverains pontifes eux-mêmes.

Il est allé plus loin encore dans ce domaine des intrusions séculières. Il a pris part à beaucoup de controverses doctrinales, et il a prétendu parfois, lui, simple laïque, les dirimer avec autorité.

Les **lettres** de Justinien nous le montrent intervenant d'abord dans la question des *moines scythes*, à propos de leur formule "théopaschite" [1]. Son premier avis fut que leur initiative était vaine ; plus tard il fut gagné par les moines, mais il essaya vainement d'obtenir une approbation d'Hormisdas, vers 520. Celle-ci ne fut accordée que vers 533, par Jean II (532-535), lorsque des acémètes prétendirent considérer le silence du pape comme une désapprobation de la doctrine de Chalcédoine sur la communication des idiomes [2].

Justinien condamna **le monophysisme** dans deux documents principaux : 1. Une *constitution* écrite, en 536, *contre Anthime*, le patriarche monophysite de Constantinople, nommé sous l'influence de Théodora, et déposé à la suite d'une intervention ferme du pape saint Agapet : Justinien confirme cette sentence contre Anthime et ses complices, Sévère d'Antioche, l'évêque Pierre d'Apamée, et le moine Zoaras, grands coryphées du monophysisme [3]. — 2. Un *Traité contre les monophysites* [4], écrit en 542 ou 543, à propos de la conversion au catholicisme d'un certain nombre de moines monophysites d'Alexandrie. C'est une lettre dogmatique exposant la foi orthodoxe et réfutant, par l'Ecriture et les Pères, les hérésies christologiques, notamment les doctrines de Sévère.

A la même époque, 543, Justinien entra en lutte contre l'**origénisme** par un véritable ouvrage *(Liber adversus Origenem)* [5], adressé au patriarche Mennas. Sollicité par le patriarche de Jérusalem [6] de prendre des mesures contre les origénistes de Palestine [7], Justinien se fit docteur. Sans aucune nuance, il attribuait à Origène, présenté comme le père de toutes les hérésies, toutes les erreurs qui s'abritaient alors sous son nom [8], les réfutait par des citations des Pères, notamment de saint Atha-

---

[1] Voir ci-dessus, p. 71.

[2] Huit des **lettres de Justinien**, adressées à S. Hormisdas (514-523) concernent cette question. Deux autres (au même) ont trait à la fin du schisme d'Acace. Il en reste trois adressées à des papes (à Jean II, lettre de 533, sur la question scythe ; à S. Agapit, deux lettres, 535, 536) ; une, de peu antérieure au 26 mai 553, demande au concile la condamnation de Vigile. Deux autres enfin sont adressées à des évêques.

[3] *Constitutio sacra contra Anthimum, Severum, Petrum et Zoaram. P. G.*, **86**, 1095-1104. C'est la *Novelle* XLII.

[4] *Tractatus contra monophysitas ad monachos qui sunt in nomo Alexandriæ. P. G.*, **86**, 1103-1146 (texte de Mai, incomplet). — Ce traité fut précédé d'une lettre dogmatique (au patriarche Zoïle, d'Alexandrie) dont il reste un fragment.

[5] *P. G.*, **86**, 945-994.

[6] Et par le futur pape Pélage, alors apocrisiaire à Constantinople.

[7] Très bruyants depuis l'élévation à l'épiscopat de leurs chefs, Théodore Askidas et Domitien.

[8] Voir tome I, p. 210.

nase, de saint Cyrille et des Cappadociens, et il terminait son ouvrage par *dix anathématismes* [1], qui furent approuvés par un acte du *Synode permanent* [2] de 543, sous la présidence de Mennas. Justinien compléta son œuvre par une "Lettre au Saint-Synode sur Origène et ses partisans" [3], qui semble avoir été adressée au synode de 543, dont il vient d'être question. D'autres cependant pensent qu'elle fut plutôt envoyée au concile de 553, qui paraît bien s'être occupé de la question, au moins dans des sessions préliminaires et auquel doivent revenir 15 autres canons contre l'origénisme [4].

Les chefs origénistes avaient habilement détourné d'eux l'attention impériale en la portant sur d'autres, notamment en faisant entrevoir à Justinien la possibilité de gagner les monophysites par une concession, la condamnation des trois hommes que ceux-ci détestaient le plus, Théodore de Mopsueste, Théodoret de Cyr, Ibas d'Edesse. Ainsi se posa la question *dite*, plus tard, des **Trois-Chapitres** [5]. La proposition était insidieuse et des plus séduisantes pour Justinien, qui ne tenait à rien tant qu'à ramener à l'unité la puissante faction dissidente des monophysites. Il avait déjà dans ce but recouru sans succès à des *conférences religieuses*, entre les chefs des deux camps opposés (531-534) [6]. Sans doute ensuite prit-il des mesures de rigueur contre les hérétiques, mais sans renoncer à leur faire encore des avances, que sollicitait discrètement l'habile Théodora. De fait, dès 544, il publia un *édit* qui condamnait les Trois-Chapitres [7], mais déclarait expressément maintenir toute l'autorité du concile de Chalcédoine. L'épiscopat orthodoxe d'Orient, sans enthousiasme, se résigna à signer cette pièce, à la suite des quatre patriarches. Mais ce qui importait à Justinien c'était l'approbation par le pape de son initiative. Il mit tout en œuvre pour l'obtenir. Il faut connaître par quels moyens il arriva à ses fins et quels en furent les résultats. Nous aurons ainsi occasion de rétablir dans leur cadre historique les derniers écrits théologiques [8] de l'infatigable empereur qui devait

[1] DENZINGER-B., *Enchiridion*, n. 203-211. — [2] Voir tome I, p. 295.

[3] *P. G.*, **86**, 989-991. — [4] Voir tome I, p. 210.

[5] Il s'agissait : *a*) de la personne et des œuvres de Théodore; *b*) des écrits de Théodoret pour Nestorius, contre S. Cyrille et le concile d'Ephèse; *c*) de la lettre d'Ibas à Maris.

[6] Elles aboutirent surtout à donner plus de confiance aux monophysites, qui, par leurs intrigues et l'appui de Théodora, réussirent à faire nommer un des leurs, Anthime, patriarche de Constantinople. Voir ci-dessus, p. 80.

[7] Il ne reste que des fragments de cet édit.

[8] La *Confessio* (voir page 82) et trois lettres, l'une du 5 mai 553 aux Pères du concile (*P. G.*, **86**, 1035-1042), l'autre lue le 26 mai 553 au concile, la troisième, vrai traité, postérieure au concile, peut-être de 555 (*P. G.*, **86**, 1041-1095).

jusqu'à ses derniers jours s'occuper de théologie [1], et prétendre même, à la fin de sa vie, imposer à l'Eglise entière l'aphthartodocétisme de Julien d'Halicarnasse [2]. La mort l'empêcha de réaliser ce projet (565).

II. — JUSTINIEN ET LES TROIS-CHAPITRES.

C'est du **pape Vigile** surtout que Justinien attendait la condamnation des Trois-Chapitres, et pour l'obtenir, il ne se contenta pas d'écrire; il usa de la force. Même si Vigile [3] (538-555) était, comme on l'a dit, arrivé au pontificat avec l'appui de l'impératrice Théodora, en retour de l'engagement pris de favoriser sa politique religieuse, il est certain qu'une fois pape, il comprit mieux les devoirs de sa charge et qu'il refusa de suivre les suggestions byzantines. Tout l'Occident était avec lui et ne voyait aucunement l'opportunité d'une condamnation des Trois-Chapitres. Mandé, sinon amené de force à Constantinople (janvier 548), Vigile finit par céder et le 11 avril (548) donna son *Judicatum* [4], qui condamnait les Trois-Chapitres sans déroger au Concile de Chalcédoine. Devant les protestations de l'Eglise occidentale, il le retira l'année suivante : le pape et l'empereur s'engageaient mutuellement à ne rien faire pour ou contre les Trois-Chapitres jusqu'à un prochain concile.

L'empereur ne put longtemps tenir parole et par une nouvelle initiative doctrinale occasionna un grave **conflit**. En 551, à l'instigation de Théodore Askidas, il publia sa célèbre *Confession*, sorte d'encyclique laïque destinée à promulguer la foi officiellement reconnue par l'Etat, surtout en matière christologique [5]. Le théologien couronné s'appliquait à montrer l'accord d'Ephèse et de Chalcédoine, et à répondre aux objections des monophysites, dans le sens de Léonce de Byzance : compter les natures ce n'est pas les diviser ; la nature humaine du Christ n'a jamais eu d'hypostase ou de personnalité propre, mais a existé dans l'hypostase du Verbe. Cet exposé était suivi de treize anathématismes, dont les trois derniers visaient directement les Trois-Chapitres, d'où le titre général donné à ce document. Le pape fut très mécontent de la conduite de l'empereur et ne cacha pas son sentiment. Exposé à mille violences, ne se jugeant plus en sûreté dans son palais, il se réfugia, en août 551, à l'église voisine du palais d'Hormisdas et plus tard à celle de sainte Euphémie de Chalcédoine, d'où il déposa Théodore Askidas et se retira de la communion de Mennas. Tous les deux d'ailleurs, à l'insti-

[1] On lui attribue diverses compositions liturgiques, notamment le célèbre tropaire Ὁ Μονογενής. Voir V. GRUMEL, dans *Echos d'Orient*, 1923, p. 398-418.
[2] Voir ci-dessus, p. 63. — [3] Voir plus loin, p. 146.
[4] *P. L.*, **69**, 111 (fragments). — [5] *P. G.*, **86**, (1), 993-1035.

gation de l'empereur, lui donnèrent satisfaction, et au cours de 552, il put rentrer à Constantinople, où il reçut, le 6 janvier 553, la profession de foi du nouveau patriarche de Constantinople, successeur de Mennas, mort au mois d'août précédent. Ce long conflit était donc apaisé. Hélas ! le concile qui allait s'ouvrir devait en engendrer un autre, bien plus grave.

Vigile aurait voulu que **le concile** [1] se tînt en Italie. Il refusa de prendre part à une assemblée dont avaient été exclus systématiquement par l'empereur les représentants de l'Occident latin, en particulier les évêques d'Afrique [2]. Malgré cette opposition, le concile s'ouvrit, le 5 mai et compta environ 160 évêques, orientaux pour la plupart. Après trois sessions insignifiantes, on aborda, dans les 4e, 5e et 6e sessions, l'examen des écrits de Théodore de Mopsueste et d'Ibas, et l'on y trouva ample matière à condamnation. Mais du dehors, le pape suivait avec attention les débats et se réservait d'intervenir. [3] Dès le 14 mai, avant la 5e session, il lança le *Constitutum* [4], long mémoire dans lequel il donnait avec autorité son jugement sur les questions discutées. Cette pièce est " une des meilleures compositions littéraires que nous ait léguées le VIe siècle ", dit Tixeront [5] : Vigile maintenait le retrait de son " Judicatum " de 548, et, tout en réprouvant les erreurs de Théodore, il refusait de condamner sa personne, aussi bien que celle de Théodoret et d'Ibas, réhabilités à Chalcédoine. Le 26 mai, sur la proposition de Justinien irrité, le concile (7e session), faisant le premier la distinction entre *sedes* et *sedens*, se sépara du Pape, tout en prétendant conserver l'union avec le Siège apostolique de Rome [6]. Le concile continua depuis lors son œuvre *contre le Pape* et dans sa 8e et dernière session, porta 14 anathématismes reproduisant à peu près ceux de Justinien (dans sa *Confession* de 551) : ils condamnaient, à la suite de diverses hérésies, Théodore de Mopsueste (personne et œuvres : XIIe anathème), Théodoret (œuvres contre Ephèse et contre saint Cyrille :

[1] Voir HEFELE-LECLERCQ, *Hist. des Conc.*, III, Ire P., p. 20-140.

[2] Il n'y eut au concile que six évêques latins (d'Afrique) à la Ire session, et huit à la dernière.

[3] Le diacre Pélage le poussait à la résistance.

[4] *P. L.*, 69, 67-114. — [5] *Hist. Dogm.*, III, p. 143.

[6] " Servemus itaque unitatem ad apostolicam sacrosanctæ ecclesiæ sedem antiquioris Romæ ". MANSI, *Conc.*, IX, 367. La foi traditionnelle est si évidente, que même dans ce conflit, Justinien ne veut pas se séparer *du siège* de Rome et qu'il ne songe même pas à attribuer une part de ses privilèges au siège de Constantinople, ce qui éclaire sur la portée du prologue mis par le patriarche Jean II devant le formulaire d'Hormisdas. Voir ci-dessus, p. 61.

XIIIe anathème), Ibas (lettre : XIVe anathème). En dépit des apparences, ces décisions ne contredisaient pas le concile de Chalcédoine [1].

L'empereur obtint sans peine la signature des 164 évêques orientaux présents. Les occidentaux refusèrent et plusieurs furent exilés sans succès [2]. Vigile fut-il exilé aussi? On l'a dit. En tout cas, il finit par céder et **confirma le concile**, par une lettre à l'évêque de Constantinople du 8 déc. 553 [3] et par un second *Constitutum* [4] contraire au précédent et adressé peut-être aux évêques latins (23 févr. 554). Le concile de 553 devenait ainsi le *Ve Concile œcuménique* [5]. Beaucoup d'Eglises d'Occident refusèrent de l'accepter. Il y eut ainsi plusieurs schismes, et certains se prolongèrent jusqu'à la fin du VIIe siècle.

Les **résultats** de la politique religieuse de Justinien ne furent pas heureux. Les violences dont il avait usé et ses intrusions dans le domaine spirituel ne méritaient pas qu'ils le fussent, bien qu'il poursuivît un but excellent, montrer aux monophysites que le concile de Chalcédoine n'annulait pas celui d'Éphèse. Les monophysites manquaient de sincérité : ils triomphèrent, en partie, sans se convertir. A l'heure même où Justinien commençait en leur faveur sa campagne contre les Trois-Chapitres, l'homme qui devait donner au monophysisme son organisation définitive, *Jacques Bar-Addaï* entrait aussi en campagne [6].

---

[1] Voir J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, III, p. 147-149. Cf. ci-dessus, p. 55.

[2] Signalons parmi ces bannis le diacre Pélage, qui, après la soumission de Vigile, écrivit même contre le pape, avant de devenir pape lui-même.

[3] *P. L.*, **69**, 122-128.

[4] *P. L.*, **69**, 143-178.

[5] Sur l'attitude de Vigile, voir plus loin, p. 147. — On a dit que le concile de 451, déclarant Théodoret et Ibas orthodoxes, était contredit par celui de 553 condamnant leurs écrits comme hérétiques. Il n'en est rien. Dans *le premier examen*, il était surtout question d'un jugement porté sur la personne, d'après ses déclarations présentes et ses écrits examinés sommairement (en n'y recherchant que des déclarations formelles d'hérésie). Dans *le second*, les écrits étaient étudiés seuls, pour eux-mêmes, et à la lumière d'un siècle de luttes qui montraient la nocivité de formules équivoques. Les déclarations conciliaires doivent être comprises dans le sens où elles ont été faites.

[6] Voir ci-dessus, p. 69.

CHAPITRE VIII.

Denys l'Aréopagite [1].

Bibliographie spéciale.

Editions : *P. G.*, 3, 4 (édition de Venise 1755-1756). Trad. franç. : G. Darboy, Paris, 1845; J. Dulac, Paris, 1865.

Etudes : *Commentaires* de S. Maxime le Confesseur (voir p. 304), de S. Thomas d'Aquin (v. p. 547), de Denys le Chartreux (v. p. 703). — Etudes générales : G. Darboy, *Œuvres de saint Denys l'Aréopagite* (Introduction), 1845. — M. Schneider, *Areopagitica*, Regensbourg, 1884. — Fr. Hipler, *Dionysius der Areopagite*, Regensbourg, 1861. — J. Dräseke, *Gesammelte patristische Untersuchungen*, Altona, 1889. — J. Stiglmayr, S. J., sur Proclus comme source de Denys, dans *Hist. Jahrbuch*, 1895 (t. 76), 253-273, 721-748 ; sur l'histoire des écrits aréopagitiques, Felkirch, 1895. — H. Koch, sur Proclus et Denys, dans *Philologus*, 1895 (t. 54), 438-454; sur Denys et le néoplatonisme, Mayence, 1900. — De Smedt, S. J., *Rev. des quest. historiques*, 1896, p. 610. — P. Peeters, S. J., *La vision de Denys l'Aréopagite à Héliopolis*, dans *Anal. Boll.*, 1910 (t. 29), p. 302-322; *ibid.*, 1912, p. 5-10; 1921, p. 277-313. — G. Théry, sur la traduction par Hilduin, dans *Rev. Hist. Eccl.*, 1925, p. 33-50, 197-214. — Voir aussi H. Hurter, *Nomenclator*, I, col. 455-459. — O. Bardenhewer, *Geschichte*, IV, p. 282-299. P. Godet, *Denys l'Aréopagite* (*le Pseudo*), dans *Dict. théol.*, col. 429-436.

I. — LES ŒUVRES *DITES* DE DENYS L'ARÉOPAGITE.

C'est au cours des controverses monophysites que paraît pour la première fois dans l'histoire une œuvre originale et puissante, placée sous le nom de Denys l'Aréopagite, et appelée à exercer une grande influence au Moyen-Age, qui lui voua une vénération presque égale à celle dont bénéficiaient les auteurs inspirés. Elle se présente elle-même comme l'œuvre écrite par le disciple de saint Paul. On y trouve deux traités concernant Dieu et sa connaissance (*Des noms divins* et *De la théologie mystique*), deux autres consacrés à une double hiérarchie (*De la hiérarchie céleste; De la hiérarchie ecclésiastique*) et dix lettres (trois lettres conservées seulement en latin ne sont pas du même auteur, bien qu'elles portent son nom).

[1] Bien que cet auteur soit un *pseudo-aréopagite* et probablement un *pseudo-Denys*, nous ne croyons pas nécessaire ni utile de lui infliger ce qualificatif à chaque citation que nous en ferons.

1° **Des noms divins** [1]. Cet ouvrage, qui a mérité d'être commenté par saint Thomas [2], est l'écrit théologique fondamental de l'aréopagite. Il comprend treize chapitres. Les trois premiers forment une introduction générale : *a*) c'est à l'*Ecriture* seule qu'il faut recourir pour connaître Dieu : les noms, qu'elle lui donne, expriment ses attributs (c. I). *b*) Ces noms ou attributs conviennent tantôt à la *nature*, tantôt aux trois *Personnes*, tantôt à une seule : règles à suivre en cette matière (c. II). *c*) La prière est la condition indispensable pour connaître Dieu : il ne se révèle qu'à ceux qui s'approchent de lui : l'auteur suivra en tout les exemples et complètera les enseignements de son vénéré maître, Hiérothée [3]. — Les dix chapitres (IV-XIII) qui forment le corps de l'ouvrage passent en revue les noms prêtés à Dieu par l'Ecriture et les expliquent de façon à donner de lui une idée très pure, intelligible et spirituelle, aussi dégagée que possible des sens et de l'imagination : cette préoccupation est la caractéristique de l'auteur.

Dans ce traité, Dieu est donc tour à tour considéré : 1) comme *bonté, lumière, beauté et charité* (c. IV) : (les *nos 11-17, sur l'amour* — sa nature, son caractère extatique, son ordonnance — sont à remarquer; le *mal* est aussi longuement étudié par l'auteur dans les derniers numéros 18-35 du même chapitre, à l'occasion du titre de Bien donné à Dieu); 2) comme *l'être* de qui tout participe (c. V); 3) comme la *vie*, d'où procède toute vie (c. VI); 4) comme *sagesse* et *vérité* (VII); 5) comme *puissance*, justice et rédemption ou salut (c. VIII); 6) comme *grand* ou petit, *semblable* ou dissemblable, *immobile* ou en mouvement (c. IX); 7) comme *contenant tout* et immortel (c. X); 8) comme la *paix* (à cette occasion l'auteur parle de l'aséité divine) (c. XI); 9) comme *Saint* et comme *Roi* (c. XII); 10) comme parfait et comme *un :* le "un" est le fond de tout (c. XIII). Ce dernier chapitre résume tout le traité et montre bien le but de l'auteur d'élever son disciple à une connaissance pure de Dieu par l'exclusion du multiple. — La portée mystique de l'ouvrage sera montrée plus loin.

---

[1] *P. G.*, 3, 585-996.

[2] *Opera* S. Thom., opuscule VII; éd. Parme, t. XV, p. 259-405.

[3] Ce **Hiérothée** aurait écrit, d'après Denys, un traité élémentaire de théologie, *Theologica elementa* (*Div. nom.*, II, 9-10; III, 2-3), et des chants d'amour *hymni amatorii* (Ibid; IV, 16-17). Faut-il prendre à la lettre ces données que rien ne confirme en dehors des écrits de Denys? Ce personnage lui-même est-il un contemporain des apôtres comme Denys prétend l'être lui-même? Est-il un personnage réel d'un siècle postérieur, ou n'est-il qu'une fiction? Autant de questions auxquelles on ne peut donner une réponse certaine. — Quant au *Livre de Hiérothée sur les mystères cachés de la divinité*, conservé en syriaque, il semble postérieur aux écrits de l' "Aréopagite", qui paraissent plutôt avoir suggéré ce titre et inspiré l'auteur. Voir ci-dessus, p. 69.

2° La **Théologie mystique** [1] est un tout petit opuscule de quelques pages, divisé en 5 chapitres. Il enseigne et recommande une autre connaissance de Dieu (θεολογία), *secrète*, mystérieuse (μυστική), plus haute que la précédente. Cette connaissance vient de Dieu : dans la prière, il se révèle au sein de l'obscurité superlumineuse d'un silence initiateur aux mystères (κρυφιομύστου σιγῆς) [2]. *On se prépare à ce silence* de l'esprit, favorable à la connaissance mystique, moins en affirmant de Dieu des perfections particulières qu'en niant de lui toute perfection créée, à partir des plus grossières; arrivée aux plus élevées, l'âme reste complètement *aphone* (ὅλος ἄφωνος ἔσται) et pleinement unie à l'Ineffable (ὅλος ἑνωθήσεται τῷ ἀφθέγκτῳ) [3]. Les derniers chapitres expliquent l'absolue transcendance divine [4].

3° **De la hiérarchie céleste** [5]. — **De la hiérarchie ecclésiastique** [6]. L'âme de ces deux traités parallèles est une théorie mystique de l'auteur sur la *sanctification*, qu'il appelle une *déification* (θείωσις). Cette déification, d'après lui, comprend trois opérations successives, la purification, l'illumination, la perfection (κάθαρσις, φωτισμός, τελείωσις). Dieu n'exerce pas directement cette triple action sur nous; il se sert d'intermédiaires subordonnés les uns aux autres et constituant la hiérarchie. Celle-ci a donc pour but d'unir à Dieu [7]; mais elle doit elle-même fixer sans cesse son regard sur Dieu, guide de toute science et de toute opération, pour pouvoir reproduire ses traits dans les autres [8]. Il existe une double hiérarchie, l'une *céleste*, angélique, l'autre *terrestre*, ecclésiastique, objet chacune d'un ouvrage.

---

[1] *P. G.*, 3, 997-1064 (avec les notes ou commentaires de Cordier et de Pachymère). Le texte grec est contenu tout entier dans les col. 997, 1000, 1001, 1025, 1032, 1033, 1040, 1045, 1048.

[2] Ubi simplicia et absoluta et immutabilia theologiæ mysteria aperiuntur, in "superluminosa" silentii arcana docentis caligine quæ in obscuritate tenebricosissima (ens) superclarissimum perresplendens; c. I, n. 1. (Traduction littérale sur le grec).

[3] *Theol. myst.*, c. III (fin). Voici toute la suite du texte : Nunc vero ab inferioribus ad id quod supremum eminet, ascendens (oratio) juxta modum ascensionis contrahitur, et post omnem ascensum penitus obmutescet, atque ineffabiliter (Deo) tota conjungetur.

[4] Voir plus loin, la *théologie négative*, p. 94.

[5] *De cælesti hierarchia; P. G.*, 3, 119-370.

[6] *De Ecclesiastica hierarchia; P. G.*, 3, 369-584.

[7] Scopus igitur hierarchiæ est Dei, quanta fieri potest, assimilatio conjunctioque. *Cæl. hier.*, III, 2.

[8] Ad divinissimum ejus decorem constanter intuendo, eumdem quoad potest exprimit. *Ibid.*

Le traité sur la **Hiérarchie céleste** comprend 15 chapitres. La partie centrale de l'ouvrage (ch. VI-X), la plus importante, est consacrée à exposer la division des anges [1] en trois hiérarchies de trois ordres [2] chacune : la Ire hiérarchie (*Séraphins*, *Chérubins*, *Trônes*) reçoit directement de Dieu la pureté, la lumière, la perfection ; elle les transmet à la IIe (*Dominations*, *Vertus*, *Puissances*), qui les communique elle-même à la IIIe hiérarchie (*Principautés*, *Archanges*, *Anges*). Tandis que la IIe hiérarchie veille au bien de l'ensemble de la création, la IIIe, qui est plus proche de nous, a pour mission d'aider l'humanité, les peuples, chacun de nous. Ainsi tout homme, suivant sa capacité, peut recevoir une triple puissance, participation à la pureté, à la lumière et à la perfection de Dieu (ch. X). Denys suppose dans toute cette œuvre que les anges sont des êtres spirituels, simples, intelligibles et intelligents.

La "**Hiérarchie ecclésiastique**" (en 7 chapitres) est une sorte de traité de liturgie mystique et symbolique. Après avoir établi (ch. I) que la hiérarchie ecclésiastique exerce des fonctions analogues aux hiérarchies supérieures (purification, illumination, perfection), l'auteur étudie : 1° les *rites* par lesquels elle accomplit ce triple ministère : le baptême (ch. II), l'eucharistie ou synaxe (ch. III), la confirmation ou chrismation (ch. IV) ; 2° les *consécrateurs* et les consécrations dont ils sont eux-mêmes l'objet, c'est-à-dire, les ordinations des Evêques, des prêtres, des diacres (ch. V) ; 3° les *consacrés* ou *initiés*, c'est-à-dire les catéchumènes et pénitents (à purifier), les fidèles (qui s'éclairent en tendant à la perfection), les moines ou parfaits, objet d'une initiation spéciale (ch. VI) [3]. Le chapitre VII est consacré aux cérémonies des funérailles.

4° **Les lettres de l'Aréopagite** [4] sont adressées, pour la plupart, à des personnes portant le nom de disciples des apôtres, à Caïus (Ep. I-IV), à Dorothée (V), à Sosipater (VI), à Polycarpe, évêque (VII), à Démophile (VIII) ; les deux dernières sont écrites, l'une à *Tite*, le disciple de S. Paul (IX), et l'autre à "Jean, le théologien, apôtre et évangéliste, exilé dans l'île de Patmos" (ch. X). — La Ire (sur la connaissance de Dieu), la Ve (sur l'obscurité divine) et la IXe (sur la sagesse et la double théologie) sont particulièrement utiles pour connaître la mystique de l'auteur.

---

[1] "Denys" pense que tous les anges sont de même *essence* et se distinguent seulement par leur *degré* de perfection. *Cæl. hier.*, c. V.

[2] Les Pères avaient établi diverses listes des ordres angéliques en comptant 7 (S. Irénée), 8 (S. Grég. de Nysse), et même 11 (S. Grég. de Naz.), mais la plus commune, dès le IVe s., est celle qui en compte 9 : anges et archanges, les cinq ordres signalés par S. Paul (*Eph.* I, 21 ; *Col.* I, 16) ; les chérubins (*Gen.* III, 24) et les séraphins, d'après Isaïe (VI, 2). On la trouve notamment dans S. Cyrille de Jérusalem (*Cat.* XXIII, 6), S. Jean Chrysostome (*In Gen.*, XV, 5) et les Constitutions Apostoliques (VIII, 12). Denys l'adopte et la subdivise d'après ses principes.

[3] C'est au début de ce chapitre que serait le mieux insinuée l'idée des trois voies de la vie spirituelle. Mais c'est une simple insinuation et, même ici, dans un sens assez différent de celui qu'exposeront au Moyen-Age les ascètes et les mystiques.

[4] *P. G.*, 3, 1065-1120.

Denys mentionne **7 autres écrits** théologiques qu'il aurait composés ou projeté d'écrire [1]. Mais on se demande s'il faut prendre ses déclarations à la lettre et si vraiment ces œuvres, dont il ne reste aucune trace, ont jamais paru.

II. — L'AUTEUR DES ÉCRITS *DITS* DE DENYS L'ARÉOPAGITE.

L'auteur dédie tous ses écrits à son disciple et ami Timothée. Il prend le nom de Denys [2] et se donne évidemment pour **l'Aréopagite** converti de saint Paul [3]. Il dit avoir assisté à la mort de la sainte Vierge [4], semble-t-il ; à cette occasion, il a vu *Jacques*, le frère de Dieu, et *Pierre*, " le plus haut et le plus ancien sommet de la Théologie " [5] ; il prédit à *Jean l'Evangéliste* la fin de son exil [6]. Ce sont bien des disciples des apôtres qui sont les destinataires, réels ou imaginés, de ses lettres.

Invoqués comme apostoliques par les monophysites sévériens dans les conférences religieuses de 533, ces écrits furent rejetés par les catholiques comme apocryphes. Ils finirent cependant par s'**imposer aux catholiques eux-mêmes**, en Orient, grâce surtout à saint Maxime († 662) [7], et en Occident, grâce à saint Grégoire le Grand, qui les cita avec honneur, et à saint Martin, pape, qui les allégua au Synode de Latran de 649. Popularisés par les versions latines de Hilduin et de Scot Erigène (IXe s.), ils ont exercé une action considérable au Moyen-Age, qui les a placés au premier rang de tous les écrits patristiques. *Saint Thomas* [8] cite fréquemment tous les écrits aréopagitiques ; il a même commenté les *Noms divins* [9] (les autres commentaires de Denys qui lui sont attribués sont apocryphes). La *Hiérarchie céleste* a été expliquée par Hugues de Saint-Victor [10] et Albert le Grand [11], et la *Hiérarchie ecclesiastique* par saint Bonaventure [12]. Les théologiens, les ascètes et mystiques, les liturgistes, les artistes mêmes s'inspirent alors des œuvres de "l'Aréopagite".

La Renaissance éleva de nouveau des **doutes sur l'authenticité** de ces écrits. Plusieurs savants catholiques du XVIIe siècle se prononcèrent contre elle, mais d'autres la maintinrent. Au XIXe siècle, la lutte reprit,

---

[1] *Esquisses théologiques, Théologie symbolique, De l'âme humaine, Des choses intelligibles et des choses sensibles, De la hiérarchie de l'Ancien Testament, Du juste jugement de Dieu, Sur les hymnes divines.*

[2] *Ep.* VII, 3. — [3] *De div. nom.*, II, II ; III, 2. — [4] *De div. nom.*, III, 2.

[5] Πέτρος, ἡ κορυφαία καὶ πρεσβυτάτη τῶν θεολόγων ἀκρότης. *Ibid.* Les théologiens, pour Denys, ce sont les écrivains du Nouveau Testament.

[6] *Ep.* X. — [7] Voir plus loin, p. 303.

[8] Voir J. DURANTEL, *S. Thomas et le Pseudo-Denys*, Paris, 1919.

[9] *Opusc. Théol.*, VII. Voir plus loin, p. 547.

[10] Voir p. 442. — [11] Voir p. 485.

plus ardente que jamais. L'abbé G. Darboy (1845), le futur archevêque, défendit l'authenticité pleine [1]. Fr. Hipler, en Allemagne (1861), s'attacha, du moins, à défendre la bonne foi et l'honnêteté d'un docteur si estimé du Moyen-Age, en cherchant, au IVe siècle, un cadre historique qui convienne à tous les renseignements fournis par lui [2]. Mais à la fin du XIXe siècle, le Jésuite Stiglmayr et H. Koch ont définitivement démontré, semble t-il, que cette hypothèse même est insoutenable.

Les écrits aréopagitiques ont été **composés entre 480 et 530.** — La première date est appuyée sur deux preuves : *a*) l'auteur est un disciple de Proclus († 485), dont il cite presque textuellement le traité " Sur l'existence du mal " dans les " Noms divins " [3], et dont la philosophie lui est familière [4]; *b*) il connaît l'usage introduit à Antioche, en 476, par Pierre le Foulon, de chanter le *Credo* à la messe [5]. — D'autre part, ces écrits sont déjà allégués à Constantinople en 533 par Sévère. Ils sont donc antérieurs. — Peut-être même serait-il possible de réduire encore la période marquée : car on trouve déjà des citations du pseudo-Denys dans Sévère dès avant 513, au concile de Tyr, et d'autre part, il a semblé à plusieurs que l'*Hénotique* (482) dicte son attitude en matière christologique : il évite les termes *une* et *deux natures*, et parle d'une " nouvelle opération théandrique " [6], si bien que les monophysites s'appuieront sur ses écrits. Mais sa doctrine au fond est parfaitement *orthodoxe* sur ce point comme sur les autres. Même s'il vivait dans un milieu d'opposition au concile de Chalcédoine, il a pris une attitude pacifique sur les questions controversées. Toute cette œuvre, dont l'unité est incontestable, a donc été écrite aux environs de 500.

L'auteur, qui a dû suivre les leçons de Proclus (411-485) à Athènes, vivait probablement en *Syrie* (plutôt qu'en Egypte). Il avait dû pratiquer le néo-platonisme avant de se convertir : on croit qu'il fut moine et ensuite évêque : on tire cette dernière conclusion " de la très haute idée qu'il se fait des prérogatives de l'épiscopat et de la fermeté qu'il déploie, tout épris qu'il est de la sainteté de la vie monastique, pour réprimer les prétentions des moines à l'encontre du clergé séculier. C'était sûrement un philosophe et un esprit qui ne manquait ni d'originalité, ni de puissance " [7]. Le style de

[1] Introduction aux *Œuvres*, traduites. Citons parmi ceux qui défendirent la même position, en France, Freppel (*Cours d'éloq. sacrée*, 1860-1861, 5e leçon), Vidieu (*S. Denys l'A.*, Paris, 1889); en Allemagne, Schneider (*Areopagitica*, Ratisbonne, 1884), en Italie, Bertani (Milan, 1878); en Angleterre, J. Parker (1897).

[2] D'après lui, l'auteur aurait vécu au IVe siècle, en Egypte; il s'appelait Denys (peut-être Denys de Rhinocolure, *Sozom.*, *Hist.*, VI, 31), le titre d'Aréopagite était un pur symbole. Il n'a pas prétendu être un disciple de S. Paul et les personnages à qui il adresse ses écrits sont tous, sous des noms fictifs, des personnages réels, qu'on peut identifier. Thèse ingénieuse et séduisante, mais qui ne put résister aux arguments de fait de Stiglmayr et de Koch. Ses principaux défenseurs eux-mêmes, Hipler et Dräseke, rendirent les armes.

[3] *De div. nom.*, III, 18-35. — [4] Voir p. 91. — [5] *Eccl. hier.*, III, 2.

[6] Μία θεανδρικὴ ἐνέργεια. *Ep.* IV. — [7] P. GODET, *op. cit.*, col. 432-433.

l'auteur, style extraordinaire, dit Bossuet [1], est très défectueux. On a dit de Denys qu'il a " la fureur des longues phrases touffues et ambitieuses " [2]. Il est obscur, maniéré. Sa phrase est hérissée de néologismes, empruntés même à la langue des anciens mystères : couramment il remplace les noms usuels, d'évêque, de prêtre, de diacre et de moine, par ceux de *hiérarque*, de *hiéreus*, de *liturge*, de *thérapeute*. Il n'évite même pas, il est vrai, les expressions qui ont " un relent émanatiste " [3] assez prononcé, mais elles sont corrigées par l'ensemble de son œuvre, dont l'orthodoxie n'est pas douteuse. Quant à la dissimulation dont l'auteur a usé, il faut surtout y voir une *fiction littéraire*, genre auquel les anciens recouraient volontiers. Notre auteur put se croire d'autant plus autorisé à en user que sa thèse répondait à l'un des problèmes dont se préoccupaient les penseurs de ce temps. Elle montrait que les conceptions néoplatoniciennes d'un être simple, principe de tout être, et les aspirations des âmes à l'union avec cet être parfait, se trouvaient réalisées dans le christianisme mieux que par la philosophie.

III. — DOCTRINE DE DENYS L'ARÉOPAGITE.

Denys l'Aréopagite s'est donc proposé de mettre le néo-platonisme au service de la foi chrétienne. Il s'en explique lui-même dans sa lettre à Polycarpe [4]. Sa doctrine est avant tout une *mystique*, mais elle s'appuie sur une *philosophie* et s'épanouit en une *synthèse théologique* originale. Etudions successivement ces trois points.

A) Philosophie.

La philosophie de l'auteur est le néo-platonisme systématisé par *Plotin* et représenté alors par *Proclus*. L'idée fondamentale du système plotinien est celle d'un *émanatisme progressif universel :* l'Un produit l'Intelligence (Νοῦς) et celle-ci l'Ame du monde (Λόγος), de qui, par degré, proviennent tous les êtres jusqu'à la matière, qui est un pur néant, le premier mal et la limite de la puissance génératrice de l'Être. Mais le Néo-platonisme est une *religion* en même temps qu'une philosophie : il enseigne un retour mystique de l'âme jusqu'à l'*Un*, en trois étapes : 1) la *purification* ou affranchissement de la matière ; 2) l'*illumination* (par le raisonnement, puis par la contemplation directe du monde intelligible ou de l'Intelligence) ; 3) l'*extase* ou union à l'*Un* par une contemplation confuse dans laquelle l'âme est privée de toute conscience [5].

[1] *Instruction sur les états d'oraison*, I, a. 2. — [2] P. GODET, *ibid.*, 433.
[3] *Ibid.* — [4] *Ép.* VII, 1, 2. — [5] Voir tome I, p. 161-163.

Proclus (411-485), le principal représentant de l'Ecole d'Athènes au Ve siècle, reproduit le fond de la philosophie plotinienne, mais en y multipliant les *triades :* " La marche triadique constitue l'idée dynamique de sa philosophie " [1]. L'intelligence, il est vrai, émane de l'Un par l'intermédiaire d'unités (hénades), mais elle se divise en trois sphères, qui se subdivisent en triades (et en hebdomades) : la matière est un des produits des triades du Νοῦς et non point, comme chez Plotin, un écoulement final de l'âme du monde. — Pour le retour de l'âme à l'*Un*, Proclus préconise, outre l'effort intellectuel (de Plotin), l'emploi de *rites* divers, comme l'avait fait Jamblique (théurgie).

Telle est la philosophie dont se servit Denys **pour approfondir le christianisme.** Elle lui a donné une singulière pénétration, mais d'autre part, lui-même devait avoir une foi très ferme pour se maintenir dans les bornes de l'orthodoxie, comme il l'a fait. Il a adopté la *méthode* générale du néo-platonisme, mais en la corrigeant à l'occasion ; il en a gardé les *termes* mêmes, mais en leur donnant souvent une signification tout autre, qui ne permet pas de confondre les deux doctrines. Que dans sa tentative de conciliation il y ait quelque *point faible*, on ne saurait s'en étonner et il convient, devant la difficulté de l'entreprise, de se montrer indulgent pour telle expression moins heureuse. L'examen de sa mystique et de sa théologie va nous montrer sur quels points surtout il a épuré les doctrines de ses maîtres païens.

B) Mystique.

On trouve dans la mystique de Denys le trait fondamental de la doctrine plotinienne, l'*intellectualisme* [2] (entendons par là l'insistance sur le rôle de l'intelligence) ; mais il l'a corrigé par des traits qui donnent à son **ascétisme** ses caractères propres : 1) la prière proprement dite est à la base de la contemplation dionysienne ; 2) le terme, Dieu, quoiqu'il habite une lumière inaccessible, est une réalité bien concrète, à laquelle on s'unit par l'amour ; 3) la vertu, par laquelle on y tend, n'est pas un simple dépouillement de la matière, mais un effort de l'homme pour " devenir meilleur " en imitant la bonté de Dieu. — Denys est-il l'auteur de la division classique de l'ascèse en trois *voies ?* On l'a dit : cependant les mots de *purification*, *illumination*, *perfection*, si fréquents dans ses œuvres, n'y désignent pas habituellement les trois degrés successifs (voies) de l'ascension spirituelle de l'âme vers Dieu ; mais plutôt *trois manières* particulières dont les perfections

[1] M. DE WULF, *Hist. de la philosophie médiévale*, p. 126. (5e éd., p. 123).
[2] Voir au t. I, p. 163. Cf. *ibid.*, p. 626-627.

divines sont participées par les créatures, par les anges d'abord, puis par les hommes [1]. C'est Dieu lui-même qui donne ces participations, surtout par l'intermédiaire des hiérarchies [2]. Chez Denys, la division donnée est beaucoup moins ascétique que mystique [3]. Du reste, toute son œuvre, et notamment sa doctrine théologique, est mystique de tendance, bien qu'un seul de ses écrits soit appelé par lui, au sens strict, " théologie mystique ".

Toute son œuvre est **orientée vers la contemplation** pour la préparer, ou elle en est le fruit. De fait, la théologie ou doctrine des *Noms divins* est destinée à mettre en lumière les attributs divins; par son insistance sur la transcendance de Dieu et l'unité de son être, elle conduit le lecteur à une pure idée de Dieu *(théologie)* et l'achemine ainsi à cette connaissance plus simple encore et plus pure qu'est la contemplation ou *théologie mystique* proprement dite [4]. De même, la doctrine symbolique des deux *Hiérarchies* tend au même but : les trois opérations qui en sont l'âme ont pour principal point d'appui une haute connaissance de Dieu : la purification la prépare, l'illumination la communique, la sanctification la fait s'épanouir entièrement dans l'âme.

Bien que, par leur caractère général, les trois ouvrages indiqués ne soient mystiques que dans le sens large, par leur tendance profonde, on y trouve mainte page où l'auteur parle de la contemplation ou **théologie mystique** au sens strict. Ainsi, dès le début de la *Hiérarchie ecclésiastique*, il assigne comme but à l'ensemble des ordres qu'il va présenter " un constant amour envers Dieu et les choses divines,... la vision

---

[1] L'idée des *voies* est cependant au moins suggérée dans le ch. VI de la *Hiérarchie ecclésiastique*, où les catéchumènes, les fidèles, les moines paraissent représenter trois étapes vers la perfection. Voir ci-dessus, p. 88.

[2] Voir l'analyse ci-dessus, p. 88.

[3] *Ascétique* désigne surtout la part d'activité morale de l'homme, et *mystique* l'action supérieure de Dieu par laquelle se réalise la perfection de la charité, et notamment la connaissance éminente de Dieu qui en est la condition. Voir t. I, p. 19-21.

[4] De nos jours, la **théologie** est prise **au sens large**, pour désigner toute étude des vérités de la foi ou ces vérités elles-mêmes, c'est-à-dire l'ensemble de la doctrine. Cette théologie peut être parfois *mystique*, soit à cause de son objet, si elle traite des grâces mystiques, soit à cause de sa méthode, si elle est affective ou symbolique, disposant ainsi l'âme à la contemplation. — La théologie était prise autrefois surtout **au sens strict**, pour désigner la *connaissance de Dieu*, nature divine et Trinité, objet primaire de la foi. Cette connaissance peut être simplement *discursive*, ou être aussi *mystique*, par l'usage du symbolisme ou de la méthode négative. La *contemplation* est une théologie mystique, mais supérieure, infuse, passive.

et la science de la vérité sacrée, une participation divine à la simple perfection de Celui qui est souverainement simple, la jouissance de la contemplation qui nourrit l'esprit et déifie quiconque est élevé jusqu'à elle" [1]. On la trouve plus encore dans le traité des *Noms divins*. C'est même là que Denys donne la célèbre formule, commentée par saint Thomas, sur la connaissance obtenue non pas tant par l'étude que par l'impression du divin (οὐ μόνον μαθὼν, ἀλλὰ καὶ παθὼν τὰ θεῖα), par une sorte de sympathie (καὶ ἐκ τῆς πρὸς αὐτὰ συμπαθείας) [2]. Plus loin, cette connaissance est décrite comme une science très divine (θειοτάτη τοῦ Θεοῦ γνῶσις), dépassant l'intelligence et fruit d'une union à une lumière supérieure qui éclaire l'âme dans les insondables profondeurs de la sagesse [3]. Ailleurs, il insiste davantage sur le rôle de l'amour qui, par nature, tend à faire sortir l'homme de soi pour le livrer à son objet : l'amour divin tend à l'extase [4], et c'est par lui qu'on peut se disposer à recevoir cette lumière : elle est accordée aux âmes sorties en quelque sorte d'elles-mêmes comme saint Paul [5], mais qui, d'autre part, n'ont point de vaine présomption, déclare Denys dès le premier chapitre de son ouvrage [6].

Cette **connaissance mystique** proprement dite, qui préoccupe tant l'"Aréopagite", qu'est-elle exactement? C'est là l'objet du petit traité "De la théologie mystique". Elle se distingue non seulement de la *théologie affirmative*, mais de la *théologie négative*, qui est une forme différente mais très réelle de l'activité de l'esprit. Le silence, le repos, l'obscurité relative que produit dans l'esprit cette négation des attributs communément reconnus à Dieu peuvent conduire à la lumière dont nous parlons; ils ne la constituent pas, ne la donnent pas; celle-ci est *infuse*, car elle est l'œuvre de la grâce, de l'Esprit-Saint; elle est ἡ τοῦ Πνεύματος θεολογία [7].

Denys **a décrit cette théologie** dans la prière qui ouvre le traité : "Trinité supra-essentielle, très divine, souverainement bonne, guide des chrétiens dans la sagesse sacrée (θεοσοφίας), conduisez-nous à cette sublime hauteur des Ecritures (τῶν μυστικῶν λογίων), qui échappe à toute démonstration et surpase toute lumière. Là, sans voiles, en eux-mêmes et dans leur immutabilité, les mystères de la "théologie" apparaissent parmi l'obscurité très lumineuse d'un silence plein d'enseignements profonds [8] : obscurité merveilleuse qui rayonne en splendides éclairs, et

[1] *Eccl. Hier.*, I, 3.
[2] *De div. nom.*, II, 9. Non solum discens sed et patiens divina. Cf. Sum. théol., II^{a}-II^{æ}, q. 45, art. 2.
[3] *Ibid.*, VII, 3.
[4] Ἔστι δὲ καὶ ἐκστατικὸς ὁ θεῖος ἔρως, *Ibid.*, IV, 13.
[5] *Ibid.*, IV, 13. — [6] *Ibid.*, I, 2.
[7] *Myst. théol.*, III. — [8] Voir ci-dessus, p. 87.

qui, ne pouvant être ni vue ni saisie, inonde de la beauté de ses feux les esprits saintement aveuglés. Telle est la prière que je fais " [1].

Aussitôt, l'auteur indique à son disciple **à quelles conditions** il obtiendra de tels dons : " Pour vous, ô bien-aimé Timothée, exercez-vous sans relâche aux contemplations mystiques (τὰ μυστικὰ θεάματα), laissez de côté les sens et les opérations de l'entendement (τὰς νοερὰς ἐνεργείας), tout ce qui est matériel et spirituel, toutes les choses qui sont et celles qui ne sont pas, et d'un essor surnaturel, allez vous unir, aussi intimement qu'il est possible, à celui qui est élevé par delà toute essence et toute notion. Car c'est par ce sincère, spontané et total abandon (ἐκστάσει) de vous-même et de toutes choses que, libre et dégagé d'entraves, vous vous précipiterez dans l'éclat mystérieux de la divine obscurité (πρὸς τὴν ὑπερούσιον τοῦ θείου σκότους ἀκτῖνα) [2] ".

Sous les formules compliquées et emphatiques de ce style " extraordinaire " nous trouvons exaltée une " théologie " qui n'est autre chose, à la considérer dans ses éléments essentiels, qu'une haute et simple **intellection de Dieu,** indépendante de toute élaboration active de l'esprit, mais reçue de Dieu, comme une participation éminente à sa sagesse. C'est, en un mot, la *contemplation infuse*, ou *contemplation proprement dite* [3]. Sans méconnaître aucun de ces points, l'auteur ne s'est proposé de mettre principalement en lumière ni le rôle prépondérant de *la foi* dans l'acte de la contemplation [4], ni celui de *la charité* [5], ni l'opération supérieure de l'*Esprit-Saint* par l'intelligence et la sagesse [6], ni la suite *des grâces* par lesquelles elle est [7] accordée, ni le *fondement naturel* que la contemplation trouve dans la constitution intime ou structure de l'âme humaine, orientée vers le vrai et le bien dès son premier contact avec l'être [8]. Il est surtout frappé par la différence radicale qui distingue la contemplation infuse de la connaissance acquise, raisonnée de Dieu. C'est pourquoi il insiste tant sur la nécessité pour l'homme de se séparer de celle-ci pour obtenir l'autre; d'où sa doctrine favorite des ténèbres principe de lumières [9], et toutes ces antithèses violentes [10] qu'il affectionne et prodigue avec quelque excès. Il s'y tient d'autant plus qu'il y voit une application d'une autre doctrine chère, la transcendance divine [11], que lui a léguée le néo-platonisme et qu'il a tendance à exagérer. Il trouvait, du reste, une justification de son attitude dans saint Paul, déclarant que

---

[1] *Ibid.* I, 1. Nous citons la traduction de Mgr Darboy, bien qu'elle ne conserve pas assez la couleur de l'original. Elle a du moins, outre l'exactitude, l'avantage de la clarté.

[2] *Ibid.*, I, 1. — [3] Voir tome I, p. 22-25, et plus loin, p. 355.

[4] Comme l'a fait S. Jean de la Croix. Voir p. 824.

[5] Comme S. Bernard ou S. François de Sales. Voir p. 431.

[6] Comme S. Augustin ou S. Thomas. Voir p. 611.

[7] Comme Ste Thérèse. Voir p. 809.

[8] Comme S. Augustin. Voir p. 511.

[9] Γνόφος ὑπέρφωτος. *Myst. theol.*, II. Γνόφος ἐστὶ τὸ ἀπρόσιτον φῶς, *Epist.* V.

[10] Il associe volontiers aussi l'idée de silence à celle de ténèbres et de lumières : il parle de γνόφος κρυφιομύστου σιγῆς. *Myst. theol.*, I, 1. La contemplation suppose une âme complètement aphone : ὅλος ἄφωνος ἔσται. *Ibid.*, III. Il s'agit là de la contemplation infuse proprement dite, qui est indépendante de l'activité des puissances. Ce silence peut, d'ailleurs, être ou l'œuvre de l'âme se disposant à la grâce, ou l'œuvre de la grâce qui la prévient.

[11] Voir plus loin, la *théologie démonstrative.*

Dieu habite une lumière inaccessible (1 *Tim.*, VI, 16), que ses voies sont insondables (Rom., XI, 33) et que sa paix dépasse tout sentiment (*Philipp.*, IV, 7) [1].

La doctrine qui précède a paru, à tort, non seulement **difficile à comprendre** mais erronée. Il semble qu'on peut surtout lui reprocher d'être trop unilatérale, mais l'accusation de panthéisme n'est pas fondée [2], pas plus que celle d'identifier la contemplation avec la vision intuitive en ce monde. Denys semble parfois nier la légitimité de la théologie démonstrative et verser dans l'agnosticisme [3]; mais en fait, il a principalement pour but alors de montrer les avantages de la "théologie mystique", et l'on doit reconnaître qu'à ce point de vue son œuvre est singulièrement puissante.

Son influence fut considérable, surtout au Moyen-Age. Il a été par là, en un sens, le père de la "mystique théorique", le premier théoricien de la mystique. Personne n'avait encore serré d'aussi près un tel sujet. Il y avait eu, certes, des mystiques dans l'Eglise, et plusieurs avaient parlé des grâces éminentes qui accompagnent la sainteté, particulièrement saint Augustin [4]. Celui-ci en avait donné, à propos de la sagesse, une présentation générale plus complète, tant du point de vue mystique que du point de vue philosophique ou moral. Mais celle de Denys avait l'avantage, étant plus spéciale, d'attirer presque exclusivement l'attention sur l'élément fondamental de l'état mystique, la connaissance infuse de Dieu. Là est l'originalité de son œuvre, le principe de sa valeur et aussi son point faible [5]. Comme toute œuvre humaine, celle-ci présente des lacunes : les traces de l'éducation platonicienne de l'auteur y sont trop apparentes [6]; mais on y retrouve avec plus d'évidence encore la marque du divin, et c'est par là qu'elle fut et demeure une grande œuvre.

C) La théologie systématique.

La théologie systématique ou l'étude rationnelle (démonstrative) des vérités révélées est intimement liée, chez Denys, on l'a vu, à la "théologie mystique", soit comme préparation, soit comme fruit. On peut cependant la considérer à part, afin de la comparer à celle des autres docteurs. Malgré les apparences, la *philosophie* n'a, dans cette théologie, qu'un rôle secondaire, celui d'instrument de pénétration. La vraie source de la doctrine est l'**Ecriture sainte**, que l'auteur allègue sans

[1] Voir Epist. V.
[2] Malgré l'abus de ses écrits qu'ont fait en ce sens plusieurs de ses disciples.
[3] Voir plus loin, p. 97. — [4] Voir tome I, p. 668-670.
[5] Son unilatéralisme. — [6] Voir ci-dessus, p. 90 sq.

cesse, pour l'interprétation de laquelle d'ailleurs il use et abuse de l'allégorisme : on a comparé sa méthode à celle de Porphyre et de Proclus commentant Homère et Platon. Peut-être serait-il plus équitable de l'apparenter à celle des grands alexandrins [1].

La doctrine de Denys est particulièrement riche sur trois points : 1) les attributs divins; 2) les anges; 3) les sacrements. Sa christologie a donné lieu à des difficultés dont il faut dire un mot.

1. **Les attributs divins.** Dieu est au *centre* de la théologie de Denys : une grande partie de son œuvre est consacrée aux divines perfections. Ses préoccupations mystiques le portent à donner de Dieu une idée très haute, très pure, très simple. — L'*unité* absolue semble être, pour lui, la caractéristique fondamentale du principe de toutes choses : l'imparfait est multiple; mais tout le bien, tout le positif qu'il contient est une expression multipliée de l'unité absolue de son principe. — Dieu est appelé avec raison πολυώνυμος (*multinominatus*) [2], et nous pouvons affirmer de lui toutes les qualités des êtres inférieurs : c'est la théologie *affirmative*. Mais il dépasse toutes ces qualités et toutes les idées que nous avons de lui : d'où la possibilité, d'autre part, de nier de lui tout ce que nous en savons, pour aboutir non à son indétermination (comme chez les néo-platoniciens), mais à sa transcendance. Chez Denys, la théologie affirmative est complétée par la théologie *négative* [3], qui est le fondement ou la forme initiale de la *via eminentiæ* ou *via excellentiæ* dont parlent les scolastiques. La méthode affirmative est marquée, chez lui, par l'usage fréquent des mots αὐτό, ἀρχι (αὐτόφως, ἀρχίφωτον); l'autre, par *a* privatif (ἀνώνυμος) ou par ὑπέρ (ὑπέρσοφος). Faisons remarquer de nouveau que la théologie négative n'est pas la "théologie mystique" proprement dite, mais qu'elle y dispose, à moins qu'elle n'en dérive, car une âme qui a joui de la contemplation sera portée à se faire de Dieu, dans la théologie démonstrative (par affirmation ou négation) une idée toujours plus simple et plus pure.

2. **Les anges.** Denys l'Aréopagite a contribué à répandre la doctrine de la pleine spiritualité des anges, sur laquelle les Pères, tant d'Occident [4]

---

[1] Voir tome I, p. 199. — [2] *De divin. nom.*, I, 6; II, 3, 11.

[3] *De div. nom.*, IX; *Théol. myst.*, I, 2; III; IV; *Eccl. hier.*, II, 3; *Ep.* I; IX, I.

[4] Saint Augustin lui-même n'a admis qu'une spiritualité relative des anges, non pour des raisons philosophiques (son platonisme aurait dû plutôt le porter, comme S. Grégoire de Nysse ou Denys, à prendre une position contraire), mais à cause de divers passages de l'Ecriture (concernant surtout les apparitions, *Ep.* 95, 8), qui lui paraissent mieux s'expliquer si les anges ont un corps, d'ailleurs très subtil, spirituel, qui n'empêche pas de les regarder comme des esprits. Voir aussi *De civ. Dei*, l. XV, XXIII, 1; l. XXI, X, 1. — S. Hilaire, comme beaucoup d'anciens, appliquait aux anges le mot "fils de Dieu" de la Genèse (VI, 1, 2), ce qui leur suppose un corps, mais ailleurs il les appelle "spirituels et incorporels". S. Ambroise les qualifie de même et cependant il leur attribue la possibilité de l'incontinence. S. Jérôme proteste, comme S. Augustin, contre l'application aux anges des versets de la Genèse; mais il ne se prononce pas sur leur nature. Voir J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, II, p. 273-275; 372-373. Cf. ROBERT, dans *Rev. biblique*, 1895-1896, 3 articles.

que d'Orient [1], ne s'étaient pas encore prononcés avec netteté. Pour lui, les anges sont des substances célestes (οὐράνιοι οὐσίαι) [2], des esprits supérieurs au monde (ὑπερκόσμιοι) [3], d'une simplicité toute déiforme (θεοειδεστάτη ἁπλότης) [4], menant une vie tout intellectuelle (νοερὰν ἔχουσαι τὴν πᾶσαν ζωήν) [5]. Cette doctrine adoptée et répandue en Orient par saint Maxime [6], en Occident par saint Grégoire le Grand [7], finit par triompher et devenir commune dans l'Eglise. — L'influence du Pseudo-Denys ne fut pas moins importante dans la distribution des chœurs angéliques : c'est grâce à lui que la division en trois hiérarchies de trois ordres [8] a définitivement acquis peu à peu droit de cité dans la théologie. Bien qu'il attribue à la hiérarchie inférieure [9] le soin du bien des hommes, il ne semble pas avoir parlé du rôle des *anges gardiens*, soit des peuples soit des individus, dont on trouve déjà la doctrine dans saint Cyrille d'Alexandrie [10].

3. **Les sacrements.** Denys, qui a mis en lumière le rôle sanctificateur de la hiérarchie ecclésiastique, a dû insister sur les *rites* à l'aide desquels elle le remplit. Il en signale six [11], dont quatre sont des sacrements : le baptême, l'eucharistie, la confirmation, l'ordre, l'initiation monastique et les funérailles. Les trois premiers, rites de l'initiation chrétienne, sont rapprochés par l'auteur [12]. — Notons à propos du *baptême*, l'importance attribuée par Denys à la sanctification de l'eau [13] et à la puissance purificatrice du rite sacré [14]. — De même pour la *confirmation*, l'huile dont le baptisé est marqué a été préalablement consacrée par l'évêque [15]. — On ne peut douter que l'Aréopagite n'admette la présence réelle *eucharistique* [16], bien qu'il soit difficile d'en voir la mention expresse dans un texte confus comme le sien. — Le pouvoir d'*ordre* est un des plus importants de sa théologie : il lui reconnaît trois fonctions, qui sont la purification, confiée aux diacres; l'illumination, dont sont chargés les prêtres, et enfin l'union à Dieu, qui perfectionne le chrétien et qui ne convient qu'aux évêques [17]. Le rite décrit pour les funérailles ne peut être

---

[1] S. Grégoire de Nysse paraît admettre la spiritualité pure; S. Grégoire de Naz. hésite, mais S. Basile attribue aux anges un corps subtil, ainsi que S. Cyrille de Jérusalem, opinion qu'on trouvera encore chez Théodoret et même Anastase le Sinaïte (VIIe). Comme on distinguait alors " entre corps et matière, matière épaisse et matière subtile ", J. Tixeront ne croit pas qu'il faille toujours voir affirmée la spiritualité absolue par les auteurs qui refusent aux anges un corps, ou, comme S. Chrysostome, qui refusent d'appliquer à des anges *Gen.* VI, 1-2. Voir J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, p. 133-135; III, 202-203.

[2] *Cæl. hier.*, IV, 2; X, 1. — [3] *Ibid.*, IV, 1, 2. — [4] *Ibid.*, IV, 1, — [5] *Ibid.*, IV, 2.

[6] Dans ses scolies sur Denys. Voir p. 304.

[7] *Moralia*, II, 8; IV, 8. Ailleurs cependant il continue à parler comme les anciens. Il dit par exemple que, même étant esprits, ils sont des " corps " si on les compare à Dieu. Voir J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, III, p. 341.

[8] Voir ci-dessus, p. 88.

[9] Beaucoup de théologiens, laissant au mot archange le sens large d'anges supérieurs, se refusent à voir dans S. Michel, S. Gabriel, S. Raphaël, des archanges au sens strict de membres de la dernière hiérarchie, d'après la classification de Denys.

[10] In Ps. 33, v. 8; In Ps. 49, v. 4. *P. G.*, 69, 888, 1078.

[11] *Hier. Eccl.*, II-VII. Voir ci-dessus, p. 88.

[12] *Ibid.*, II, 2, 7; 3, 8. — [13] *Ibid.*, II, 2, 7. — [14] *Ibid.*, II, 3, 1.

[15] *Ibid.*, IV, 2, 7; 3, 8. — [16] *Ibid.*, III, 12. — [17] *Ibid.*, V, 1, 5, 6.

l'*extrême-onction*, car il s'agit là d'une onction faite sur le cadavre du défunt [1]. — Denys reconnaît au prêtre un vrai pouvoir pour l'absolution des péchés *(pénitence)* et il condamne les moines qui déjà prétendent s'immiscer dans l'administration de ce sacrement [2].

4. **Le Christ.** Le Christ n'occupe pas dans l'œuvre aréopagitique autant de place que la divinité, mais il est loin d'être absent. On a dit que l'auteur était monophysite, soit à cause de l'allégation qu'en firent les premiers les sévériens, ce qui n'est pas une raison suffisante [3], soit plutôt à cause de l'Epître IV, qui parle " d'une nouvelle *opération théandrique* d'un Dieu devenu homme " [4]. Mais cette formule, dont abusèrent les monophysites et les monothélites, peut s'entendre dans un sens catholique, si l'on admet la distinction des natures dans l'unité de personne dans le Christ. Sans doute, l'auteur n'emploie pas la formule δύο φύσεις, pas plus que μία φύσις [5]; mais sa doctrine est orthodoxe. Il affirme que l'une des hypostases de la Trinité, Jésus, qui est simple, s'est unie par composition (συνετέθη) à notre nature, complète, sans changement ni mélange [6].

Denys l'Aréopagite, qui a d'autres préoccupations, semble tenir surtout à rester ici en dehors du débat christologique qui divisait tant les esprits. Cette attitude était prudente et l'on ne peut l'en blâmer, puisqu'il ne traitait pas *ex professo* du sujet. On n'a pas le droit de nos jours de lui assigner une position qu'il n'a pas voulu prendre. Son action doctrinale s'est exercée sur d'autres points, et elle a été considérable, surtout au Moyen-Age.

[1] *Ibid.*, VII. — [2] *Epist.* VIII (à Démophile).

[3] Cela prouve tout au plus que l'œuvre fut connue d'abord, et sans doute écrite, dans les régions habitées par eux.

[4] Τὴν θεανδρικὴν ἐνέργειαν ἡμῖν πεπολιτευμένος. *Ep.* IV.

[5] Soit à cause de l'Hénotique, soit par esprit pacifique.

[6] *De div. nom.*, I, 4.

CHAPITRE IX.

Auteurs secondaires. Exégètes, orateurs, ascètes et historiens.

BIBLIOGRAPHIE SPÉCIALE : voir en note à chaque auteur.

I. — EXÉGÈTES.

Les derniers grands représentants de l'exégèse qui aient produit des œuvres originales et de réelle valeur furent *saint Cyrille* dans l'Ecole d'Alexandrie et *Théodoret* dans celle d'Antioche [1]. Comparés à eux, les autres auteurs que l'on peut mentionner encore sont tous d'importance secondaire :

1. **Ammonius d'Alexandrie**, prêtre et économe de cette Eglise, au Ve siècle, avait composé de bons commentaires sur divers livres de l'Ancien ou du Nouveau Testament ; il en est resté, par les chaînes, des fragments assez étendus [2]. Cet auteur signa, en 458, la lettre des évêques égyptiens à l'empereur Léon I pour la défense du concile de Chalcédoine [3].

2. **Hésychius de Jérusalem**, moine et prêtre de cette église, mort après 431, jouissait en Palestine d'une très grande autorité doctrinale, acquise en majeure partie par ses *commentaires* et études scripturaires. Les plus importants de ces écrits exégétiques concernent le Lévitique [4], les Psaumes [5], les prophètes [6] et divers livres du Nouveau Testament [7]. Il est aussi resté d'Hésychius plusieurs *discours* célèbres sur la sainte Vierge (deux sur l'Annonciation et un sur la Purification) [8] et peut-être deux autres sur des apôtres [9]. Il avait, en outre, composé une *Histoire ecclésiastique* [10], dont il reste seulement un chapitre sur Théodore de

---

[1] Voir ci-dessus, p. 23-25 et 41-42.

[2] Sur les Psaumes, Daniel, S. Matthieu, S. Jean, Actes des Apôtres, 1. Ep. de S. Pierre. *P. G.*, **85**, 1361-1610, 1823-1826.

[3] Anastase le Sinaïte lui attribue des écrits de polémique contre Julien d'Halicarnasse (*Viæ dux*, 13, 14) ; mais il le confond sans doute avec un autre Ammonius du VIe s.

[4] *P. G.*, **93**, 787-1180 (traduction latine, avec retouches apportées au texte original, notamment utilisation de la Vulgate ; probablement authentique).

[5] *De titulis Psalmorum*, *P. G.*, **27**, 649-1344 (du Ps. Athanase ; édition Antonelli, 1746) ; *In Psalmos*, *P. G.*, **93**, 1179-1340 (éd. Cordier).

[6] *P. G.*, **93**, 1339-1388. — [7] *P. G.*, **93**, 1387-1448. — [8] *P. G.*, **93**, 1453-1478.

[9] *P. G.*, 1477-1480. Les discours 1-3 (*ibid.*) ne sont pas de lui, pas plus que les deux centuries ascétiques sur la tempérance (*P. G.*, **93**, 1479-1544), qui appartiennent à un autre Hésychius, du VIe s. ou du VIIe s.

[10] MANSI, *Conc.*, IX, 248. Pélage en parle dans l'ouvrage inédit signalé par Duchesne (*Hist. anc.*, III, 345).

Mopsueste, conservé dans les actes du Ve concile, de 553, qui condamna les Trois-Chapitres.

3. **Théodule**, prêtre de Cœlé-Syrie, mort sous Zénon (474-491), avait écrit un traité *De consonantia divinæ Scripturæ, id est Veteris et Novi Testamenti* [1], et de plus, d'après Ebedjesu [2], un commentaire en 2 tomes sur Isaïe et un traité sur les propriétés des psaumes de David. Il ne reste de tout cela que des fragments.

De tels auteurs [3] faisaient œuvre personnelle, mais ils ne pouvaient égaler les grands exégètes de l'époque précédente. Conscients de cette supériorité des anciens, d'autres ont alors créé un nouveau genre exégétique, imité des *Scolies* en usage sur les œuvres classiques ou juridiques, les **chaînes**, qu'il faut bien distinguer, dit R. Devreesse, des *florilèges* patristiques destinés à appuyer, par des textes des Pères, tel point de doctrine à défendre contre les novateurs : ici les citations avaient un but théologique ou apologétique plutôt qu'exégétique. Au contraire, les chaînes étaient des commentaires suivis de l'Ecriture, formés par la simple transcription des passages extraits des meilleurs commentaires antérieurs relatifs aux versets étudiés. Les ouvrages utilisés sont non seulement ceux des grands exégètes connus, mais parfois ceux d'auteurs secondaires, dont les œuvres disparues sont ainsi retrouvées par fragments épars, quelquefois presque en entier, dans ces vastes compilations. Il existe des chaînes en grec, en syriaque, en arménien, en éthiopien, en copte. Le premier auteur connu de ce genre de littérature en grec est Procope de Gaza [4].

Procope de Gaza [5] (465-528) est le plus en vue des représentants de l'**Ecole de Gaza** [6], qui fut, aux Ve-VIe s., particu-

[1] GENNADIUS, *De viris ill.*, 90. — [2] ASSEMANI, *Bibl. Orient.*, III, 1, 37.

[3] Signalons encore quelques noms qui se rattachent plutôt à la fin de la période que nous étudions, VIe et VIIe s. :

a) **Grégoire II**, év. **d'Agrigente** (Sicile), mort vers 630 : *P. G.*, **98**, 741-1182.

b) **Œcumenius**, év. **de Tricca** (Thessalie), du VIe-VIIe s., plutôt que du Xe, d'après Diekamp : *P. G.*, **118-119** (Comm. sur les Actes et toutes les Épîtres).

c) **André**, év. **de Césarée** de Capp., VIe s. ; *P. G.*, **106**, 215-458 (sur l'Apocalypse).

d) **Pierre**, év. **de Laodicée**, VIIe s. : *P. G.*, **86**, (II), 3323-3336 (fragm.). Sur *Anastase le Sinaïte*, *S. Maxime*, *S. Jean Damascène*, voir plus loin.

[4] Voir surtout R. DEVREESSE, *Chaînes exég. grecques*, dans *Dict. Bibl., Suppl.*, col. 1084-1233. Voir aussi P. BATIFFOL, *Chaînes bibliques*, dans *Dict. Bibl.*, col. 482-487. Le mot *chaîne* (σειρά) n'est guère employé par les auteurs grecs, qui disent plutôt Ἐκλογαί, *morceaux choisis*. Edition des chaînes du N. T., J. A. CRAMER, Oxford, 1840.

[5] Edition : *P. G.*, **87** (I, II, III). *Etudes :* E. LINDL, *Die Oktateuchkatene des Prokop von Gaza*, Munich, 1892.

[6] J. SEITZ, *Die Schule von Gaza*, Heideberg, 1892.

lièrement célèbre par ses maîtres de rhétorique. Au culte de l'éloquence, plusieurs de ceux-ci joignaient des préoccupations doctrinales, les uns, tel **Enée de Gaza** [1], réfutant les philosophes néo-platoniciens, les autres, comme **Procope**, se livrant à l'étude des Ecritures. Procope avait composé sur l'*Octateuque* une longue chaîne qui est perdue, mais qui a servi de base, pense-t-on, à la célèbre chaîne conservée sur l'Octateuque [2]. D'ailleurs, il en avait donné un " abrégé " *(Epitome)*, assez étendu bien que les textes anciens y soient allégués dans un résumé plutôt qu'à la lettre : mais pour le fond, ces commentaires [3] ne s'éloignent guère du genre impersonnel cher à l'auteur. Il faut en dire autant de son grand commentaire sur Isaïe [4] et des scolies sur les livres historiques (Rois et Paralipomènes) [5]. Signalons encore comme auteurs de chaînes le prêtre antiochien du Ve siècle, **Victor**, et le diacre alexandrin **Olympiodore** [6] (VIIe s.).

II. — ORATEURS.

Comme l'exégèse, l'éloquence est surtout représentée en Orient par *saint Cyrille d'Alexandrie* et *Théodoret*. Cependant un certain nombre d'autres orateurs méritent au moins une brève mention, en dehors d'*Hésychius de Jérusalem*, plus connu cependant comme exégète.

1. **Gennade de Constantinople**, qui fut patriarche de cette ville de 458 à 471, était exégète et orateur, au dire de son homonyme de Marseille, qui l'appelle " vir lingua nitidus et ingenio acer " [7]. Malheureusement, il ne reste rien des " nombreuses homélies " qu'il composa, et de ses écrits exégétiques aussi bien que doctrinaux il ne subsiste que des fragments [8].

---

[1] **Enée de Gaza**, contemporain de Procope, est l'auteur de *Théophraste*, dialogue sur l'immortalité de l'âme et la résurrection des corps. *P. G.*, **85**, 871-1004.

[2] C'est une des nombreuses chaînes déjà éditées (en voir la liste dans A. HARNACK, *Geschichte*, I, p. 835-842). Étude récente : J. DECONINCK, *Essai sur la Chaîne de l'Octateuque*, Paris, 1912 (voir Bull. litt. eccl., 1912, p. 376-379). Sur les chaînes des prophètes, voir M. FAULHABER, Fribourg-en-B., 1899.

[3] *P. G.*, **87**, 21-1080. — [4] *P. G.*, **87**, 1817-2718.

[5] *P. G.*, **87**, 1079-1220. L'authenticité des commentaires sur les Proverbes (*ibid.*, 1221-1544; 1779-1880) et le Cantique (*ibid.*, 1545-1780) n'est pas de tout point garantie.

[6] *P. G.*, **93**, 469-780. — Toute l'étude méthodique des chaînes est encore à faire, dit R. Devreesse.

[7] GENNADIUS, *De viris ill.*, 89.

[8] *P. G.*, **85**, 1613-1734.

2. **Basile de Séleucie** († 459), évêque en Isaurie, était à Constantinople au début des controverses monophysites : il condamna d'abord Eutychès, puis faiblit à Ephèse en 449, mais revint à l'orthodoxie en 451 et mourut en paix dans l'Eglise. Il eut un certain renom d'éloquence. Il est resté, sous son nom, 41 discours [1], dont l'authenticité n'est pas absolument établie, sauf pour 15 que signale Photius [2]. Cet auteur, qui le compare à saint Chrysostome pour la méthode exégétique, lui reproche son style affecté et prétentieux. Il lui attribue aussi un poème sur sainte Thècle, œuvre différente de la vie de cette sainte, en deux livres, qui est éditée avec les discours [3].

3. **Antipater de Bostra**, en Arabie, compté par l'empereur Léon I (en 458) parmi les grands évêques, mentionné plus tard avec honneur au concile de 787, adversaire des origénistes et des apollinaristes (qu'il réfuta dans des traités dont il reste des fragments), fut aussi un orateur distingué, mais dont nous n'avons plus que deux homélies (sur S. Jean Baptiste et sur l'annonciation), avec des fragments de quelques autres [4].

4. **Théodore d'Ancyre** [5], en Galatie, (mort entre 438 et 446), évêque zélé pour la défense de la maternité divine de Marie, avait écrit contre Nestorius un ouvrage (perdu) en six livres. Il avait également établi la divinité du Saint-Esprit dans un traité en trois livres, perdus aussi. Il reste cependant de lui un commentaire du symbole de Nicée [6] et six homélies [7] : d'autres sont connues par des fragments [8] ou les mentions qui en sont faites [9]. Les trois premières réfutent le nestorianisme [10] ; deux, la 4e et la 6e ont trait à la sainte Vierge. La dernière, 6e, est particulièrement intéressante : " Tant pour la beauté littéraire que pour le fonds doctrinal [la théologie mariale], elle va de pair avec les meilleures pièces de l'homilétique grecque " [11].

5. **Chrysippe de Jérusalem** [12], né en Cappadoce au début du Ve siècle, se fit moine en Palestine avec ses deux frères vers 425-430, dans la laure de saint Euthyme, où il resta jusqu'à sa mort, 479. Il était prêtre depuis 455, et gardien de la Sainte Croix depuis 467. Des " nombreux écrits " signalés de lui, on ne connaît que quatre discours, trois panégyriques (de saint Michel, de S. Jean-Baptiste et de S. Théodore) [13] et une homélie sur la

[1] *P. G.*, **85**, 27-474. — [2] *Biblioth.*, cod. 168. — [3] *P. G.*, **85**, 477-560.

[4] Œuvre conservée d'Antipater, *P. G.*, **85**, 1763-1796.

[5] M. JUGIE, Introduction aux *Homélies mariales byzantines*, dans *P. O.*, **19**, 289-293.

[6] *P. G.*, **77**, 1313-1348. — [7] *P. G.*, **77**, 1349-1432. — [8] *P. G.*, **77**, 1431-1432.

[9] Dans les actes du VIIe concile, IIe de Nicée (787).

[10] Aussi sont-elles dans les actes du concile d'Ephèse (431).

[11] M. JUGIE, *op. cit.*, p. 291. Cet auteur donne ici le texte grec, inédit, de cette homélie, *op. cit.*, p. 318-335.

[12] Vie d'après Cyrille de Scythopolis (*Vie de S. Euthyme*). Voir la notice de S. VAILHÉ, *Chrysippe, prêtre de Jérusalem*, dans *Rev. Or. chrét.*, 1905 (t. X), p. 96-99. Cf. M. JUGIE, *Homélies Mariales* (Introduction), *P. O.*, **19**, 293-297. — On peut rapprocher de Chrysippe, **Hésychius** de Jérusalem, son contemporain, dont il vient d'être parlé, p. 100. Signalons aussi le prêtre de Jérusalem, **Timothée**, qui, au Ve ou au VIe siècle (avant 535), a composé sur la Purification de Marie, une homélie qui contient un témoignage très intéressant sur l'Assomption. Voir M. JUGIE, dans *Echos d'Orient*, 1926 (t. 25), p. 286-290.

[13] Le premier est inédit ; le second, en latin, dans COMBEFIS, *Bibl. conc.*, VII, 803-806 ; le troisième, édité dans Νέα Σιών, Jérusalem, 1911.

sainte Vierge, dans laquelle le P. Jugie fait remarquer "un long passage où Chrysippe pose explicitement le problème de l'Immaculée Conception" [1].

6. **Abraham d'Ephèse** [2], moine célèbre, fondateur d'un couvent à Constantinople et d'un autre à Jérusalem, puis archevêque d'Ephèse au milieu du VIe siècle, a laissé deux homélies récemment éditées, l'une sur l'Annonciation, l'autre sur la Présentation de Jésus au Temple [3]. Elles sont particulièrement intéressantes par les données qu'elles fournissent concernant l'histoire des fêtes mariales, et complètent sur ce point les indications que l'on trouve dans les homélies des deux auteurs précédents [4].

7. "**Eusèbe d'Alexandrie**" [5] est le prétendu auteur d'une ancienne collection de sermons des plus énigmatiques, éditée sous son nom [6]. D'après une soi-disant biographie écrite par son secrétaire (?), "Jean", le moine Alexandrin "Eusèbe" aurait été choisi par saint Cyrille pour lui succéder et, devenu évêque, il aurait, dans les sermons en question, exposé sa doctrine à son disciple "Alexandre", qui devait lui succéder un jour. Tout cela est pure fiction [7]. Le recueil, qui peut-être ne comprenait à l'origine que les discours 1, 2, 4, 6, 7, 8, 10, 16, 22 (dans lesquels "Alexandre" interroge "Eusèbe" et l'amène à traiter le sujet indiqué), et aussi sans doute les discours 3, 5, 9, — les autres figurent dans divers manuscrits sous divers noms — est l'œuvre d'un auteur inconnu, un clerc sans doute, de foi orthodoxe, du Ve ou du VIe siècle. On peut le comparer au Pseudo-Denys pour le large usage qu'il fait du pseudonyme ou de la fiction.

III. — ASCÈTES ET MYSTIQUES.

1° Diadoque de Photiké [8].

Diadoque, évêque de Photiké, dans la Vieille-Epire, est surtout connu par un petit traité de spiritualité, qui est, en son genre, un chef-d'œuvre, les *Centum capita de perfectione spirituali* [9] ou *Capita gnostica centum*, d'après le texte grec [10]. Hormis cela, il ne reste de lui qu'une homélie [11], et de sa vie,

[1] M. Jugie, *op. cit.*, 296. Cet auteur réédite ici le texte grec (*op. cit.*, 336-343), déjà publié au XVIIe s.

[2] Voir M. Jugie, *Homélies Mariales* (Introduction), dans *P. O.*, **16**, 429-441 : étude historique, littéraire et doctrinale.

[3] M. Jugie, *op. cit.*, 442-447, 448-454.

[4] Voir encore M. Jugie, *P. O.*, **16**, 434-339; *P. O.*, **19**, 297-317.

[5] F. Nau, *Eusèbe d'Alex.*, dans *Dict. théol.*, 1526-1527. Voir aussi, du même, *Notes*, dans *Rev. Or. chrét.*, 1908 (t. XIII), p. 406-434.

[6] *P. G.*, **86**, 313-462 (d'après Mai). Biographie : *ibid.*, 297-310.

[7] Les successeurs de S. Cyrille furent Dioscore (444-451) et Protérius (451-457).

[8] *P. G.*, **65** (*Marcus Diadochus*). Le mot Marcus, imprimé dans Migne est erroné : on ne le trouve que dans les manuscrits du *Sermo contra arianos* (*P. G.*, **65**, 1149-1166), qui n'est pas de notre auteur, mais date du IVe siècle.

[9] *P. G.*, **65**, 1167-1212 (traduction latine de Fr. Torres, S. J., 1570).

[10] Dernière édit. : Weiss-Liebersdorf, *Bibliotheca Teubneriana*, Leipzig, 1912. — [11] Sur l'Ascension du Seigneur : *P. G.*, **65**, 1141-1148.

nous savons seulement qu'il vécut au milieu du Ve siècle, qu'il combattit les euchites (condamnés à Ephèse, en 431) [1] et qu'il signa en 458 une lettre écrite par les évêques de sa province à l'empereur Léon I, à l'occasion de la mort de Protérius d'Alexandrie, massacré par les monophysites en 457. Il ne semble pas avoir pris une part active aux controverses christologiques. C'était un ascète et un contemplatif, avant tout préoccupé des problèmes de la vie intérieure.

Son opuscule spirituel est un des plus précieux que nous ait légués l'antiquité. Antérieur à l'œuvre de Denys, selon toute vraisemblance, il expose une doctrine mystique [2] analogue à la sienne sur bien des points, moins théorique sans doute, mais non moins profonde, et remarquable par une sagesse et une discrétion que l'on devine être le fruit de l'expérience, chez un homme d'un bon sens très averti et d'une grande vertu [3].

Les 11 premiers chapitres sont une sorte d'**introduction générale** au traité. A la base de sa spiritualité, Diadoque place (ch. 1) la foi, l'espérance et principalement la charité, qui "doivent précéder, comme des guides, toute contemplation (θεωρία) spirituelle" [4]. Cette contemplation à laquelle il veut conduire son disciple et qui s'obtient surtout par la charité, suppose une grande ressemblance avec Dieu (c. 4), donne une connaissance parfaite produite par un "sens spirituel" (c. 1, 7), et s'achève en parole d'exhortation spirituelle (c. 7), lorsque cette connaissance n'est pas le fruit du seul don de science ou gnose (γνῶσις), mais de la sagesse, σοφία (c. 9). D'une part, en effet, "il est bon d'attendre de la foi, par l'exercice de la charité, la lumière pour en parler : car rien n'est pauvre comme la pensée qui, sans [l'aide de] Dieu, traite des choses de Dieu" (c. 7). Mais, d'autre part, toute lumière spirituelle n'apporte pas le don de parler de Dieu (c. 9), et même celle qui l'apporte (la sagesse) se présente souvent d'abord avec une abondance et une force qui coupent la parole [5]; c'est seulement quand la lumière est moins vive que l'on peut parler des choses divines [6]; telle est la mesure qui convient

[1] Voir tome I, p. 292-293 (note).

[2] Diadoque n'emploie pas le mot mystique; mais toute son œuvre traite des réalités mystiques.

[3] On trouvera un résumé de sa doctrine dans A. SAUDREAU, *La vie d'union à Dieu*, p. 52-62; G. HORN, *Sens de l'esprit d'après Diadoque de Photicé*, dans *Rev. Asc. et Myst.*, 1927 (t. VIII), p. 402-419.

[4] Πάσης πνευματικῆς, ἀδελφοί, ἡγείσθω θεωρίας πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη : c. 1.

[5] Tunc enim anima, charitate Dei velut ebria, expetit per silentium contemplatione gloriæ Domini perfrui (c. 8).

[6] Quamobrem opus est, observata mediocritate illuminationis, ad loquendum de divinis rebus devenire (c. 8). — Voir au tome I, p. 26, *Introduction*, à propos de la *méditation contemplative parfaite*, ce qui est dit de la coexistence de la contemplation et de l'activité des puissances : elle n'est possible que "dans le rayonnement *atténué* de la contemplation", lorsque la contemplation "est d'une intensité atténuée".

à la parole ; mais une plus grande abondance de lumière nourrit la foi et par là " celui qui enseigne goûte d'abord par la charité les fruits de la science, γνώσεως " (c. 8).

Qu'est-ce donc que cette lumière surnaturelle dont l'auteur fait si grand cas? Diadoque la rattache surtout à la charité, on le voit, et en homme d'expérience plus qu'en philosophe, il la décrit comme un effet du **sens spirituel** ou *sens de l'esprit* [1]. Il distingue celui-ci " des sens du corps " (αἱ τοῦ σώματος αἰσθήσεις), qui se nourrissent d'objets matériels, tandis que celui-là n'aspire qu'aux " biens célestes " (c. 24). L'auteur le définit un *goût*, γεῦσις, et le mot correspond à merveille au terme latin, *sapientia :* " Le sens de l'esprit est un goût sûr des choses [spirituellement] discernées [2]. Grâce au goût qui est un des sens du corps, nous distinguons sans erreur, quand nous sommes en bonne santé, ce qui est bon de ce qui est mauvais, et nous désirons ce qui est agréable ; pareillement, notre " esprit ", quand il se maintient en bonne santé et dans l'éloignement absolu des tracas, peut sentir abondamment la divine consolation et n'être jamais [3] ravi par un sentiment contraire. De même que le corps, goûtant la suavité du mets corporel, jouit sensiblement d'une expérience exempte d'erreur, de même l'esprit, quand il a l'avantage d'être [élevé] au-dessus de la prudence de la chair, peut sans erreur [4] goûter (γεύεσθαι) la consolation du Saint-Esprit ; car il est dit : *Goûtez et voyez comme le Seigneur est suave* (Ps. 33, 9) ; et [il peut] avoir, sans défaillance, par l'exercice de la charité, le souvenir de ce goût pour apprécier les biens supérieurs, selon le mot de saint Paul : *ce que je demande, c'est que votre charité abonde de plus en plus en science et en tout sens, pour discerner ce qui est le meilleur* (Phil., I, 9). " (c. 30).

C'est par le sens spirituel que l'Esprit-Saint forme vraiment les âmes à l'image de Dieu, comme l'artiste peint un tableau par l'application des couleurs, et que la charité atteint la perfection (c. 89) [5]. Dans cette **formation progressive**, Diadoque distingue trois étapes : une période de douceurs au début de la vie spirituelle, puis une longue période de luttes contre les assauts du démon et des sens, par laquelle l'âme s'épure et tend à la parfaite possession du sens de l'esprit, qui lui est enfin accordé et par lequel elle est toute transformée (c. 90). Dans une telle âme se déploie souvent alors une activité, infuse, très haute, de la charité, qui " dépasse la foi " (*supra fidem consistere*), car " celui qui s'attache

---

[1] Il dit αἴσθησις νοερά, c. 1, 7 ; αἴσθησις τοῦ νοῦ, c. 24, 76, 77, 79 ; αἴσθησις νοός, c. 30, 36 ; αἴσθησις πνεύματος, c. 15 ; αἴσθησις καρδίας, c. 14, 16, 23, 40, 91 ; πεῖρα αἰσθήσεως, c. 11, 23, 24. Cf. HORN, *op. cit.*, p. 404. Suivant la juste remarque de cet auteur, Diadoque, qui n'est ni philosophe ni philologue, emploie les mots esprit (πνεῦμα), intelligence (νοῦς), cœur, âme parfois, dans le même sens, pour désigner la partie supérieure de l'homme, qui est à la fois vision et amour, et qui est le véritable siège du " sens spirituel ". Tous les mystiques insistent de même sur cette cime de l'âme, l'*apex mentis*. Voir tome I, p. 23.

[2] Αἴσθησίς ἐστι νοὸς γεῦσις ἀκριβὴς τῶν διακρινομένων.

[3] Il convient de ne pas trop presser cette formule.

[4] Comparer avec Ste THÉRÈSE, *Château intér.*, Ve Dem., c. 1 (p. 134, éd. Paris, 1910).

[5] Spiritualem vero charitatem nemo comparare potest nisi a Spiritu Sancto plenissime illuminetur. Nisi enim mens similitudinem Dei per divinum lumen perfecte recipiat, ceteras fere virtutes habere quidem potest, perfectæ vero charitatis adhuc expers remanet.

à Dieu avec une ardente charité est alors bien plus grand que sa foi : il est tout entier dans son désir " [1] (c. 91). Ce désir, acte d'une charité enrichie par le sens de l'esprit, l'établit dans un état plus élevé que la simple foi, imparfaite.

Parmi **les moyens** qui préparent cet épanouissement du " sens de l'esprit " dans l'âme et qui sont très nombreux, Diadoque signale surtout [2], avec l'exercice des trois vertus théologales : 1. la lutte contre les passions et les " sens du corps " (c. 24, 25) ; 2. la lutte contre le démon qui cherche à nous séduire (c. 31 sq., 76 sq., 96 sq., etc.) ; 3. l'obéissance (c. 41) ; 4. la continence et la tempérance (c. 42 sq.) ; 5. la paix (c. 61 sq.) ; 6. la pauvreté et l'humilité (c. 65, 94 sq.) ; 7. le silence, le recueillement, les épreuves spirituelles (c. 69, 71) ; la prière (c. 70 sq.). Diadoque donne au sujet de ces vertus de très sages conseils, avec la préoccupation constante de conduire son disciple à la charité parfaite par la soumission à l'Esprit-Saint, principe du " sens de l'esprit " dans l'homme.

L'un des *effets* de la charité perfectionnée par le sens de l'esprit, et dès lors, l'un des caractères de la perfection, est la " **théologie** " ou plutôt *la connaissance de Dieu*, qui a des rapports étroits avec les charismes ou dons de sagesse et de science (c. 9 et 72), ainsi qu'avec le don de parler des choses spirituelles (c. 8). Elle est décrite avec enthousiasme au chapitre 67 : " Tous les dons de Dieu sont bons ; ils sont principe de tout bien ; mais aucun ne nous enflamme et ne pousse notre cœur à l'amour de sa bonté comme la théologie. Comme elle est un fruit précoce de la divine grâce, elle prouve aussi à l'âme ses premiers dons : elle nous fait d'abord mépriser sans regret les amitiés de cette vie, en nous offrant, au lieu des jouissances périssables, l'ineffable richesse des paroles de Dieu ; mais ensuite elle éclaire notre esprit par un feu transformateur, qui le fait participer aux esprits " serviteurs ". Aussi, mes très chers frères, nous qui sommes bien préparés, aspirons à cette vertu qui est si belle, qui contemple tout (τὴν πανθέωρον), qui est vide de tout souci, qui est pleine du mystérieux éclat de la lumière, et nourrit l'esprit de la parole de Dieu : en un mot, par les saints prophètes [les Livres saints qu'elle étudie], elle unit au Dieu Verbe en un lien indissoluble l'âme douée de raison, et chez les hommes, ô prodige! cette céleste amie de l'épouse harmonise des

[1] Μείζων ἐστὶ πολὺ τότε τῆς ἑαυτοῦ πίστεως, ὡς ὅλος ὢν ἐν πόθῳ. Il s'agit là d'une supériorité relative, comme le rappellent ici même le mot πόθος, *désir*, qui suppose une connaissance incomplète, et tout le contexte qui enseigne la persistance des trois vertus ici-bas. Voir aussi ch. 1. Sur cette distinction entre la foi imparfaite et la foi parfaite, voir au tome I, p. 177, 193.

[2] Diadoque s'élève avec force contre les *euchites* (voir t. I, p. 292-293) qui expliquaient les tentations par une cohabitation de Dieu et du démon dans l'homme : c. 76-82.

accents divins pour faire constamment chanter la puissance de Dieu ". La " théologie " qui joue de tels rôles n'est ni l'étude simple, ni la pure contemplation, mais l'oraison ou plutôt la *méditation*, qui devient *contemplative* quand elle est pénétrée par le " sens de l'esprit ".

2° Les Apophthegmes. Lettres spirituelles.

Diadoque a utilisé pour son œuvre les écrits des Pères Cappadociens, notamment de S. Grégoire de Nazianze : mais il a aussi puisé à pleines mains à d'autres sources, surtout à la spiritualité monastique. Celle-ci se trouve condensée, en des formules aussi pleines que simples, dans un des recueils, à la fois historiques et doctrinaux, mais surtout doctrinaux, connus sous le nom générique d'*Apophthegmes* ou *Sentences* (*Apophthegmata*) [1]. Malheureusement cette littérature est encore un inabordable chaos. Les textes contenus dans la Patrologie grecque sont à rapprocher d'une foule d'autres en grec, en arabe, en copte. Quelques-uns de ceux-ci ont été édités par Nau, Amelineau, Crum, mais la plupart restent encore enfouis dans les manuscrits de monastères de l'Athos, de Syrie ou d'Egypte. Jusqu'à ce que soit faite une étude complète de cette documentation [2], on ne pourra pas donner de conclusion définitive sur l'origine et la valeur réelle de ces écrits, et moins encore des résumés ou recueils partiels qui ont été faits. La plus célèbre de ces collections, *Apophthegmata Patrum* (Ἀποφθέγματα τῶν ἁγίων γερόντων) serait du VIe siècle [3].

Plus important est, à divers points de vue, le vaste recueil de **lettres de direction** (850 environ) laissées par le moine SAINT BARSANUPHE [4], égyptien d'origine, qui vivait en solitaire dans un couvent de Gaza, où il fut le maître de saint Dorothée. Il dut mourir vers 540 [5]. Pendant longtemps il ne communiqua avec l'extérieur que par lettres, courts billets répondant à des questions diverses qui lui étaient posées, d'où le titre d'ἐρωταποκρίσεις : le texte actuel comprend en effet la *demande* et la *réponse*. Le contenu de cette précieuse correspondance fait souhaiter une édition plus parfaite que celle qui en a été donnée par le moine athonite Nicodème [6].

---

[1] Voir tome I, p. 488.

[2] Sur la littérature copte, voir W. E. CRUM, *Theologial texts from coptie papyri*, Oxford, 1913 (Appendice). — W. BOUSSET, *Apophthegmata*, Tubingue, 1923 (a ignoré une grande partie des sources), Cf. *Rev. Hist. eccl.*, 1925, p. 101-105.

[3] S. VAILHÉ, *Les Apophthegmata Patrum*, dans *Echos d'Orient*, 1901 (t. V), p. 39-46. Edit. Cotelier, dans *P. G.*, **65**, 71-440.

[4] S. VAILHÉ, *S. Barsanuphe*, dans *Echos d'Orient*, 1905 (t. VIII), p. 14-25. Sur son disciple et collaborateur *S. Jean le Prophète*, ibid, p. 154-160. Voir plus loin, p. 284.

[5] D'après un récit d'Evagre, *Hist. Eccl.*, IV, c. 33. Cf. *ibid.*, p. 16-17.

[6] Au sujet de cette édition, voir S. VAILHÉ, *ibid.*, 1904 (t. VII), p. 268-276.

IV. — HISTORIENS ET CHRONIQUEURS.

1° Au premier rang des historiens de ce temps, il faut citer les trois *continuateurs d'Eusèbe*, Socrate, Sozomène et Théodoret [1].

Il a déjà été question de l'*Histoire ecclésiastique* de **Théodoret** [2]. Il nous reste à parler de ses deux prédécesseurs immédiats, qui sont, non pas des hommes d'Église et des évêques, mais des laïques, avocats l'un et l'autre.

Socrate, né à Constantinople vers 408, était avocat dans cette ville. Il écrivit en 7 livres une *Histoire ecclésiastique* [3] s'étendant de 323 à 439 : l'ouvrage dut être achevé vers 440-443. L'auteur s'était proposé de continuer Eusèbe, et s'il ne peut même pas égaler son modèle pour ses qualités de style [4], il le dépasse en général pour la sincérité et l'impartialité : on lui a reproché cependant avec raison des sympathies novatiennes marquées. Il possède, du reste, les deux qualités essentielles de l'historien, le sens critique dans l'emploi des sources et le sens historique qui saisit la chaîne des événements comme causes et effets.

Sozomène, avocat aussi à Constantinople, bien qu'originaire de Palestine, écrivit de son côté en 9 livres vers le même temps une autre *Histoire ecclésiastique* [5], qui n'est, en général, qu'une refonte de celle de Socrate ; en recourant aux sources utilisées par lui, l'auteur a souvent complété son devancier. Son œuvre a, cependant, dans l'ensemble, moins de valeur que celle de Socrate. Elle n'embrasse que l'espace d'un siècle, de 323 à 423. C'est en 443 ou 444 que le 9e et dernier livre a dû être achevé [6].

---

[1] On connaît deux autres histoires qui sont perdues en grande partie sinon en totalité :

a) l'*Histoire chrétienne* de **Philippe de Side,** prêtre de Pamphylie, contemporain de Socrate, œuvre volumineuse en 36 livres, mais écrite sans chronologie et sans critique, dont il ne reste que des fragments ;

b) l'*Histoire ecclésiastique* d'**Hésychius de Jérusalem**, dont il reste un chapitre (voir ci-dessus, p. 100).

[2] Voir ci-dessus, p. 43.

[3] *P. G.*, **67**, 29-842. (Edit. et notes de Valois).

[4] D'après Photius, son style manque d'élégance. *Bibl.*, cod. 28.

[5] *P. L.*, **67**, 843-1630. (Édit. et notes de Valois).

[6] Socrate et Sozomène sont à leur manière des témoins de la reconnaissance par les chrétiens grecs du ve siècle de la primauté pontificale, témoignage d'autant plus remarquable que Socrate a personnellement peu de sympathies pour Rome. Voir la note très suggestive de Mgr Batiffol, dans *Le Siège apostolique*, en appendice au chapitre VI, *Excursus* B, p. 411-416.

2° A ces trois auteurs nous en rattacherons trois autres, dont l'œuvre présente un certain intérêt à des titres divers.

Au commencement du VIe siècle, **Théodore le lecteur** [1], ainsi appelé à cause de la fonction qu'il remplissait à Sainte-Sophie de Constantinople, écrivit l'*Histoire tripartite*, qui est une compilation en 4 livres des trois auteurs précédents, mais dont la seconde partie, également en 4 livres, continuait l'œuvre de ces historiens jusqu'en 527 (avènement de Justinien). Celle-ci est perdue, sauf des fragments [2], et de la première partie, il ne reste que 2 livres [3].

Gélase de Cyzique, prêtre Bithynien, écrivit, vers 475-476, une "Histoire du concile de Nicée" [4], c'est-à-dire, en fait, une histoire de l'Eglise sous Constantin le Grand, en trois livres. Outre les historiens signalés plus haut, l'auteur utilise des documents particuliers dont l'authenticité n'est pas absolument établie [5].

Zacharie le rhéteur, évêque de Mitylène vers 536, monophysite de marque, avait écrit après 491, étant encore laïque, une *Histoire ecclésiastique* [6] sur les années 430-491, précieuse pour l'étude des controverses christologiques, présentées par lui du point de vue monophysite [7]. Zacharie est aussi l'auteur d'un dialogue "sur la création du monde" contre les néo-platoniciens [8], d'une réfutation du manichéisme [9] et de quelques *biographies*, notamment de Sévère d'Antioche [10] et du moine Isaïe [11]. D'autres vies sont perdues.

3° L'*hagiographie* a été beaucoup cultivée depuis le Ve siècle. Le plus illustre de ses représentants est **Cyrille de Scythopolis** [12]. Né en Palestine, à Scythopolis, vers 523, cénobite à Saint-Euthyme en 544, il se retira à la Nouvelle-Laure en 554 et en 557 à la Grande-Laure de saint Sabas, où il mourut peu après. Les nombreuses *Vies* qu'il composa passent pour les plus dignes de foi de l'antiquité; ce sont moins des panégyriques que des biographies historiques. Malgré le goût pour le merveilleux qu'il partage avec tous ses contemporains, il a la préoccupation de chercher des sources sûres d'information. Les plus célèbres vies qu'il a laissées sont celles de

[1] J. BIDEZ, *La tradition manuscrite de Sozomène et la Tripartite de Théodore le Lecteur*, Leipzig, 1908.

[2] *P. G.*, **86** (1), 165-216. — [3] Dans les manuscrits. — [4] *P. G.*, **85**, 1191-1360.

[5] Il s'appuie sur une *Histoire de l'Eglise* d'un certain prêtre **Jean,** que plusieurs regardent comme un mythe.

[6] Conservée seulement en syriaque dans une *Histoire générale* en 12 livres, dont elle forme les livres III-VI. Edit. BROOKS, dans *Corpus* de Vienne. — Cf. K. AHRENS et G. KRUEGER, *Die s. Kircheng. des Zach. Rh.*, Teubner, 1899; sur Zacharie, voir F. DELMAS, dans *Echos d'Or.*, 1899 (IIe) p. 36-40.

[7] Le véritable historien qui nous renseigne sur ces controverses est *Evagre le Scholastique;* voir p. 277. — Un autre évêque monophysite, **Jean Rufus,** de Maïouma, écrivit aussi des *Plérophories*, sous forme d'histoire, mais ses récits ne sont que des séries de visions, de prédictions et de prodiges dirigés contre le concile de Chalcédoine (Voir *P. O.*, **8**; éd., F. NAU).

[8] *P. G.*, **85**, 1011-1144. — [9] Perdue, sauf un fragment, *P. G.*, **85**, 1143-1144.

[10] *P. O.*, **2** (éd. Kugener), 1907. — [11] *Corpus* de Vienne, 1907, t. XXV (éd. Brooks).

[12] Voir sur lui R. GÉNIER, *Vie de S. Euthyme le Gr.*, Paris, 1909.

S. Euthyme le Grand [1] († 473) et de *S. Sabas* [2] († 532), écrite en 556. Les 5 autres [3] sont plus courtes mais très précieuses.

De nombreuses Vies *anonymes* sont parvenues jusqu'à nous, datant de la période présente et surtout de la suivante. Nous ne pouvons que les mentionner [4].

4° Le genre **Chronique**, si developpé à toutes les époques de faible culture, nous offre ici divers spécimens, qu'il suffira d'énumérer.

Hésychius de Milet († vers 550) a laissé une *Histoire universelle* [5] jusqu'en 518 : la suite sur le règne de Justin et le début de celui de Justinien est perdue, ainsi qu'un recueil de biographies, dont il reste les seuls fragments cités par Suidas et Photius.

Eustathe d'Epiphanie, en Syrie, avait écrit une chronique (perdue), qui fut utilisée par Théodore le Lecteur : elle s'étendait jusqu'en 502.

Ajoutons, pour ne rien omettre qui mérite une mention, la **Chronique d'Edesse** [6], écrite vers 540, et la **Chronique d'Arbella** [7], recueil chronologique de biographies très schématiques, composé peu après 550.

La **Chronique** dite, à tort, **de Josué le Stylite** est une histoire de la Syrie orientale pour les années 495-506. Elle se retrouve dans la IIe partie de l'*Histoire* de Jean d'Asie (voir p. 69); peut-être est-elle antérieure à celui-ci, qui l'aurait reproduite, peut-être postérieure [8]. Cette IIe partie de l'Histoire de Jean d'Asie n'est conservée que dans la **Chronique de Tell-Mahre**, compilation qui n'est pas l'œuvre de Denys de Tell-Mahre (IXe s.), comme le pensait Assémani, mais d'un moine écrivant vers 775, peut-être appelé *Josué le Stylite*.

Signalons encore le **Synodicon adversus tragœdiam Irenæi** [9], œuvre latine anonyme d'un défenseur des Trois-Chapitres, au VIe siècle, peut-être le diacre Rusticus. L'auteur utilise la *Tragédie* qu'avait écrite, avant de devenir évêque de Tyr (vers 445), le Comte Irénée, défenseur de Nestorius au concile de 431. Mais tandis qu'ici, Théodore de Mopsueste, Théodoret et Ibas étaient partisans de Nestorius contre "l'hétérodoxe Cyrille", dans le Synodicon tous ces quatre personnages sont des défenseurs de l'orthodoxie contre Nestorius. L'anonyme latin a fait une adaptation des plus libres. Sa traduction est d'ailleurs large, souvent fausse, et la langue est barbare. Cependant les documents cités gardent une réelle valeur.

---

[1] Edit. MONTFAUCON, *Analecta græca*, 1688, p. 1-99.

[2] Edit. COTELIER, *Eccl. gr. Monum.*, III, 220-376.

[3] S. Jean le Silentiaire, † 558 (*Acta S. S.*, mai, III); S. Cyriaque, † 556 (*Acta S. S.*, septembre, VIII); S. Théognius, † 522, (*Anal. boll.*, 1891); S. Abramius (*Ibid.*, 1905); S. Théodose, † 529 (Ed. USENER, Leipzig, 1890).

[4] Voir une liste de ces *Vies* byzantines dans J. PARGOIRE, *op. cit.*, p. XVIII-XX.

[5] Edit. J. C. ORELLI, Leipzig, 1820. MULLER, (fragm. hist. gr.), Paris, 1841-1870, t. V, p. 143-177.

[6] Edit. ASSEMANI, *Bibl. orient.*, I, 388-417. Voir aussi *Corp. Or.*, III. — L. HALLIER, dans *Texte u. Unters.*, IX, 1, Leipzig, 1892.

[7] Edit. MINGANA, *Sources syriaques*, I, 1907.

[8] C'est elle alors qui dépend de Jean d'A. — Edit. P. MARTIN, Leipzig, 1876. Voir R. DUVAL, *op. cit.*, p. 186-188, 203-206.

[9] *P. G.*, 84, 551-864. Voir *Bibliotheca Cassin.*, I (1873), 49-84; *Florilegium Can.*, 5-56. Cf. O. BARDENHEWER, *Geschichte*, IV, p. 252-254.

CHAPITRE X.

Ancienne littérature arménienne.

BIBLIOGRAPHIE SPÉCIALE (sur l'ensemble du chapitre) [1].

P. NEUMANN, *Versucheiner Geschichte der arm. Litteratur*, Leipzig, 1836; *Beitræge zur arm. Litteratur*, Munich, 1849. — J. NIRSCHL, *Lehrbuch der Patrologie*, III, p. 215-262. — L. PETIT, *Arménie*, dans *Dict. théol.*, col. 1888-1968. — FR. TOURNEBIZE, *Histoire politique et religieuse de l'Arménie*, Paris, 1910; *Arménie*, dans *Dict. Hist.*, col. 290-391. — V. LANGLOIS, *Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie*, 2 vol., Paris, 1867-1869.

I. — LES CRÉATEURS DE LA LITTÉRATURE ARMÉNIENNE.

L'ancienne littérature arménienne a été portée à son apogée, dès le Ve siècle, par les inventeurs mêmes de son alphabet, qui sont aussi les auteurs des premières œuvres littéraires du pays, SAHAK LE GRAND et MESROP.

L'Arménie sans doute était convertie depuis plus d'un siècle, grâce à **saint Grégoire l'Illuminateur** († vers 332), fils d'un satrape, exilé en Cappadoce, où il devint chrétien, et qui, de retour en Arménie, gagna à la foi chrétienne, vers 280, le roi Tiridate III (261-317). Quoique marié, Grégoire, pressé par le roi, obtint de l'évêque de Césarée la consécration épiscopale et établit dans le pays une hiérarchie de douze ou quinze évêques. Lui et ses fils ou petits-fils après lui, exercèrent la charge de catholicos ou patriarche, sous la haute juridiction de l'archevêque de Césarée [2]. La nouvelle chrétienté arménienne usait, comme langue liturgique du grec ou du syriaque, selon les régions, et si la langue nationale était employée pour l'instruction des fidèles, il ne s'est conservé aucun document écrit. Les *sermons* attribués à saint Grégoire sont en réalité de Mesrob [3]. Le fils cadet et premier successeur de saint Grégoire, *Aristakès* (325-333), assista au concile de Nicée. On a prétendu que Grégoire, au retour de son fils, aurait ajouté lui-même au symbole de Nicée le passage concernant l'éternité, l'immutabilité, la consubstantialité du Fils et du Saint-Esprit avec le Père. Cette addition paraît provenir du symbole de saint Athanase, introduit en Arménie au VIe siècle [4].

---

[1] Pour chaque auteur, voir en note.

[2] C'est depuis Sahak III seulement que l'épiscopat fut réservé aux prêtres célibataires.

[3] Voir plus loin, p. 114.

[4] Voir J. CATERGIAN, *De fidei symbolo quo armenii utuntur observationes*, Vienne, 1893. Cf. L. PETIT, *op. cit.*, col. 1947.

Parmi les successeurs de S. Grégoire au IVe siècle, le plus célèbre est **Nersès le Grand**, son petit-fils, qui pendant un court épiscopat (364-373) accomplit une grande œuvre d'organisation et de réforme. Il multiplia les écoles pour les langues grecque et syriaque, ainsi que les monastères d'hommes et de femmes. Il tint, vers 365, le premier grand synode national d'Aschtichat, qui organisa l'Eglise arménienne sur le modèle de celle de Césarée : les canons de ce concile, œuvre de Nersès, sont perdus [1]. Partisan résolu de l'entente avec l'Occident, Nersès signa, en 372, la lettre synodale adressée par S. Basile aux évêques d'Italie en vue de rétablir l'unité compromise [2]. Mais la situation politique de son pays allait orienter son Eglise dans une autre voie.

Sahak III, le Grand [3], patriarche arménien de 390 environ à 440, fut en effet amené à prendre une résolution importante pour sauver l'autonomie de son peuple, qui, situé aux confins de l'empire romain (grec) et de l'empire perse, et longtemps divisé entre eux, se trouvait, à la fin du IVe siècle, presque en entier soumis aux Perses. Ceux-ci ayant interdit le grec et voulant imposer le syriaque comme langue liturgique, le patriarche eut l'idée de restaurer, en le perfectionnant, l'ancien alphabet national tombé en désuétude, de manière à permettre l'usage de la langue arménienne elle-même. Il fut admirablement secondé dans cette œuvre par MESROB, qui est le véritable auteur de cette géniale adaptation. Ainsi la langue littéraire du temps, le *krapar*, allait devenir la langue liturgique définitive du peuple arménien. Sahak fournit sa part à la *traduction de la Bible* exécutée sous ses ordres. Mais on lui attribue personnellement, avec quelques *hymnes* et trois *lettres* conservées [4], une législation disciplinaire et liturgique importante, promulguée, dit-on, au concile de Vagharchapat (426) [5]. Sahak ne put assister au concile d'Ephèse (431), mais les nestoriens ayant essayé plus tard de s'implanter en Arménie, il consulta le patriarche de Constantinople, Proclus, qui lui communiqua les décisions du concile. Il les fit siennes au synode d'Achetichat (435), proclamant que le Christ est Fils de Dieu, et Marie, mère de Dieu [6]. D'autre part, le patriarche arménien avait réussi à obtenir de Constantinople pleine autorité spirituelle sur l'Arménie grecque,

[1] Ceux qu'a édités Mai (*Scriptorum veterum nova collectio*, Rome, X, 1838, p. 312 sq.), ne paraissent pas authentiques.

[2] Epist. 60. Voir tome I, p. 399.

[3] Il était le fils du patriarche Nersès. La loi du célibat pour les évêques fut établie vers cette époque.

[4] Dans l'*Hist. d'Arménie* (III, 57) de Moyse de Khorène.

[5] Cf. L. PETIT, *op. cit.*, col. 1926.

[6] P. TOURNEBIZE, *Arménie*, col. 300-301.

jusque-là rattachée à Césarée, et par l'envoi de jeunes gens distingués dans les monastères de Byzance il maintenait le contact intellectuel avec l'empire et l'Eglise d'Occident [1]. Après une vie si pleine, il mourut vers 440 et fut aussitôt vénéré comme un saint.

Mesrob, dit **Machtotz** [2], principal collaborateur de Sahak, est surtout célèbre par l'invention de l'alphabet arménien. Il ne l'a pas créé de toutes pièces, comme on l'a cru longtemps. Il avait existé, avant même l'ère chrétienne peut-être, un alphabet arménien, dont usa la littérature païenne. Les chrétiens lui préférèrent le grec et le syriaque, à cause de la langue liturgique, et il tomba en désuétude. Il était encore connu de quelques savants, tel l'évêque Daniel, d'où le nom d'alphabet *daniélien* qu'on lui donne; mais comme il était avocalique (n'exprimant que les consonnes), il était peu pratique [3]. Mesrob le retoucha avec une telle habileté que dès lors l'arménien eut un instrument parfaitement adapté à son génie propre et que la littérature nationale, jusque-là en décadence, prit soudain un splendide essor [4].

Mesrob était un **génie universel,** profondément versé dans les littératures persane, grecque et syriaque. Disciple de Nersès, il était entré dans le clergé, après avoir exercé les fonctions de chancelier du roi d'Arménie; il avait évangélisé une région infestée par le mazdéisme, et enfin, vers 406, s'était mis au service du catholicos Sahak, qui, devinant son génie, se l'était associé. Il fut jusqu'à sa mort son collaborateur, et il lui eût succédé, s'il n'était mort lui-même six mois plus tard (441), après avoir été quelque temps administrateur du siège vacant.

Tout en continuant son œuvre d'évangélisation, Mesrob dirigeait une *Ecole* ou *Académie de saints traducteurs*. La traduction la plus importante qui fut faite est celle de *la Bible* [5], en 410, sur *la Peschitto*, révisée, en 432, sur le texte grec (Septante et Nouv. Testament). Mesrob lui-même traduisit le Nouveau Testament. On lui doit encore : un recueil de *discours*, dits " Sermons de S. Grégoire l'Illuminateur " [6]; un *Eucho-*

[1] *Ibid.*, col. 300.

[2] Voir J. KARST, *Mesrop*, dans *Dict. théol.*, col. 789-792.

[3] L'écriture proto-arménienne était une variante de l'écriture araméo-pehlvie. — Quant à la langue paléo-arménienne, on pense qu'elle est à identifier avec celle des hiéroglyphes *hittites*.

[4] En même temps, Mesrob adapta en Ibérie (Géorgie) la même ancienne écriture araméo-pehlvie à la langue ibéro-géorgienne.

[5] H. HYVERNAT, *Arménienne* (*Version*), dans *Dict. Bibl.*, col. 1010-1015.

[6] *Edit.* Constantinople, 1737; Venise, 1838.

loge ou Livre de prières et des *hymnes*. Le *rituel* qui porte son nom (*Machtotz*)[1] peut bien, pour ce qui est du fond et du noyau primitif, remonter à son époque et être l'œuvre de Sahak-Mesrob. Plusieurs critiques néanmoins retardent sa composition et l'attribuent à un Machtotz du IXe siècle.

II. — DISCIPLES ET CONTINUATEURS DE MESROB.

La littérature arménienne vécut longtemps d'importations étrangères, et les principaux continuateurs de Mesrob furent des traducteurs. Il eut cependant des disciples qui produisirent des œuvres originales. Le plus connu est Eznik.

Eznik fut, avant d'être évêque de Pakrévant, appliqué à traduire en arménien des textes syriaques, à Edesse, et des textes grecs, à Constantinople, où il séjourna de 426 à 432, d'où il emporta le texte des actes d'Ephèse et le texte grec de la Bible (utilisé pour la revision de la Bible arménienne). Il est surtout célèbre par une *Réfutation des sectes*[2], c'est-à-dire du paganisme en général, surtout dualiste (livre I), du parsisme ou mazdéisme (l. II), du philosophisme grec (l. III), enfin, du gnosticisme marcionite (l. IV). Cet ouvrage, composé avec art, solidement pensé, écrit en une langue pure et élégante, passe pour un des premiers chefs-d'œuvre de la littérature arménienne[3].

Gorioun, évêque en Géorgie, nous a laissé en un style classique une biographie enthousiaste de son maître Mesrob, et c'est par lui surtout que nous le connaissons. Il l'écrivit vers 445-451[4].

Jean Mandakuni († vers 498), catholicos, cinquième successeur de Sahak, a laissé des sermons[5] et surtout des prières liturgiques, ainsi qu'un canon pénitentiel conservé dans le Rituel arménien attribué à Mesrob[6]. Quant aux **traducteurs,** les plus connus sont : *Chosrovig*, *Ananias* et *David l'Arménien* qui s'occupa particulièrement d'œuvres philosophiques (de Platon ou d'Aristote).

---

[1] Voir F. C. CONYBEARE, *Rituale Armenorum*, Oxford, 1905. Cf. *Rev. Hist. Eccl.*, 1906 (t. VII), p. 618-624 (P. de Puniet). Voir aussi L. PETIT, *op. cit.*, col. 1966.

[2] Editée à Smyrne, 1761; Venise, 1850. Trad. franç. dans la collection de Victor Langlois.

[3] Un recueil de 93 maximes, attribuées à Eznik, semble plutôt être la traduction d'un recueil grec composé par s. Nil.

[4] Edition complète de la plus ancienne recension, Venise, 1833. Recension brève, traduite dans V. LANGLOIS, *op. cit.*, II, p. 9-16.

[5] Trad. allem. par J. M. Schmid, Regensbourg, 1871.

[6] Cf. CONYBEARE, *Rituale arm.*, p. 294-295.

Parmi les **œuvres traduites** en arménien [1], en dehors de la Bible, citons
une *Histoire* (de l'Arménie) par Fauste de Byzance [2];
deux *opuscules* de Philon (sur la Providence; des Animaux);
la *Chronique*, d'Eusèbe;
l'*Apologie* d'Aristide;
quinze *homélies* de Sévérien de Gabala;
plusieurs *traités* ou homélies de s. Ephrem;
l'*Hexaemeron* de s. Basile;
divers *commentaires* de s. Jean Chrysostome.

La liste est loin d'être close. Elle peut s'accroître tous les jours par les découvertes que réservent les manuscrits.

III. — LES HISTORIENS ARMÉNIENS.

"Agathange" [3] est le nom que se donne l'auteur d'une célèbre histoire des origines chrétiennes de l'Arménie sous le titre : *Histoire du roi Terdat, de Grigor Loussavoritch* (l'Illuminateur) *et de la conversion des Arméniens* [4]. L'ouvrage contient non seulement le récit des faits, mais l'exposé de la doctrine, mis sur les lèvres de Grégoire sous forme d'homélies. L'auteur inconnu (Agathange paraît un nom symbolique) se donne pour un contemporain de Tiridate III et de Grégoire, mais on ne peut ajouter foi à son dire. Il n'a pu écrire avant le milieu du Ve siècle (vers 450); il utilise sans doute des documents antérieurs [5], mais non sans y ajouter des traits légendaires (telle la métamorphose de Tiridate en sanglier, ch. 20 ou n. 89). Cette histoire a été d'assez bonne heure traduite en grec (allégée des discours de Grégoire) [6] et en arabe [7].

L'Histoire d'Agathange est continuée, de fait, par celle de **Fauste de Byzance** [8] : écrite en grec, mais conservée seulement en arménien, celle-ci "est la meilleure source pour l'histoire de l'Arménie de l'an 330 à l'an 387, malgré quelques récits légendaires et une certaine partialité pour la famille des Mamikonian" [9].

Lazare de Pharbe, dit le Rhéteur,[10] a laissé une *Histoire de l'Arménie*, de l'an 388 à 485, qui est une des meilleures de l'époque. L'auteur, con-

[1] Voir L. PETIT, *op. cit.*, col. 1935-1937. — [2] Voir plus bas.
[3] Voir F. TOURNEBIZE, *Agathange*, dans *Dict. hist.*, col. 906-907; *Hist. relig. et pol. de l'Arménie*, p. 426-464 et passim.
[4] Editée à Constantinople, 1709, et plus tard à Venise, 1835 et 1862.
[5] Peut-être une *Vie* de S. Grégoire et une *histoire* de son martyre.
[6] Texte grec et trad. latine dans *Acta Sanct.*, 1762, septembre, VIII, p. 320-402. Trad. franç. dans LANGLOIS, *op. cit.*, I, 97-193.
[7] Edité par N. MARR, dans *Zapiski* (St-Pétersbourg), 1905 (t. XVI), p. 66-148.
[8] Edit. Venise, 1889. Trad. franç. dans LANGLOIS, *op. cit.*, I, 209-310.
[9] F. TOURNEBIZE, *Arménie*, col. 292.
[10] Edit. Venise, 1889. Trad. franç. dans LANGLOIS, *op. cit.*, II, 253-368.

temporain des événements qu'il raconte (pour la seconde partie), est des mieux informés et il est digne de foi, malgré la sympathie trop marquée qu'on a pu lui reprocher pour le libérateur de l'Arménie.

Elisée le Docteur, que l'on a identifié longtemps avec un évêque du Ve siècle, mais qui paraît avoir vécu plutôt au VIe (il a utilisé l'Histoire de Lazare) est surtout connu par son *Histoire de Vahan* (Mamikonian) *et de la guerre d'Arménie*[1], récit de l'héroïque résistance opposée aux Perses par les arméniens en 449-451. On lui attribue nombre d'autres écrits : commentaires (sur Josué, les Juges, le *Pater*), homélies diverses, canons (sur la manière de traiter les possédés). Une belle épître, aux moines arméniens, est certainement authentique.

Moyse de Khorène est le plus connu et le plus mystérieux des historiens arméniens. Sous son nom nous sont parvenus trois écrits, qui sont certainement du même auteur : une *Histoire de la Grande Arménie*[2], une *Géographie* (extraite ou imitée d'une œuvre analogue de l'alexandrin Pappus), et une *rhétorique*, intitulée " Livre des Chries " et composée sur le modèle des traités grecs. L'*Histoire*, de beaucoup plus importante que le reste, s'étend, au *livre I*, des origines du monde à l'an 149 av. J.-Ch., date de l'avènement des Arsacides; au *livre II*, de cette époque à la mort de s. Grégoire, vers 332; et au *livre III*, de 332 à 428, date de la chute des Arsacides. Un autre livre, poussant le récit jusqu'au temps de Zénon (474-491), est perdu. L'auteur se donne pour *Moyse de Khorène*, un disciple de Mesrob, très populaire dès le Ve siècle, qui fut évêque de Pakrévant et mourut, dit-on, en 487, à l'âge de 120 ans. Si l'existence de ce personnage est indubitable, il est moins sûr qu'il soit l'auteur des ouvrages mentionnés. L'Histoire a surtout pour but d'exalter la famille des Bagratides qui ne paraît guère antérieure au VIIe siècle; d'autre part, elle puise à des sources du VIe et du VIIe s. Les critiques la croient composée (avec les deux autres écrits) au VIIIe siècle, par un inconnu, qui prend un nom de convention, mais qui utilise nombre de documents anciens, et notamment des traditions populaires et des chants qui ne sont pas un des moindres mérites de son ouvrage, et qui en font le charme[3].

---

[1] Edit. Venise, 1859. Trad. franç. dans LANGLOIS, *op. cit.*, II, 183-251.

[2] Edit. Venise 1843, 1865. Trad. franç. dans LANGLOIS, *op. cit.*, II, 45-175. Voir diverses études de A. CARRIÈRE sur Moyse de Kh. (publiées à Paris, 1891, 1895, 1899, ou à Vienne, 1893, 1894). L'auteur établit avec science et talent la thèse critique.

[3] L'*Histoire de Taron* d'un certain **Zénob de Glak**, qui se dit être un disciple de S. Grégoire, mais qui écrit en réalité au VIIIe siècle, a beaucoup moins de valeur et n'est qu'un tissu de légendes, dit Tournebize (col. 292).

Nous ne suivrons pas la littérature arménienne dans son développement à **partir du VIe siècle.** L'Eglise arménienne fut en effet, à cette époque, entraînée dans l'opposition au concile de Chalcédoine et par là, au moins en apparence, dans le monophysisme [1]. Le concile de Chalcédoine ne lui fut guère présenté par Byzance que comme suspect, au temps de l'Hénotique; les monophysites syriens, même modérés, le déclaraient, en outre, opposé au concile d'Ephèse (431); les arméniens, qui avaient accepté ce dernier, furent à leur tour amenés ainsi à se prononcer en plusieurs synodes, notamment à Tvin (552) [2], contre les décrets de Chalcédoine (451). Ils pensaient, bien à tort, rester ainsi fidèles à la foi traditionnelle et catholique, représentée par l'Eglise de l'Empire. Dans la suite, il est vrai, divers patriarches ou évêques acceptèrent le dyophysisme et la doctrine de Chalcédoine, mais ils furent des exceptions en leur milieu. Dans l'ensemble, l'Eglise arménienne fut séparée, de fait, de l'Eglise catholique, même en matière de foi, et cette scission eut pour causes, soit l'équivoque des formules théologiques courantes [3], soit les conditions politiques au milieu desquelles se développa la vie de ce peuple.

[1] Voir F. TOURNEBIZE, *Arménie*, col. 302-305. — L. PETIT, *op. cit.*, col. 1896-1899.

[2] C'est à ce synode de Tvin (552), qui réforme le calendrier, que commence l'ère vulgaire arménienne.

[3] Les termes *nature*, *personne*, *union physique* ou *hypostatique* étaient assez mal compris, et le texte même de la lettre de S. Léon à Flavien n'était pas exactement traduit.

SECTION DEUXIÈME

CHAPITRE XI.

Saint Léon le Grand.

Bibliographie spéciale.

Edition : *P. L.*, 54-56 (édit. de P. et H. Ballerini, 1755-1757, révision excellente de l'éd. de Quesnel, 1675, qui avait été mise à l'Index).

Etudes : Tillemont, *Mémoires*, t. XV (1711), p. 414-832. — A. de Saint-Chéron, *Hist. du pontificat de S. Léon le Grand*, Paris, 1845. — A. Régnier, *S. Léon le Grand* (Coll. *Les Saints*), Paris, 1910. — P. Batiffol, *Léon Ier (Saint)*, dans *Dict. théol.*, 218-301; *Le Siège Apostolique*, Paris, 1924, p. 417-618. — Monographies spéciales (en allemand) sur la christologie, par P. Kuhn, Wurtzbourg, 1894; sur la prédication, par J. Pschmadt, Elberfeld, 1912; sur la politique religieuse, par W. Kissling, Paderborn, 1921; (en italien), sur S. Léon et l'Orient, par A. G. Amelli, Rome, 1882.

I. — ŒUVRES ET CARACTÈRE DE SAINT LÉON.

Saint Léon le Grand est regardé avec raison comme **le plus grand Pape de l'antiquité** chrétienne; saint Grégoire lui-même ne le dépasse pas. Son rôle historique est capital. A une époque où tout l'ordre politique s'effondrait en Occident et où l'Orient religieux se dissolvait dans les controverses christologiques, il sut affirmer, réaliser et maintenir *l'unité chrétienne* sous la suprématie de l'évêque de Rome, successeur de saint Pierre. De ce dogme de l'unité de l'Eglise il a été le *docteur* et le *défenseur*. Telle fut, semble-t-il, sa mission providentielle. Avant de montrer comment il la remplit, voyons ce qu'il était : son caractère nous aidera à comprendre son œuvre.

Quand saint Léon monta sur le trône pontifical, en 440, il était âgé de 40 à 50 ans. **Simple diacre**, il jouissait à Rome, où il était venu sans doute jeune, s'il n'y était pas né [1], d'une grande autorité, due à sa haute culture littéraire et à la

[1] Il était Toscan *(natione Tuscus)* d'après le *Liber Pontificalis* (éd. Duchesne, I, 238). On a cru qu'il était romain, parce qu'il appelle Rome sa patrie (*Ep.* 31, 4), mais cette expression peut s'entendre autrement.

fermeté de sa foi, — dont nous avons la preuve dans la part qu'il prit à la lutte contre le pélagianisme. Peut-être est-ce lui l'acolythe qui porta à Aurèle de Carthage, en 418, une lettre du prêtre Xyste, le futur pape [1]. Lorsque saint Célestin I, vers 532, écrivit aux évêques des Gaules pour défendre l'autorité de saint Augustin, dénoncé à Rome par deux moines provençaux, saint Léon, déjà diacre, y était très influent, et l'on soupçonne avec grande probabilité qu'il est l'auteur du recueil de citations annexé aujourd'hui au texte de cette Epître [2]. Si l'on en croit saint Prosper [3], c'est lui aussi qui poussa, en 439, le pape Xyste III à refuser la communion de l'Eglise à Julien d'Eclane, qui intriguait à Rome pour l'obtenir. Par là fut affermie dans l'Eglise la paix religieuse. Ami de saint Prosper d'Aquitaine et de Cassien, il demanda à celui-ci, vers 430, de composer sa réfutation du nestorianisme (*De incarnatione Domini*) [4] et Cassien l'appelle déjà, dans la préface de son ouvrage, " l'honneur de l'Eglise romaine et du ministère divin " [5]. En 440, Léon était en Gaule, avec mission d'y travailler à la réconciliation des généraux Aèce et Albin, quand il fut élu pape. Il devait occuper 21 ans le siège de saint Pierre.

Le pontificat de saint Léon ainsi que son caractère nous sont connus surtout par son œuvre écrite, qui comprend des *discours* et des *lettres*.

Nous possédons de lui 96 **sermons** authentiques [6], appartenant tous, sauf les serm. 84, 91, 96, aux premières années de son pontificat. — Les cinq premiers (dits *De natali ipsius*) ont trait à son élection (serm. 1) ou en commémorent l'anniversaire (serm. 2-5). — Les sermons 6-11 (*De collectis* ou sermons de quête) exaltent l'aumône et les bonnes œuvres. — Tous les autres, sauf exception, ont été classés par les éditeurs selon l'ordre liturgique actuel.

---

[1] D'après la lettre 191, n. 1, de S. Augustin.

[2] *Auctoritates de gratia Dei*. Voir plus loin, p. 000. Cette attribution déjà faite par Quesnel, est jugée très plausible par Mgr Batiffol.

[3] *Chroniq.*, a. 439; *P. L.*, **51**, 598.

[4] Voir tome I, p. 580.

[5] " Tu as vaincu ma résolution de garder le silence et tu l'as vaincue par ton louable zèle et ton impérieux sentiment, *mi Leo, veneranda ac suscipienda caritas mea, romanæ Ecclesiæ ac divini ministerii decus* ". Mgr Batiffol ajoute : " Ici le mot *ministerium* peut désigner le diaconat et faire allusion à la place occupée par Léon entre les sept diacres de l'Eglise romaine " *Dict. théol.*, *l. c.*, col. 219. Cassien parle de l'intervention amicale de Léon auprès de lui comme d'un ordre *(jussio; jubes)*.

[6] *P. L.*, **54**, 141-468. Vingt autres (*P. L.*, **54**, 477-522) sont, depuis les Ballerini, tenus pour apocryphes, ainsi que les huit publiés par Caillau (voir *P. L.*, **56**, 1131-1154.)

Les sermons **sur les jeûnes** y tiennent une grande place; il y en a quatre séries qui correspondent aux jeûnes des Quatre-Temps : celui du Carême qui dure quarante jours; celui de la Pentecôte (mercredi, vendredi et samedi d'une semaine); ceux de septembre et décembre (une seule semaine et seulement le mercredi et le vendredi). La première série de ces discours (12-20) correspond au jeûne des Quatre-Temps de décembre, qui, plus tard, fera partie de l'Avent; les autres sont celles du carême (39-50), de la Pentecôte (78-81) et enfin de septembre (86-94).

C'est aux **mystères de Notre-Seigneur** que sont consacrés la plupart des autres sermons de saint Léon à l'occasion des fêtes, ainsi répartis : Noël (21-30), Epiphanie (31-38), Passion [1] (52-70), Pâques (71-72,) Ascension (73-74), Pentecôte (75-77). Rattachons aux discours sur le Christ les sermons 51, sur la Transfiguration de Jésus, et 96, sur les deux natures du Sauveur (contre Eutychès).

Il reste à signaler cinq **autres discours** : deux particulièrement célèbres sont consacrés à la fête des *saints Pierre et Paul* (82-83), dont on peut rapprocher le 84e sur l'oubli de la fête établie en actions de grâces après le départ de Genséric et de ses hordes (en juin 455); le 85e célèbre le martyre de saint Laurent, et le 95e explique les béatitudes.

Bien qu'ils soient en général fort courts, les sermons de saint Léon ont toujours été considérés comme des modèles d'**éloquence classique**, d'une éloquence simple et grave, élevée et prenante, paternelle et forte. " Ses sermons, dit Mgr Batiffol [2], ne sont pas sténographiés par des *notarii*, mais bien vraiment écrits par lui, soit avant qu'il les prononce, soit après qu'il les a prononcés. Tout est de lui, mais peu d'orateurs ont moins que lui le scrupule de se répéter, et aussi de se contenter de vérités élémentaires ou de lieux communs. Il ne prend pas un livre de l'Ecriture à commenter, il n'est pas exégète : ses sermons sont des sermons s'insérant dans le cycle liturgique. Leur beauté tient à leur ton : avec Léon, tout se revêt de dignité, de solennité et de cette emphase romaine si sensible dans les textes de la liturgie. La phrase de Léon obéit à un *cursus* : elle ne s'achève guère sans antithèses, sans assonances même [3]. ... Léon est de son temps par ces élégances de décadence. Il ne leur sacrifie cependant rien de la lucidité éclatante de sa pensée : il ne parle que pour persuader des vérités doctrinales ou pastorales ".

[1] Tous ces sermons (sauf 60, 61, 66, 69, 70) vont deux par deux, le premier étant prononcé le dimanche des Rameaux et le second le mercredi saint de la même année.

[2] *Dict. Théol., art. cit.*, col. 279-280.

[3] L'auteur cité donne cet exemple, du sermon 32, c. 4 :

quem magi infantem | venerati sunt in cunabulis ||
nos omnipotentem | adoremur in cœlis ||

Parfois même la recherche verbale frise le jeu de mots. — Cependant le style de S. Léon est très pur et passe à bon droit pour un des meilleurs que nous offrent les Pères, en dehors de s. Jérôme.

C'est *le Christ*, dans sa vie et sa passion, ou dans son œuvre, la Rédemption, que saint Léon aime à prêcher et il excelle à en présenter les mystères avec une ferme simplicité, moins en théologien spéculatif qu'**en vrai pasteur.** Il est d'ailleurs avant tout un *moraliste*. Outre les sujets généraux déjà indiqués, de nombreuses pages en fourniront la preuve, notamment celles qui concernent l'examen de conscience [1], le démon, ennemi du salut des fidèles [2], la concupiscence [3], la prière [4], la foi et la charité, ces deux ailes qui nous élèvent à Dieu [5], l'enfance spirituelle [6]. Fidèle à la doctrine de saint Augustin sur la grâce, saint Léon n'insiste pas moins avec énergie sur la liberté et l'effort moral [7], comme on doit l'attendre de cet homme d'action.

La **correspondance** de saint Léon [8] achèvera de nous faire connaître le grand pape : elle comprend 173 numéros, dont 143 sont bien des lettres écrites par le pape [9]. Toutes ont un caractère officiel, et certaines sont d'une exceptionnelle importance, notamment celles qui ont trait à la question religieuse en Orient. La plupart dépassent la portée des événements contemporains qui les ont provoquées et sont riches d'enseignements précieux, touchant surtout le *dogme* [10] et la *discipline* [11]. Ces lettres étudiées (saint Léon était aussi peu " improvisateur " dans sa correspondance que dans sa prédication), rédigées avec soin [12], sont particulièrement révélatrices du caractère du grand pape.

---

[1] *Serm.* 41, 1.

[2] *Serm.* 9, 1-2; 39, 3-4; 40, 2-3; 41, 2; 42, 3; 48, 2; 49, 3; 57, 5; 58, 4; 90, 1.

[3] *Serm.* 90, 1. — [4] *Serm.* 12, 4; 15, 1.

[5] Et sine fide non diligitur, et sine dilectione non creditur... Hic est enim quidam efficacissimus geminarum alarum volatus, quo ad promerendum et videndum Deum puritas mentis attollitur, ne onere curarum carnalium deprimatur. *Serm.* 45, 2.

[6] Dans cette page sur l'**enfance spirituelle**, on remarquera l'harmonie voulue des assonances; mais on admirera sans réserve la spontanéité de cette doctrine sur les lèvres du plus solennel des pontifes : " Amat Christus infantiam, humilitatis magistram, innocentiæ regulam, mansuetudinis formam.

" Amat Christus infantiam, ad quam majorum dirigit mores, ad quam senum reducit ætates, et eos ad suum inclinat exemplum quos ad regnum sublimat æternum ". *Serm.* 37, 3. Voir toute la fin de ce sermon. Extrait dans l'office de Ste Thérèse de l'Enfant Jésus, IIIe nocturne.

[7] Nous en reparlerons plus loin, p. 131. — [8] *P. L.*, 54, 581-1218.

[9] Les autres sont des lettres reçues.

[10] Voir surtout *Epist.* 28 (Tome à Flavien), 59, 124, 129, 139, 165.

[11] Voir plus loin, *Le pontificat.*

[12] Comme dans les sermons, on y a trouvé un *cursus*, un certain mouvement métrique, auquel les grammairiens ont donné le nom de *cursus leoninus*. H. GRISAR, *Hist. de Rome et des Papes au M.-A.*, (trad. fr.), Paris, p. 330 sq.

Les sermons nous ont montré en lui un moraliste [1]. Les lettres, accentuant ce trait, prouvent qu'il fut dans toute la force du terme, un **homme de gouvernement.** Même ses habitudes d'*esprit* le disposent à l'action : clair, précis, vigoureux, il recherche d'instinct le côté pratique des questions et il a horreur des vaines subtilités. Doué par ailleurs d'une *volonté* ferme et tenace, il sait prendre une décision franche sans retard, et il s'y tient ensuite sans raideur mais sans faiblesse, quelques difficultés qui surviennent. Les effroyables commotions dont il fut témoin n'ont laissé presque aucune trace d'émotion dans ses œuvres : " Inébranlable dans la sérénité de son âme, Léon parle comme il écrit, comme il ne cessa jamais de penser, de sentir et d'agir, *en romain.* A l'entendre, à le voir à l'œuvre, les sénateurs de Valentinien III ont dû songer souvent à leurs collègues de la vieille république, à ces âmes invincibles que nulle épreuve ne fléchissait " [2]. Là cependant n'est pas le fond de son caractère, mais plutôt dans la profondeur de ses sentiments *chrétiens*, nourris par une foi aussi intrépide que simple. La *fides catholica* est l'une de ses grandes règles dans la lutte contre l'hérésie ; l'autre, presque aussi importante, est le culte de la tradition, qu'il exprime si bien dans cette formule : *Vetustatis norma servetur.* A tous ces traits nous ajouterons une *dignité* sans exemple : unie à des sentiments d'une modestie très réelle, elle est fondée sur la haute conscience qu'a saint Léon de son rôle dans l'Eglise à titre d'évêque de Rome et de successeur de saint Pierre, comme on le verra en étudiant son pontificat et sa doctrine.

II. — LE PONTIFICAT DE S. LÉON.

Il faut mettre surtout en lumière les principaux faits qui montrent comment saint Léon s'appliqua, avec une inlassable vigilance, à défendre l'unité chrétienne, dans l'ordre disciplinaire comme dans l'ordre doctrinal, en Orient aussi bien qu'en Occident.

A) Saint Léon et l'unité chrétienne.

1° **En Occident** [3]. — Saint Léon dut défendre avec énergie la pureté de la foi contre **les sectes.** Les *manichéens*, chassés

[1] P. BATIFFOL, dans *Dict. théol.*, col. 278 sq.
[2] MGR DUCHESNE, *Hist. anc. de l'Égl.*, III, p. 680-681.
[3] Voir P. BATIFFOL, *Le Siège apostolique*, p. 418-492.

d'Afrique par les Vandales, s'étaient répandus en Italie et jusqu'à Rome qu'ils scandalisaient par des pratiques de honteuse immoralité. Saint Léon fit brûler leurs livres, livra les plus obstinés au bras séculier et fit porter contre la secte des lois sévères [1]. Des *pélagiens* attardés se retrouvaient un peu partout. Le pape exigea des coupables une rétractation formelle [2] et, s'ils étaient clercs, défendit qu'on les élève, même après leur conversion, à un ordre supérieur [3]. Le *priscillianisme* (sorte de manichéisme mitigé) troublait alors l'Espagne [4]. Saint Léon encouragea à la résistance les évêques espagnols, notamment l'évêque d'Astorga, Turribius, et leur communiqua même à cette occasion une formule doctrinale concernant les erreurs priscilliennes [5]. La secte fut affaiblie, mais put se maintenir encore près d'un siècle.

L'**autorité disciplinaire** fut exercée avec éclat par saint Léon, témoin sa correspondance. En *Afrique*, il veilla à l'observation des règles canoniques concernant les ordinations et insista sur la nécessité et les moyens d'avoir un clergé digne de son état [6]. En *Gaule*, saint Léon fut amené à casser des mesures contre deux évêques, prises un peu à la hâte et hors de sa province par l'archevêque d'Arles, saint Hilaire [7], et à priver même celui-ci de juridiction métropolitaine sur une partie de la province (romaine) de Vienne. Plus tard encore [8], il maintint à Vienne sa haute juridiction sur quatre diocèses, et refusa de rendre à Arles ses droits perdus [9], tout en donnant au successeur d'Hilaire des témoignages de bienveillance [10]. En tout cela le pape agit avec une autorité

[1] Constitution de Valentinien III (445). *Inter S. Leon. epist.*, 8. Voir *Serm.* 9, 16, 22, 24, 34, 42, 47, surtout 76. Cf. P. BATIFFOL, *S. Léon*, l. c. col. 228, 234.

[2] *Epist.* 2. — [3] *Epist.* 18. — [4] Voir tome I, p. 591-592.

[5] *Epist.* 15. (Le *syllabus* des erreurs priscilliennes comprend 16 chapitres).

[6] *Epist.* 12. Voir P. BATIFFOL, *op. cit.*, col. 241-242.

[7] S. Hilaire s'y croyait sans doute autorisé par le titre de vicaire que le pape Zosime avait accordé à Patrocle, évêque d'Arles (alors siège du préfet des Gaules). Mais le pape Boniface I avait aboli cette primatie éphémère. Voir la lettre de S. Léon aux évêques de la métropole de Vienne, *Epist.* 10.

[8] Malgré une demande de 19 évêques de Viennoise, Narbonnaise, Provence. Voir la réponse du pape, *Epist.* 66 (du 5 mai 450). Hilaire était mort en 449, et avait été remplacé par Ravennius, qui jouissait, d'ailleurs, de la confiance du pape.

[9] On a vu dans Hilaire le porte-parole de la tradition ecclésiastique gauloise défendant son autonomie contre Rome. C'est le contraire qui est la vérité. S. Léon maintient, comme partout, les droits métropolitains établis contre des primaties nouvelles envahissantes.

[10] Il le charge de communiquer la date de Pâques à toute la Gaule, et d'obtenir l'adhésion des évêques à sa lettre à Flavien. *Epist.* 67. Réponse de Ravennius d'Arles, *inter S. Leonis Epist.*, 99.

suprême et indiscutée. — Dans l'*Illyricum oriental* [1], rattaché au patriarcat de Rome, saint Léon agit à peu près comme en Gaule : il n'hésita pas à condamner la conduite de son propre vicaire, l'archevêque de Thessalonique, qui abusait de son titre de délégué du pape pour méconnaître les droits des métropolitains locaux : nulle part peut-être, dit Grisar, le pape " n'a trouvé un langage aussi grave et aussi énergique " que pour rappeler le prélat à l'exercice sage et modéré de son pouvoir [2].

2° **En Orient,** *la foi* était particulièrement menacée par les controverses christologiques [3]. Saint Léon, conscient de sa pleine autorité doctrinale, prit soin de définir lui-même la vérité révélée dans sa *lettre à Flavien* [4] et adressa au concile des instructions précises [5]. Le *conciliabule d'Ephèse* (449) n'ayant tenu aucun compte de ses prescriptions [6], il accepta, après la mort de Théodose II, sur l'insistance du nouvel empereur, qu'un autre concile se tînt à *Chalcédoine*, mais à la condition que ses légats le présideraient en sa personne et en son nom [7]. " D'ailleurs, dit Régnier [8], les nombreuses prescriptions générales que donne le pape en vue du prochain concile marquent... sa volonté bien arrêtée de diriger tout, dès le principe, d'une main ferme et sage... Il veut que rien ne se fasse qu'en présence de ses légats et que tout tende à l'unité et à la paix. Il recommande d'éviter de nouvelles discussions sur la foi : il suffit que sa lettre à Flavien ait été généralement acceptée, et il faut s'en tenir désormais aux

[1] Dans les Balkans, l'empire romain comptait quatre diocèses ou provinces, diversement rattachés. La *Thrace*, près de Byzance, appartint toujours à l'Orient ; l'*Illyricum*, près de l'Adriatique, toujours à l'Occident. Entre les deux, la *Dacie* (jusqu'au Danube) et la *Macédoine* (toute la Grèce, jusqu'en Crète) appartinrent à l'Occident jusqu'en 379 ; elles furent alors rattachées à l'Orient, et formèrent une seule préfecture, l'**Illyricum oriental,** avec Thessalonique pour centre. Les papes cependant maintinrent ces provinces rattachées au patriarcat de Rome, et pour les surveiller de près, instituèrent le vicariat de Thessalonique (voir tome I, p. 506), qui dura jusqu'au schisme d'Acace. Voir L. DUCHESNE, *Eglises séparées*, p. 229-279. P. BATIFFOL, *Le Siège apost.*, p. 245-265.

[2] *Epist.*, 14. Cf. *Epist.* 6 (au même). Voir aussi *Epist.* 5, 13 (aux métropolitains de l'Illyricum).

[3] Voir P. BATIFFOL, *Le Siège apost.*, p. 493-589.

[4] *P. L.*, 54, 755-782 (texte latin et grec). Trad. franç. dans E. AMANN, *Le dogme cath. dans les Pères*, p. 344-355. Analyse ci-dessus, p. 53. Voir P. BATIFFOL, *S. Léon*, dans *Dict. théol.*, col. 248-253.

[5] *Epist.* 33. — [6] Voir ci-dessus, p. 53.

[7] Vice mea synodo convenit præsidere. *Epist.* 89 à Marcien (du 24 juin 451). Il y avait trois légats : les évêques Paschasinus et Lucentius et le prêtre Boniface. Ils eurent de fait la présidence. *Epist.* 103.

[8] *Op. cit.*, p. 101-102.

décisions des Conciles de Nicée et d'Ephèse. Il prescrit l'indulgence envers tous les coupables qui se repentiront, mais la sévérité envers ceux qui persisteront dans l'esprit de révolte... Il ne veut, sous aucun prétexte, que Dioscore soit admis au Concile, si ce n'est comme accusé. Il recommande enfin de résister à ceux qui, se fondant sur l'importance de leurs villes épiscopales, entreprendraient d'usurper de nouveaux droits" [1]. On le voit, saint Léon parlait en maître et non seulement sur les questions de foi, mais en matière disciplinaire.

En fait, au concile personne ne mit en doute **son autorité**; bien plus, dans l'ensemble, il fut obéi. La lettre dogmatique fut acceptée comme l'enseignement même de Pierre [2]. Les quelques évêques qui y virent des difficultés reçurent des légats, les jours suivants, des explications qui les satisfirent pleinement et ils l'approuvèrent à leur tour. Quand les travaux furent terminés [3], le concile écrivit au pape pour lui demander la confirmation de toutes ses décisions [4], ou du moins, l'approbation de la dernière décision disciplinaire que les légats avaient refusé d'accepter, le *canon 28* [5]. Le pape répondit par un refus à cette prétention [6] qui portait atteinte aux sièges

[1] Voir *Epist.* 89, 90, 94 à Marcien; 91 à Anatole; 92 à Julien de Cos; 93 au concile lui-même; 95 à Pulchérie.

[2] La lettre de S. Léon fut ainsi acclamée : "Voilà la foi des Pères, voilà la foi des apôtres! Tous, nous croyons ainsi, les orthodoxes croient ainsi! Anathème à qui ne croit pas ainsi! *Pierre a parlé ainsi par Léon!* Ainsi les apôtres ont enseigné! Léon a enseigné selon la piété et la vérité! Ainsi a enseigné Cyrille! Eternelle mémoire de Cyrille! Léon et Cyrille ont enseigné de même!" MANSI, VI, p. 913. En nommant Cyrille, les Pères de Chalcédoine affirment leur accord avec ceux d'Ephèse (431). Mais combien plus éminent est le rôle de saint Léon!

[3] Voir ci-dessus, p. 55.

[4] C'est l'avis d'Hefele (*Hist. des conciles*, II, 846). Mais H. Leclercq est d'un sentiment contraire et expose longuement ses raisons, *ibid.*, (note), 847-850. — Dans leur lettre à S. Léon (*Inter Epist. S. Leonis*, 98 : *P. L.*, **54**, 951-960 ou 959-965), les Pères du concile disent au pape, qu'ils appellent pour la plupart "sanctissime et beatissime pater" (voir les souscriptions) : "... Tu as été pour nous l'interprète de la voix du bienheureux Pierre"; nous étions quelque cinq cents évêques "que tu conduisais comme la tête conduit les membres"; nous avons frappé Dioscore qui avait osé rendre à Eutychès "la dignité dont votre Sainteté l'avait dépouillé", qui même avait eu "la folie" de s'élever contre "**celui qui a reçu du Sauveur lui-même la garde de la vigne**, κατ' αὐτοῦ τοῦ τῆς ἀμπέλου τὴν φυλακὴν παρὰ τοῦ Σωτῆρος ἐπιτετραμμένου", et avait pensé excommunier "celui qui s'applique à unir tout le corps de l'Eglise, κατὰ τοῦ τὸ σῶμα τῆς ἐκκλησίας ἑνοῦν σπουδάζοντος". D'après ce qui précède, c'est par mandat du Sauveur lui-même que le pape s'applique à unir l'Eglise.

[5] Voir ci-dessus, p. 55 et tome I, p. 295.

[6] Il déclara même ne pas connaître, (c.-à.-d. reconnaître) le canon allégué du concile de 381.

patriarcaux d'Orient et, dans son principe, menaçait même de *déplacer le centre de l'unité catholique*. Par là s'explique son ardeur à combattre les ambitions [1] de l'évêque de Constantinople.

Rien de ce qui touchait à l'unité de l'Eglise ne laissait le pape indifférent. D'où l'importance qu'il attacha à une question qui paraît secondaire, la **date de la fête de Pâques.** Le concile de Nicée avait mis fin aux anciennes controverses en condamnant définitivement les *quarto-décimans* (ceux qui voulaient célébrer Pâques avec les juifs, le 14 nisan) et fixé cette fête au dimanche qui suivait la pleine lune de mars. Alexandrie avait même été chargée par le Concile de notifier cette date aux Eglises, notamment à Rome. Au milieu du Ve siècle, on mit en doute en Occident la justesse des calculs alexandrins. Cependant, devant la résistance du patriarche d'Alexandrie, Protérius, et malgré les protestations de l'Occident, saint Léon voulut s'en tenir aux calculs des Egyptiens par "souci de l'unité qu'il importe avant tout de conserver", écrivait-il à Marcien [2]. Cette préoccupation commande tout dans la vie de ce grand pape.

B) Saint Léon et les princes.

De par sa position, saint Léon eut avec les princes de fréquentes relations et il s'appliqua à les maintenir aussi cordiales que possible. **En Orient,** il eut des difficultés avec la cour, sous *Théodose II*, mais il n'en est aucunement responsable. Il trouva, par contre, dans le successeur de Théodose, *Marcien*, un prince tout dévoué à la foi orthodoxe et au Siège apostolique. Sans doute, il prit, soit de lui-même, soit plutôt à l'instigation d'une administration exigeante, et d'ailleurs de très bonne foi, des mesures qui paraissent des immixtions de l'Etat en matière religieuse (convocation du concile œcuménique en Orient, nomination d'une commission laïque pour en suivre les séances, demande d'approbation du canon 28, etc.) ; mais l'accord avec Rome ne fut jamais compromis par lui : la modération et la fermeté du pape sont pour beaucoup dans ce résultat. Le représentant qu'il accrédita à Constantinople, sorte de nonce ou apocrisiaire [3], Julien de Cos [4], fut aussi un précieux agent de paix. Avec l'empereur *Léon I* (457-474), saint Léon dut particulièrement veiller à maintenir le concile de Chalcédoine et à écarter les

---

[1] Plus que dans le canon, le vrai danger était dans cet *esprit*, qu'une faiblesse du pape aurait encore aggravé. Sur ce point, S. Léon se séparait de *Julien de Cos*, son fidèle conseiller en Orient. Italien d'origine, élevé à Rome, évêque de Kos (Sporades), Julien fut, à Chalcédoine, un auxiliaire précieux pour les légats. Il représenta S. Léon à Constantinople de 453 à 457. Nombreuses lettres.

[2] Voir *Epist.* 88, 121, 122, 127, 131, 137, 142. Cf. RÉGNIER, *op. cit.*, p. 174-179.

[3] Voir J. PARGOIRE, *Apocrisiaires*, dans *Dict. Arch.*, 2543 sq.

[4] Voir ci-dessus, note 1.

monophysites des grands sièges qu'ils convoitaient. Pour résister à leurs violences, l'Eglise attendait l'appui de l'Etat. Ce rôle de protecteur de l'Eglise explique en quel sens le pape applique aux princes la métaphore hardie du sacerdoce lui-même, leur reconnaissant " præter regiam coronam, etiam sacerdotalem palmam " [1].

Il y eut aussi **en Occident** " entente concertée et continue des deux pouvoirs ". En 450, à la demande du pape, l'empereur Valentinien III, sa mère et sa femme écrivirent à la cour de Constantinople pour aplanir les difficultés religieuses. Déjà en 445, saint Léon avait obtenu de l'empereur un important édit contre les manichéens [2], et il avait au moins inspiré la célèbre constitution impériale du 8 juillet 445 [3], rendue à l'occasion des abus de pouvoir de l'évêque d'Arles, Hilaire [4]. Dans cette constitution, le prince rappelle les gloires de la Rome impériale, mais surtout montre dans la primauté de saint Pierre le fondement de la primauté du Siège Apostolique. Par cet acte, " l'empereur, dit Mgr Batiffol [5], utilisait la primauté du siège de Rome au bénéfice de l'Empire d'Occident, bien plus que le pape ne fortifiait sa primauté par l'appui que lui donnait l'empereur ". C'est bien gratuitement que protestants et jansénistes y ont vu une preuve manifeste de l'ambition du saint pontife [6].

L'ascendant pris par saint Léon sur tous ses contemporains s'imposa aux **barbares** eux-mêmes. On sait avec quelle courageuse décision il alla, en 452, jusqu'à Mantoue, au devant d'*Attila*, qui marchait sur Rome ; le fléau de Dieu, vaincu par la grandeur majestueuse et simple de sa personne et de son éloquence, renonça à son projet et se retira au delà du Danube [7]. Léon ne put, trois ans plus tard, en 455, empêcher *Genséric* de piller Rome quinze jours durant : du moins réussit-il à obtenir du farouche hérétique que ses hommes s'abstiendraient des incendies, des meurtres et des supplices inutiles [8]. Les terribles convulsions dans lesquelles se débattait l'Empire livré aux invasions jusque dans sa capitale n'ont laissé aucune trace dans les écrits du pape. Sa force d'âme lui interdisait sans doute des épanchements, qu'il eût pris pour de la faiblesse. Saint Léon mourut en 461, au mois de novembre, le 11 probablement. Il a été déclaré Docteur de l'Eglise par Benoît XIV, en 1754.

---

[1] *Epist.* III, 3 (à Marcien). Dans la lettre 166, 6 (à Léon I), il parle de " l'esprit sacerdotal et apostolique de l'empereur ". Voir P. BATIFFOL, *op. cit.*, col. 299.

[2] *Inter S. Leon. Epist.*, 8.

[3] *Inter S. Leon. Epist.*, 11.

[4] Voir ci-dessus, p. 124 et plus loin, p. 161.

[5] *Op. cit.*, col. 239. Cf. *Le Siège Apostolique*, p. 457-460.

[6] M. Babut a dit que la lettre 10 (voir p. 136) et la Constitution de Valentinien qui l'accompagne forment comme la charte de la monarchie pontificale, fondée en définitive sur un acte du souverain. — C'est confondre " reconnaître " avec " créer ". Si la " monarchie ecclésiastique " n'avait eu d'autre appui que l'Empire, elle serait tombée avec lui.

[7] Voir S. PROSPER, *Chronic.*, a. 432. Des récits postérieurs, qui, pour nous, remontent aux environs de l'an 800, disent que le chef barbare aperçut, au-dessus du pape, S. Pierre et S. Paul, brandissant une épée. Cf. H. GRISAR, *Hist. de Rome...* (trad. fr.), t. I, p. 332.

[8] Voir *ibid.*, p. 79-82.

III. — DOCTRINE DE SAINT LÉON [1].

Saint Léon est un **Docteur** plus qu'un théologien : ce rôle est bien celui qui convenait à un pape et celui aussi que sa trempe intellectuelle lui permettait le mieux d'assumer. " On ne diminue pas saint Léon en déclarant que sa culture n'est pas comparable à celle de saint Ambroise ou de saint Augustin. Il professe un dédain non dissimulé pour la philosophie de ce monde, *institutæ ab hominibus versutiæ disputandi* [2]. On ne trouve dans ce qu'il écrit aucune trace de lectures classiques; il ne sait pas le grec (à Rome personne ne le sait plus [3]); on ne voit pas à quels auteurs ecclésiastiques il puise, saint Augustin peut-être excepté. — Il veut que, dépouillée de tout artifice, la doctrine se présente dans la lumière de la vérité, sans chercher à plaire aux oreilles, quand il doit suffire à la vraie foi de savoir qui parle. Léon est avant tout pour l'autorité, pour la *discipline doctrinale*, pour ce qui est acquis et demeure incontestable : que les *Præteritorum Sedis apostolicæ episcoporum auctoritates de gratia Dei* [4] soient ou ne soient pas de lui, elles répondent à son tour d'esprit, qui est représentatif de l'esprit ecclésiastique romain et qu'exprime si bien la maxime chère à saint Léon [5] : *Vetustatis norma servetur* " [6]. Par tempérament, il méditera plus volontiers le *depositum custodi* de saint Paul que la parabole du grain de sénevé, symbole des progrès que relève un contemporain de saint Léon, Vincent de Lérins [7].

A) La christologie.

Les tendances doctrinales de saint Léon se révèlent, on le conçoit, dans le point qu'il a le plus expressément développé, la *christologie*. Nous avons déjà résumé l'essentiel de sa pensée [8] et montré que ses formules devaient, en fait, diriger l'Eglise tant d'Orient que d'Occident, au cours des graves

[1] Vue d'ensemble dans P. BATIFFOL, *op. cit.*, col. 278-300.
[2] *Epist.* 164, 2. — [3] *Epist.* 113, 4. — [4] Voir ci-dessus, p. 120.
[5] *Epist.* 129, 2 : " Per omnia igitur, et in *fidei* regula et in observantia *disciplinæ* vetustatis norma servetur ".
[6] P. BATIFFOL, *op. cit.*, col. 279.
[7] Voir plus loin, p. 163. Du reste, Vincent signale comme critères de la vérité, avec l'*universitas* et la *consensio*, l'*antiquitas*, qui n'est autre que la *vetustas* de S. Léon, c.-à-d. la tradition.
[8] Voir ci-dessus, p. 53.

controverses qui allaient l'agiter avec une violence inouïe pendant plus d'un siècle. Dans le célèbre *Tome à Flavien*, il ne se perd pas en spéculations, pas plus qu'en discussions sur des points secondaires : il lui suffit d'exprimer l'objet même de la foi en quelques formules nettes et tranchantes, aussi concrètes que possible : elles sont d'ailleurs d'une remarquable justesse [1]. Dans les sermons, dont un grand nombre, nous l'avons vu, sont consacrés aux mystères de l'Homme-Dieu, la présentation oratoire ne nuit pas à la clarté et à la précision de la doctrine [2]; et les conséquences morales qui en ressortent pour le chrétien y sont accusées avec vigueur.

La **doctrine sotériologique** de saint Léon n'est pas moins importante. La rédemption de l'homme exigeait, jusqu'à un certain point [3], l'incarnation : seul, un Homme-Dieu pouvait ramener à Dieu l'humanité déchue; ce sauveur doit être non seulement vrai Dieu, mais homme véritable [4]. — En plusieurs pages, saint Léon a enseigné que la nature humaine, corrompue par la mort et le péché, a trouvé son remède et la source de sa rénovation dans la nature divine qui s'est unie à elle [5], et l'on a bien pu le présenter [6] comme un partisan de la *théorie mystique* de la Rédemption [7], en ce sens, au moins, que l'incarnation pose le principe de notre rachat. Mais celui-ci est avant tout, pour lui, l'effet de la passion et de la mort du Sauveur : c'est la *théorie réaliste* qui paraît le mieux répondre à sa pensée. Il dit que "la passion du Christ contient le sacrement de notre salut" [8]. Jésus nous sauve par sa mort [9], laquelle est un vrai sacrifice [10], et c'est là un thème familier à saint Léon. Pour le rendre avec plus de force, il fait volontiers intervenir le *démon*, qui, en faisant mourir le Christ innocent, *abuse du pouvoir* qu'il reçut jadis sur l'humanité coupable et se voit ainsi "justement" dépossédé de sa proie [11]. Du reste, il n'est pas question de vrais "droits du démon". Mais

[1] On peut consulter, en dehors de l'Epître 28, les Epîtres 31, 35, 59, 124, 165 (à Léon I) et de nombreux sermons, 21, 25, 27, 28, 46, 47, 53, 62, 64, 65, 68, 69, 72, 91, 96. Voir p. 121.

[2] Dans plusieurs sermons, antérieurs au monophysisme, on notera quelques expressions équivoques, comme "ita ut naturæ alteri altera misceretur" (*Serm.* 23, 1).

[3] Il ne semble pas que S. Léon veuille contredire l'affirmation de S. Augustin (*De Trinit.*, XIII, 21) que Dieu avait pour nous sauver d'innombrables moyens *(aliis innumerabilibus modis)*. Il s'agit d'une nécessité relative, fondée sur la miséricorde de Dieu (*Serm.* 12, 1).

[4] *Serm.* 54, 1-2. Notre salut postule dans le Rédempteur les deux natures que la foi nous enseigne.

[5] *Serm.* 24, 2; 25, 5. — [6] J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, III, p. 353-355.

[7] Voir tome I, p. 342.

[8] *Serm.* 55, 1. Passio Christi salutis nostræ continet sacramentum.

[9] *Serm.* 59, 1; 64, 4.

[10] *Serm.* 5, 3; 55, 3; 59, 5; 64, 3. *Epist.* 124, 4.

[11] Cette théorie de **l'abus du pouvoir** se rencontre avant saint Léon, chez quelques Pères d'Orient et d'Occident, S. Chrysostome, Théodoret, S. Hilaire, l'Ambrosiaster et même S. Augustin. Voir J. RIVIÈRE, *Le dogme de la Rédemption*, p. 395-414; *La Rédemption dans S. Augustin*, dans *Rev. Scienc. Rel.*,

une des idées chères à saint Léon est que le démon ignorait le dessein de Dieu, l'incarnation et le sacrifice rédempteur [1].

B) La grâce.

On peut reconnaître l'influence de **saint Augustin** dans la doctrine de saint Léon sur le Christ; on la retrouve encore plus dans sa théologie de la grâce et son insistance sur l'état déchu de l'humanité, gravement blessée [2] ou sur le rôle de la concupiscence dans la transmission du péché originel [3]. Son attitude générale paraît être celle que prit l'Eglise romaine : affirmation franche de l'autorité du grand Docteur, et condamnation expresse de l'erreur semi-pélagienne sur la possibilité pour l'homme de commencer l'œuvre du salut par de bons désirs et de saintes pensées, ou sur la possibilité de correspondre par ses propres forces à l'appel de Dieu; mais réserve absolue sur les questions " plus profondes et plus difficiles " que l'on n'a pas l'audace de mépriser, mais que l'on ne juge pas nécessaire de résoudre. Telle est la portée du document qui fut annexé à la lettre de saint Célestin aux évêques de Gaule et dont Léon paraît avoir été le rédacteur [4].

Il décrit l'**action de la grâce** en termes augustiniens, lui attribuant non seulement le " perficere " mais le " velle " : *Non est dubium hominem bona agentem ex Deo habere et effectum operis et initium voluntatis* [5]. Le fait de vouloir le bien et de haïr le mal est la preuve que Dieu, qui opère en nous [6], nous a donné ces sentiments et qu'il veut nous accorder les moyens d'achever [7]. Le temple de Dieu que nous

1927-1928. En fait, cette théorie paraît être surtout une présentation oratoire, à tendance populaire, de la doctrine de la satisfaction. Elle semble avoir eu pour but principal de montrer que Dieu a combattu le péché, par une rédemption adéquate, jusque dans ses plus lointaines conséquences, jusque dans l'odieux esclavage que par le péché nous avions mérité de subir. — Les Pères postérieurs à S. Léon ont assez souvent adopté ce point de vue, qui a des avantages pratiques. Les scolastiques, exclusivement théologiens, devaient s'en tenir à un exposé plus sobre. Leur doctrine, à cet égard, accuse un réel progrès sur celle des Pères : ils vont droit à ce qui est essentiel.

[1] *Serm.* 69, 4. Cf. *Serm.* 60, 3; 62, 3.

[2] Lethali vulnere tabefacta, *Serm.* 24, 2. Voir *Serm*, 23, 2; 25, 5; 30, 6; 52, 1.

[3] *Serm.* 24, 2-3; 25, 4; 27, 2. Aussi met-il en rapport l'exemption du Christ du péché originel et la conception virginale de **Marie**. *Serm.* 22, 2-3. Il parle souvent de la virginité de Marie (*Serm.* 23, 1; 24, 5; 30, 4. *Epist.* 35, 3) et de sa divine maternité (*Serm.* 26, 1; 27, 2; 28, 5; 35, 1; 37, 1; 62, 2. *Epist.* 59, 5; 124, 9).

[4] Voir ci-dessus, p. 120. Cf. J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, III, p. 290-291.

[5] *Serm.* 38, 3.

[6] Non de nobis præsumimus, sed de illo qui operatur in nobis. *Serm.* 3, 1.

[7] Ipse qui dedit velle donabit et posse, ut simus cooperatores operum ejus. *Serm.* 26, 4. Voir encore *Serm.* 3, 1; 79, 2; 94, 2.

sommes ne peut être " ni commencé ni achevé " sans l'aide de Dieu. Le pape insiste en même temps sur la nécessité de coopérer à la grâce, d'aimer et de chercher Celui qui le premier nous a aimés et cherchés [1]. On reconnaît bien à ce trait le *moraliste*, qu'il tient à demeurer le plus souvent [2] et qui se livre en de pressantes exhortations à lutter contre les passions, à agir et à aimer [3]. Le progrès est nécessaire : " Ne pas avancer, c'est reculer; à ne rien acquérir on perd quelque chose " [4].

C) Les sacrements.

Les sermons et les lettres de saint Léon nous fournissent divers renseignements dignes d'être notés sur les sacrements. Le " sacramentaire " qui porte son nom compléterait avec avantage ces données si l'on savait la part qu'il a eue, même d'une manière indirecte et lointaine, à la confection de ce recueil [5].

1° Du **baptême** saint Léon parle assez souvent. Il nous en fait connaître les *rites* principaux : la profession de foi par la *redditio symboli* [6], le baptême proprement dit par une triple immersion (*trina demersio*) [7], puis l'onction qui en était comme le complément [8]. Le baptême efface le péché originel et donne la vie surnaturelle [9]. Il est efficace même administré par les hérétiques, pourvu que la formule trinitaire soit sauve [10]. La réconciliation de ceux-ci a lieu par une imposition des mains [11], " qui paraît bien avoir été pendant longtemps la confirmation elle-même " [12], d'autant plus qu'elle était parfois

---

[1] *Serm.* 48, 1. — [2] Voir ci-dessus, p. 122.

[3] *Serm.* 3, 4; 4, 4; 8; 80, 1; 92, 2; 94, 2.

[4] Qui non proficit deficit et qui nihil acquirit non nihil perdit. — Curramus ergo nobis est fidei gressibus, misericordiæ operibus, amore justitiæ. *Serm.* 59, 8.

[5] Le **Sacramentaire léonien** (*P. L.*, 55, 21-156; éd. critique FELTOE, Cambridge, 1896), conservé dans un manuscrit du VIIe s. (msc. de Vérone), représente pour nous la forme la plus ancienne du missel romain. Mgr Duchesne (*Orig. du culte chrét.*, 1909, p. 120-152) en retarde la composition jusqu'à la fin du VIe siècle, et en fait une œuvre privée, qui d'ailleurs souvent s'inspirerait de S. Léon. Cependant nombre de liturgistes continuent à le regarder comme une œuvre du Ve siècle et à l'attribuer même, du moins en partie, à ce pape. Voir p. 142 (*sacramentaire gélasien*) et p. 238 (*sacramentaire grégorien*).

[6] *Serm.* 24, 6. Cf. *Epist.* 124, 8. — [7] *Serm.* 70, 4.

[8] *Epist.* 16, 6. Sur la renonciation au démon, voir *Serm.* 57, 5; 64, 6; 66, 3.

[9] Depuis S. Augustin, dans la théologie du baptême, le rôle de rite *initiateur* cède le pas à celui de purificateur et de régénérateur. Voir J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, III, p. 371.

[10] *Epist.* 159, 7, — [11] *Ibid.*

[12] J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, III, p. 372-373.

accompagnée d'onction. — La **confirmation** proprement dite, administrée par l'imposition des mains, était, de fait depuis le VIe s., à Rome, accompagnée d'onction du saint chrême (*consignatio*). Saint Léon l'appelle *sanctificatio chrismatum* [1].

Touchant l'**eucharistie**, rappelons seulement que saint Léon est un témoin précis de la doctrine de la présence réelle : il voit même dans la réalité du corps eucharistique de Jésus-Christ un argument contre le monophysisme [2].

2° De **la pénitence** il est souvent question dans les écrits de saint Léon, et les données qu'ils fournissent sont importantes ; ils nous renseignent sur l'état de la discipline pénitentielle au début de l'évolution que celle-ci devait subir du Ve au VIIIe siècle et dont il nous faut au moins indiquer ici, en quelques mots, la direction et le point d'arrivée [3].

La pénitence, prise dans son intégrité, comprend **trois éléments**, qui sont comme les trois parties du sacrement : la *confession*, l'*expiation* ou pénitence au sens strict, et l'*absolution*. C'est dans le second et le troisième de ces éléments que s'est produite surtout l'évolution.

1. La **confession** est requise pour toutes les fautes graves ou mortelles [4] et non pas seulement les trois péchés "ad mortem", apostasie, adultère, homicide, que certains considèrent plutôt comme un type ou un genre suprême des péchés contre Dieu, soi-même ou le prochain. Cette confession détaillée est *secrète*, et il est inexact de prétendre qu'une accusation publique des fautes à expier devait précéder l'exomologèse ou expiation proprement dite. Saint Léon combat l'abus qu'il rencontre sur ce point dans quelques Eglises d'Italie de lire publiquement la confession écrite des pénitents et il la réprouve au nom de la tradition. Il s'agit bien là de confession secrète : "Cum reatus conscientiarum sufficiat solis sacerdotibus indicari confessione secreta" ; mais loin de l'instituer, comme on l'a prétendu, saint Léon tient l'usage opposé comme "contraire à la règle apostolique : Contra apostolicam regulam" [5].

2. L'**expiation** était particulièrement rigoureuse dans sa forme *solennelle*. — *a*) Elle débutait à l'église par l'*imposition des mains* de l'évêque au pénitent, revêtu d'habits de deuil [6]. Elle durait longtemps, et même

---

[1] *Serm.* 66, 2. Cf. *Serm.* 4, 1 ; 59, 7.

[2] *Serm.* 91, 2-3. On connaît ce texte classique : "Sic sacræ mensæ communicare debetis, ut nihil prorsus de veritate corporis Christi et sanguinis ambigatis". Même formule dans *Epist.* 59, 2, où il déclare que les enfants eux-mêmes trouvent la "veritas corporis et sanguinis Christi inter communionis sacramenta".

[3] Nous utilisons surtout l'excellente vue d'ensemble donnée par J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, III, p. 387-414. Voir aussi P. BATIFFOL, *Etudes d'hist. et de théol. positive* (1920), 1re série, p. 145-193 (pénitenciers et pénitents, IVe-Ve siècle).

[4] Voir tome I, p. 206, 53, 591, 680.

[5] *Epist.* 168 (adressée en 459 aux évêques de Campanie, ...) ; *P. L.*, 54, 1210-1211.

[6] Qu'il fallait porter tant que durait la pénitence, avec les cheveux coupés. Au VIIe s., au contraire, en Espagne, le pénitent gardait la barbe et les cheveux longs "ut demonstrent abundantiam criminum quibus caput peccatoris gravatur".

achevée, elle interdisait au pénitent réconcilié de prendre un service public, d'entrer dans l'armée, de faire du négoce et même de se marier ou d'user du mariage. Saint Léon [1], sans supprimer ces usages antiques, accorde des sortes de dispenses à ces engagements pris par le pénitent réconcilié et, dans certains cas, ne voit qu'une faute légère à leur violation [2]. D'autre part, il combat le rigorisme des évêques qui refusaient la pénitence et la réconciliation à certains pécheurs au moment de la mort, parce qu'ils avaient omis de la demander depuis longtemps, par peur des engagements qu'elle imposait [3]. — *b*) Mais la principale atténuation à signaler est le développement de la *pénitence privée*, qui comporte la confession préalable, et même longtemps l'absolution publique le jeudi saint avec les grands pénitents, mais dans laquelle les actes satisfactoires qui suivent la confession et précèdent l'absolution sont accomplis par le pénitent en son particulier; celui-ci n'est alors lié par aucun des engagements inhérents à la pénitence " solennelle ". Saint Augustin connaissait déjà cette double pénitence [4], et il se peut que la pratique en soit plus ancienne [5]. C'est bien à celle-là que saint Léon exhorte ses fidèles dans plusieurs sermons [6]. Du reste, il ne s'agit pas de pénitence absolument privée [7], puisque le pardon est accordé par les " supplicationes sacerdotum ". Cette forme privée de la pénitence canonique ira se développant depuis le Ve siècle et deviendra même, à partir du VIIIe, à peu près la seule pratiquée, même pour des fautes très graves. D'autre part, la ferveur poussera aussi les fidèles à s'y soumettre même pour des fautes légères. Enfin, on put y recourir non seulement une fois, mais plusieurs [8]. Le monachisme contribua beaucoup à en répandre la pratique [9].

3. L'**absolution** était donnée par une formule *déprécatoire*, selon le témoignage de saint Léon [10]. Elle devait suivre l'expiation. On la donnait tout de suite après la confession dans la dernière maladie; mais c'était un pis aller, et saint Léon recommande aux pécheurs de ne pas attendre cette extrémité pour faire pénitence [11]. A la longue cependant, d'autres nécessités imposèrent cette concession immédiate de l'absolution. C'est l'*évêque* seul qui a, en définitive, le pouvoir d'absoudre dans son diocèse, mais peu à peu, depuis le Ve siècle surtout, avec l'extension de la pratique

[1] Voir surtout *Epist.* 108 (écrite en 452, à Théodore de Fréjus) et *Epist.* 167, (écrite en 458 ou 459, à l'évêque de Narbonne, Rusticus). Cf. P. BATIFFOL, *S. Léon*, dans *Dict. théol.*, col. 275-276.

[2] *Epist.* 167, inq. 10-13. — [3] *Epist.* 108, 4-5; *Epist.* 167, 9.

[4] Il appelle l'une *luctuosa*, *lamentabilis*, *gravior*; et dit que l'autre se fait " quibusdam correptionum medicamentis ". *De fide et operibus*, 48; *Serm.* 82, 11.

[5] Tixeront incline à le croire. *Hist. Dogm.*, III, p. 395.

[6] *Serm.* 43, 2-3; 44, 1; 49, 1-2; 50, 1-2.

[7] Nous ne parlons ici que de la pénitence " canonique " ou sacramentelle et non de celle que les fidèles peuvent et doivent faire en leur particulier, en dehors même de toute intervention officielle de l'Eglise.

[8] Cette règle antique de l'unité de la pénitence solennelle arrêtait bien des pécheurs, peu sûrs de leurs forces et désireux de s'assurer le refuge de cette unique " planche de salut " à espérer après le baptême.

[9] Voir plus loin, p. 273. Cf. J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, III, p. 397-402.

[10] Ut indulgentia Dei nisi supplicationibus sacerdotum nequeat obtineri. *Epist.* 108, 2. Cf. *ibid.*, 3.

[11] *Epist.* 108, 5.

de la pénitence, il s'associe des *prêtres* comme ministres ordinaires de la confession et de l'absolution, et ces ministres sont vraiment *juges*, pense saint Léon, de la culpabilité du pénitent [1]. Bientôt cependant, faute de prêtres instruits, capables de remplir cette mission, on dut recourir aux pénitentiels et à la pénitence tarifée [2], usage qui, loin de représenter un progrès, était un simple palliatif, temporairement nécessaire, à cause de la médiocrité du clergé.

3° Le **sacerdoce** est transmis par une consécration ou une " bénédiction ", que saint Léon appelle un " sacrement " et qui doit se donner seulement le dimanche [3]. La hiérarchie sacerdotale comprend trois grands ordres, l'épiscopat, la prêtrise, le diaconat qui doivent être donnés successivement [4]. Le sous-diaconat ou " quatrième ordre " est déjà signalé par l'obligation du célibat, qui s'impose, à plus forte raison, aux ordres supérieurs [5]. L'éminente dignité que saint Léon reconnaît dans le sacerdoce lui en fait exclure les esclaves [6]; il les écarte surtout de l'épiscopat : *sacrum ministerium talis consortii vilitate polluitur*. Il n'y a point là orgueil ou mépris des humbles, mais hommage à la grandeur du ministère sacerdotal. C'est un sentiment analogue qui jadis interdisait de soumettre à la pénitence canonique solennelle les clercs des ordres supérieurs, même coupables de fautes publiques : saint Léon veut qu'on les dépose, mais il défend de les mettre au rang des pénitents [7]. La pénitence privée leur restait accessible, et quand l'usage de celle-ci se répandit, les clercs ne furent pas les derniers à y recourir, stimulés par la ferveur, avant de l'être par les prescriptions canoniques, telles, par exemple, celles de saint Chrodegand, évêque de Metz de 742 à 754 [8]. Tout autres, on l'a vu, étaient les préoccupations de saint Léon. Il restait homme d'Eglise avant tout.

D) L'Eglise.

De par les difficultés spéciales qu'il rencontra dans l'exercice de sa charge, saint Léon fut amené à méditer plus que d'autres avant lui l'excellence de l'**unité dans l'Eglise**. Sa doctrine sur ce point mérite spécialement de retenir l'attention. Il place les *fondements* mêmes de cette unité dans la nature de l'Eglise, qui est l'épouse-vierge d'un seul homme, Jésus-Christ (*Virgo Ecclesia, sponsa unius viri Christi*), et en

[1] *Epist.* 10, 8; 159, 5-6. L'institution des paroisses rurales ne fut pas étrangère à ce développement.
[2] Voir plus loin, p. 272. — [3] *Epist.* 9, 1. Cf. *epist.* 111, 2.
[4] *Epist.* 12, 5. — [5] *Epist.* 14, 4. — [6] *Epist.* 4. — [7] *Epist.* 167, 2.
[8] Voir J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, III, p. 404, 412.

même temps son corps mystique [1]. Mais en homme d'action, préoccupé de réaliser de fait la volonté du Christ, il s'attache surtout aux conditions pratiques de l'unité.

Les principales de ces **conditions** sur lesquelles il a dû insister sont 1) l'*unité de foi*, qu'il s'est efforcé de maintenir et d'accroître, en luttant contre l'hérésie avec l'énergie que l'on sait [2]; 2) la *concorde des prêtres*, surtout des évêques (*concordia sacerdotum*), fondée sur la reconnaissance des pouvoirs de chacun : de même que dans le collège apostolique il y eut une certaine distinction de pouvoirs (*discretio potestatis*), les évêques doivent agir dans les limites de leur province, sans empiéter sur les droits des autres, et tel est le principe, opportunément rappelé à l'évêque de Thessalonique [3], qui règle la conduite de saint Léon vis-à-vis de saint Hilaire d'Arles et d'Anatole de Constantinople; 3) la *primauté de Pierre* et de ses successeurs, les évêques de Rome : de même qu'entre les apôtres, égaux par l'élection, il y en eut un à qui fut donnée la prééminence sur tous, pareillement les évêques, même ceux des villes importantes qui ont une responsabilité plus grande, doivent accepter d'avoir un chef et lui rendre l'obéissance qu'ils attendent pour eux de leurs propres sujets [4]; ce chef, c'est Pierre, sur qui est bâti tout l'édifice spirituel, la foi et la hiérarchie [5].

Aucun pape n'avait encore rappelé avec autant de force et d'insistance cette **origine divine du pouvoir pontifical** : les motifs humains ou politiques dont s'inspiraient des ambitions qu'il dut combattre expliquent cette attitude. A tout propos, dans *ses lettres*, il fait appel à ce principe qu'il tient à inculquer à ses correspondants [6]. Mais c'est dans les sermons qu'il a exposé sur ce point sa pensée avec le plus d'ampleur et avec une splendide éloquence. Les sermons 2-5 et 82-83 sont particulièrement célèbres. Dans les premiers, prononcés à l'occasion de son ordination, de son *natale*, on ne sait qu'admirer le plus de la modestie du saint ou de la haute conscience qu'il a de sa mission. Très déférent pour les évêques qui l'entourent, il ne s'en reconnaît pas moins " le primat de tous " [7], mais tout l'honneur en remonte à saint Pierre, " car Pierre se perpétue : sa *dignitas* ne saurait défaillir, sa *sollicitudo* veille, sa *potestas* vit, son *auctoritas* excelle, il tient toujours le gouvernail de l'Eglise : il est l'évêque perpétuel de ce Siège *omnium episcoporum primas, totius Ecclesiæ princeps* [8]. Saint Léon a conscience que tous ces titres de l'apôtre sont ceux que peut revendiquer l'évêque de Rome, et que l'Eglise universelle lui reconnaît *dum ad beati apostoli Petri sedem ex toto orbe concurritur* [9] ".

[1] *Epist.* 80, 1-2. — [2] Voir ci-dessus, p. 123 sq. — [3] *Epist.* 14, 11.
[4] *Ibid.* — [5] *Serm.* 3, 2; 4, 1; etc. — [6] *Epist.* 10, 12, 14, 69, 80, etc.
[7] Les évêques " ei principaliter deferunt, quem non solum hujus Sedis præsulem, sed et omnium episcoporum noverunt esse primatem ". *Serm.* 3, 4.
[8] *Serm.* 4, 4.
[9] *Serm.* 5, 2. Cf. P. BATIFFOL, *S. Léon*, dans *Dict. théol.*, col. 222.

Les sermons 82-83, prononcés à l'occasion de la fête de saint Pierre et de saint Paul, unissent dans une même louange **les privilèges de Rome** et ceux du chef des apôtres. On connaît l'admirable apostrophe, devenue classique, à la ville éternelle : " Isti enim sunt viri per quos tibi Evangelium Christi, Roma, resplenduit ; et quæ eras magistra erroris, facta es discipula veritatis... Isti sunt qui te ad hanc gloriam provexerunt, ut *gens sancta*, *populus electus*, *civitas sacerdotalis et regia*, per sacram beati Petri sedem *caput orbis effecta*, latius præsideres religione divina quam dominatione terrena. Quamvis enim multis aucta victoriis jus imperii tui terra marique protuleris, *minus* tamen est quod tibi bellicus labor subdidit *quam quod pax christiana subjecit* " [1]. On le voit, saint Léon ne soumet pas seulement à Rome les Eglises de l'Empire romain, mais celles-là même qui se fondent hors de ses frontières. Rien n'indique mieux l'universalité de sa juridiction.

D'ailleurs, la puissance de la Rome chrétienne **ne vient pas de l'empire.** " Saint Léon est sensible à la grandeur du passé de Rome, certes, et il sait ce que la prédication de l'Evangile doit à la cité qui a fait sous ses lois l'unité de l'univers. Par ailleurs, il n'ignore pas les empereurs de son temps, il les loue de leur piété, ... mais Rome ne leur doit présentement rien de son prestige [2]. Dans la pensée de saint Léon, le prestige de Rome est désormais purement chrétien : Rome a pour diadème ses martyrs et leur sang est sa pourpre. Rome est la tête du monde en vertu du siège de Pierre qu'elle garde : après avoir été *arx romani imperii*, elle est *arx apostolicæ petræ* : l'on peut dire que l'apôtre y est persévéramment présent " [3]. Saint Léon eut la joie de voir cette *Citadelle de Pierre* reconnue comme telle non seulement par l'ancienne Rome et l'Occident, mais par l'évêque de la nouvelle Rome et tout l'épiscopat oriental. Ceux-ci ne lui écrivaient-ils pas, à la fin du concile de Chalcédoine [4], qu'il avait " reçu du Seigneur lui-même la garde de la vigne " et la mission " d'unir tout le corps de l'Eglise "? L'Orient a pu négliger dans la suite cette reconnaissance, il ne l'a fait qu'en se déjugeant. Quant à saint Léon, il ne l'avait obtenue si pleine que parce qu'il avait une très haute idée et du caractère divin de sa mission et des devoirs ou des droits qu'elle comporte. Voilà le secret de son influence et de sa vraie grandeur.

[1] Sermon 82, 1.

[2] Au ve siècle, Rome était, au point de vue politique, bien déchue, les empereurs résidant en d'autres villes.

[3] P. BATIFFOL, *Le siège apostolique*, p. 431-432.

[4] Voir ci-dessus, p. 126.

CHAPITRE XII.

Les papes, successeurs de S. Léon.

BIBLIOGRAPHIE SPÉCIALE (pour l'ensemble du chapitre) [1].

Editions : A. THIEL, *Epistolæ Romanorum pontificum*, (ann. 461-523) Bamberg, 1868. — Edit. moins soignée dans *P. L.*, 58, sq.

Etudes : L. DUCHESNE, *Liber Pontificalis*, Paris, 1886, t. I. — JAFFE, *Regesta Pontificum romanorum*, Berlin, 1851 ; 2e édit. Leipzig, 1885-1888 (2 vol.) — S. LŒVENFELD, *Epistolæ rom. pontif. ineditæ*, Leipzig, 1885. — H. GRISAR, *Hist. de Rome et des papes au M.-A.* (trad. E.-G. Ledos), Paris, 1906.

I. — SAINT GÉLASE (pape de 492 à 496) [2].

Saint Gélase est le plus illustre des **successeurs de saint Léon** au Ve siècle, bien que son pontificat soit très court. Tous ces papes ont laissé des lettres, beaucoup dans le genre des *décrétales* [3], qui, durant les grands pontificats de saint Innocent et de saint Léon, avait pris des développements considérables.

A) Avant S. Gélase.

S. Hilaire [4] (461-468), le diacre *Hilarus*, qui avait fait partie de la délégation pontificale au concile d'Ephèse (449) et qui, appelé à remplacer saint Léon, marcha si bien sur ses traces, a laissé, outre deux lettres antérieures au pontificat, 11 lettres ou décrétales [5], adressées à des évêques d'Espagne ou de Gaule, notamment à l'archevêque d'Arles, Léonce, (*Ep.* IV, VI, VII, IX, XII, éd. Thiel) : il défend la juridiction de celui-ci contre les empiétements de l'archevêque de Vienne, et sans lui rendre sur la Gaule toute la primatie retirée à son prédécesseur [6], il lui

[1] Pour chaque auteur en particulier, voir en note.

[2] **Editions** : *P. L.*, 59, 13-191. THIEL, *op. cit.*, p. 287-607. — **Etudes** : P. GODET, *Gélase I* dans *Dict. théol.*, col. 1179-1180. — A. ROUX, *Le pape Gélase I* (492-496), Paris, 1880. — B. VIANI, *Vite dei due pontefici S. Gelasio I e S. Anastasio II*, Modena, 1880. — C. TREZZINI, *La legislazione canonica di papa S. Gelasio I*, Locarno, 1911. — H. LECLERCQ, *Gélasien (Décret)*, dans *Dict. Arch.*, col. 722-747. — F. CABROL, *Gélasien (Le sacramentaire)*, *ibid.*, col. 747-777. — H. GRISAR, *op. cit.*, II, p. 6-11. — L. SALTET, *Rev. hist. eccl.*, 1905 (t. VI), p. 516 sq., 748-749.

[3] Voir tome I, p. 503 sq.

[4] E. AMANN, *S. Hilaire*, dans *Dict. théol.*, col. 2385-2388.

[5] *P. G.*, 58, 1-32. THIEL, *op. cit.*, 126-174.

[6] Voir ci-dessus, p. 124 et plus loin, p. 161.

confie diverses missions importantes. Sa correspondance avec l'Orient est perdue [1].

S. Simplicius (468-483) n'a laissé pour son pontificat de quinze ans que 20 lettres [2], adressées pour la plupart à Constantinople, 10 notamment à l'empereur Zénon, et 5 au patriarche Acace, que le pape essaie en vain de retenir sur la voie du schisme [3]. Il mourut peu avant la révolte définitive.

S. Félix III [4] (483-492) dut excommunier Acace et même les légats qu'il envoya par deux fois à Constantinople et qui par deux fois le trahirent, circonvenus par l'astucieux patriarche ; il trouva du moins dans les moines acémètes de courageux auxiliaires. Le schisme d'Acace, ouvert par l'excommunication fulminée en 484, devait se prolonger 35 ans. Les 18 lettres laissées par le pape [5] se rapportent pour la plupart à ce conflit [6].

B) Saint Gélase.

Africain d'origine et disciple fidèle de saint Augustin, saint Gélase fut un pape au **caractère** énergique, à l'esprit très ouvert, qui déploya une activité considérable en Orient comme en Occident, tant dans le domaine de la théologie (il est le premier évêque de Rome qui nous ait laissé des traités doctrinaux proprement dits) que dans le gouvernement de l'Eglise, où il se montra ferme et prudent à la fois. Son œuvre littéraire, qui fut considérable, nous est signalée par le *Liber pontificalis* [7] et par Gennadius de Marseille ou du moins son continuateur [8]. Il en subsiste d'importants éléments dans des *traités* et des *lettres*, et peut-être aussi dans le *Décret* dit *Gélasien*, sinon dans le *sacramentaire gélasien*.

Les **traités** de saint Gélase, longtemps mêlés avec ses lettres, sont au nombre de six [9]. Trois d'entre eux concernent *le schisme d'Acace :* l'un est un court mémoire historique sur le développement du monophysisme jusqu'au schisme de 484 [10] ; un autre montre la nécessité de rayer des diptyques les noms d'Acace et de Pierre Monge [11], tandis que le

---

[1] Nous n'avons plus la décrétale envoyée aux évêques d'Orient qui confirmait les trois conciles de Nicée, Ephèse, Chalcédoine (celui de Constantinople 381 ne fut reconnu par Rome qu'après la paix de 519), le tome à Flavien, et la condamnation d'Eutychès, Nestorius et autres hérétiques. Voir *Liber Pontificalis*, I, p. 242.

[2] *P. L.*, 58, 35-62. THIEL, *op. cit.*, p. 6-9, 175-220. — [3] Voir ci-dessus, p. 61.

[4] Voir A. CLERVAL, *Félix II* ou *III*, dans *Dict. théol.*, col. 2130-2131.

[5] *P. L.*, 58, 893-973. *Corpus* de Vienne, 1895 (t. 35) p. 124-135 (14 lettres). THIEL, *op. cit.*, p. 222-278.

[6] Une de ces lettres concerne la rebaptisation et les conditions de retour des *lapsi* tombés dans la persécution vandale.

[7] Edit. DUCHESNE, I, p. 255. — [8] *De vir. ill.*, 94.

[9] C'est Thiel qui a groupé à part ces traités dans son édition.

[10] *Breviculus historiarum eutychianistarum* ou *Gesta de Nomine Acacii ; P.L.*, 58, 928-934. L'auteur écrit 58 ans après l'éclosion du nestorianisme.

[11] *De damnatione nominum Petri et Acacii ; P. L.*, 59, 85-90.

troisième répond aux objections soulevées par les orientaux au sujet de l'excommunication d'Acace [1]. Il faut rapprocher de ces traités le *De duabus naturis* [2], qui étudie expressément la doctrine christologique et s'appuie sur un dossier patristique intéressant [3], qu'il cite à la suite de l'exposé théorique. L'un des deux derniers traités est une réfutation du pélagianisme [4], antérieure au pontificat de saint Gélase, et l'autre est dirigé contre le sénateur païen Andromaque et d'autres partisans attardés des vieux cultes, qui demandaient le rétablissement des cortèges licencieux dits *lupercales* [5].

Les **lettres** [6] conservées de saint Gélase sont relativement nombreuses, étant donné le peu de durée de son pontificat : on en comptait 43, outre une cinquantaine de fragments, avant la découverte, en 1885, de 22 billets [7] " d'une forme élégante et concise ", qui doivent lui être attribués. Ces derniers concernent plutôt la discipline ecclésiastique; les premières nous le montrent faisant face aux difficultés soulevées dans l'Eglise entière. En *Occident*, Théodoric arriva au trône impérial (493) et bien qu'il fût relativement tolérant pour les catholiques [8], il n'en représentait pas moins l'arianisme. Le pape dut combattre les restes du manichéisme [9] ou du pélagianisme [10]. Il veilla à l'organisation de la religion dans les provinces dévastées par la guerre en Italie [11]. Les difficultés étaient plus grandes encore du côté de l'*Orient*, où sévissait le schisme d'Acace prolongé par la double complicité du patriarche et de l'empereur [12] et, comme en réalité

[1] *Tomus de Anathematis vinculo; P. L.*, 59, 102-110.

[2] Manque dans *P. L.* Voir dans THIEL, *op. cit.*, p. 530-557.

[3] C'est le dossier patristique dont se servit à Ephèse (431) le groupe anticyrillien et auquel puisa aussi Théodoret pour la composition de l'*Eranistès*. Voir L. SALTET, *op. cit.* Le pape écrivant en vue du monde grec puisa très opportunément dans un document qu'il savait bien accueilli dans ce milieu.

[4] *Dicta adversus pelagianam hæresim; P. L.*, 59, 116-137.

[5] *Adversus Andromachum; P. L.*, 59, 110-116, Voir GRISAR, *op. cit.*, II, p. 9.

[6] *P. L.*, 59, 13-190. THIEL, *op. cit.*

[7] J. LŒWENFELD, *Epistolæ pontificum rom. ineditæ*, Leipzig, 1885, p. 1-12.

[8] GRISAR, *op. cit.*, II, p. 8. — [9] Voir *Liber Pontific.*

[10] Il professe lui-même un augustinisme modéré sur la question de la grâce et de la prédestination. *Epist.* VII.

[11] Lettre aux évêques de Lucanie (décrétale très importante).

[12] L'empereur *Anastase* (491-518), successeur de Zénon, maintient l'Hénotique, malgré les sollicitations du pape, et le patriarche *Euphémius* (490-496), qui approuve ouvertemeut le concile de Chalcédoine et veut l'union avec Rome (il rétablit le nom du pape dans les diptyques), refuse de rayer le nom d'Acace de ces mêmes diptyques : Gélase s'oppose à ces demi-mesures. D'ailleurs Euphémius était trop modéré au gré de l'empereur qui le déposa en 496.

c'était beaucoup moins la doctrine christologique que l'autorité même de Rome qui était en cause, avec fermeté, à l'exemple de saint Léon, il insista sur ce point.

Le **Siège apostolique** est infaillible dans sa confession de foi, qui " ne saurait subir la souillure d'aucune doctrine fausse, le contact d'aucune erreur; si pareil malheur se produisait chez nous, et nous avons la ferme confiance que ce n'est pas possible, à quelle erreur étrangère pourrions-nous bien espérer faire front? d'où pourrions-nous attendre le redressement des erreurs d'autrui? " [1]. L'autorité de ce siège apostolique est *établie sur Pierre* et nullement sur la grandeur politique. Aussi Gélase se plaint-il des ambitions de Constantinople qui veut avoir la première place, après Rome, en Orient, à titre de capitale : Ravenne, Milan, Trèves, Sirmium ont été des résidences impériales, et cependant leurs évêques ne se sont pas élevés au détriment des autres [2]. Du reste, le pape n'entend pas nier le rôle du pouvoir civil, qui reste bien distinct du pouvoir spirituel, quoique celui-ci étende son influence sur les rois eux-mêmes [3].

A ces préoccupations de saint Gélase répondent bien les tendances manifestées par le célèbre **Décret** dit **gélasien** [4], et l'attribution qui lui en a été faite encore récemment par des critiques sérieux [5] semblerait à première vue s'imposer. Même les adversaires de cette attribution reconnaissent que l'idée directrice de tout le document est le principe de l'autorité [6] envisagé sous toutes les formes qu'il revêt aux yeux du chrétien et dont l'auteur traite en 5 chapitres par ordre décroissant : I. le Christ et l'Esprit-Saint; II. les Écritures; III. l'Église romaine et les sièges privilégiés qui s'y rattachent; IV. les conciles et les docteurs orthodoxes; V. les auteurs apocryphes qui n'ont point d'autorité officielle. L'auteur unique a probablement usé de documents antérieurs pour les chapitres I et II, et même sans doute III [7]; quant aux deux derniers, il les aurait composés lui-même, d'après les principes qui l'ont guidé dans son adaptation des précédents. Il n'est pas impossible que cet auteur soit saint Gélase; cependant cette opinion est peu probable, car divers traits de rédaction paraissent exclure l'hypothèse d'un document officiel romain [8]. C'est plutôt hors de Rome, semble-t-il, qu'il faut

[1] *Epist.* VIII *(ad Anast.)*; *P. L.*, 59, 43-44. — [2] *Ad Episc. Dardaniæ*, *P. L.*, 59, 82.
[3] *Epist.* VIII *(ad Anast.)*, *P. L.*, 59, 42. — [4] Voir tome I, p. 502.
[5] Notamment Dom Chapman (*Rev. bén.*, 1913), contre M. Dobschütz (*Texte u. Unt.*, 1912). — [6] Voir H. Leclercq, *op. cit.*, col. 736.
[7] Mgr Batiffol ne pense pas que le chap. III puisse avoir une origine damasienne. *Le Siège apost.*, p. 149. Voir tome I, p. 294.
[8] Au chap. IV (n. 4) l'auteur dit : En diverses Églises on fait ainsi; à Rome, on fait autrement, nous le savons; nous suivrons donc l'usage romain. — Ce raisonnement suppose un rédacteur éloigné de Rome. D'ailleurs, le silence de Denys le Petit sur le Décret conduit à la même conclusion, et même celui de Cassiodore. Voir H. Leclercq, *op. cit.*, 739-740.

chercher le lieu d'origine du Décret, soit l'Italie soit la Gaule, et c'est au début du VIe siècle qu'il fut, probablement, composé. C'est sans doute un document privé, qui reflète la doctrine et les usages courants en Occident et même à Rome, dont précisément l'auteur se préoccupe de connaître les coutumes pour les suivre [1].

Les anciens auteurs attribuent une certaine **œuvre liturgique** à saint Gélase, mais il nous est difficile d'en apprécier l'étendue. Ses homélies sur les sujets bibliques ou liturgiques sont perdues, ainsi que ses *hymnes*. Il est resté sous son nom un *sacramentaire*, c'est-à-dire un livre liturgique ancien contenant surtout les prières de la messe récitées par le prêtre (à l'exception des parties chantées par le chœur, le diacre et le sous-diacre), et assez souvent d'autres formules aujourd'hui rattachées au rituel ou au pontifical. On s'accorde à dire que le **Sacramentaire gélasien** est un intermédiaire entre le *léonien* et le *grégorien*, et qu'il est d'origine romaine. Hors de là, les opinions sont *fort* partagées. Mgr Duchesne l'a dit composé entre 621-731, donc après saint Grégoire lui-même. Contre lui, divers liturgistes maintiennent la thèse des critiques des XVIIe-XVIIIe s. (Tommasi, Muratori, Martène) et continuent à le dire composé au Ve siècle et œuvre de saint Gélase, au moins pour le fond, bien qu'il ait pu subir au cours des siècles diverses modifications ou additions [2]. L'œuvre en tout cas serait digne de ce grand pape.

II. — SAINT HORMISDAS (pape de 514 à 523) [3].

Le pape Hormisdas est surtout célèbre par la pacification des Eglises et la **destruction du schisme d'Acace** qu'il obtint dans des conditions remarquables. Pas plus que saint Gélase, ses deux prédécesseurs n'y avaient réussi.

Anastase II [4] (496-498), fort porté à la conciliation, s'y essaya, mais il n'eut que le temps d'entrer en pourparlers [5] avec l'empereur *Anastase* (491-518), qui, d'ailleurs, avait pris l'initiative des négociations. Ce prince hésitait entre les monophysites, qu'il ménageait et qui se fortifiaient grâce à la paix de l'Hénotique, et les catholiques, que leur sens traditionnel très vif de l'unité chrétienne portait vers le Siège apostolique, centre de l'unité. Mais il tenait à continuer la politique inaugurée par Zénon [6].

---

[1] Voir le texte du décret rétabli scientifiquement par Dobschütz dans H. LECLERCQ, *op. cit.*, 740-745.

[2] Voir DOM F. CABROL, *op. cit.*, col. 771-774.

[3] **Editions** : *P. L.*, **63**, 367 sq. THIEL, *op. cit.*, 733-1006. — **Etudes** : E. AMANN, *Hormisdas*, dans *Dict. théol.*, col. 161-176. — S. SALAVILLE, *Hénotique*, *ibid.*, col. 2172-2178.

[4] Il reste de lui quelques lettres : THIEL, *op. cit.*, 615-639. Signalons la lettre VI (aux évêques des Gaules), qui condamne le **générationisme** : c'est le premier document officiel sur ce point. Cf. GRISAR, *op. cit.*, II, p. 54. — La belle lettre de ce pape à Clovis est un faux, œuvre de Vignier. Voir *ibid.* Cf. tome I, p. 13.

[5] Le *Liber pontificalis* exagère mais il rend l'opinion populaire quand il écrit d'Anastase : " Voluit occulte revocare Acacium et non potuit; qui divino nutu percussus est ". T. I., p. 258.

[6] Voir ci-dessus, p. 59 sq.

Le successeur d'Anastase II, le pape **Symmaque** [1] (498-514), eut vis-à-vis des Byzantins une attitude très ferme ; l'empereur l'en punit par une hostilité systématique, allant jusqu'à le diffamer par des libelles, que le pontife dut réfuter dans une lettre (*Ep.* X). D'ailleurs, l'empereur grec avait combattu son élection même, en favorisant la candidature du prêtre Laurent qui, sacré évêque (antipape), n'obtint pas l'agrément de Théodoric, se soumit bientôt et accepta un évêché de province. Mais ses partisans faisaient toujours opposition à Symmaque ; ils se portèrent même contre lui à des voies de fait, en même temps qu'ils le calomniaient. Le synode *Palmaris* (402) [2] convoqué, d'accord avec Théodoric, pour le juger, se déroba déclarant : *Summa sedes a nemine judicatur.* Il nous reste une dizaine de *lettres* de ce pontificat [3] si agité, pendant lequel la division de l'Orient et de l'Occident parut s'accentuer. L'union se préparait cependant et c'est Hormisdas qui la fit.

Diacre, **Hormisdas** était toujours resté fidèle à Symmaque. Elu pape le 20 juillet 514, il continua sa politique de fermeté, mais avec une telle souplesse qu'il réussit à pacifier l'Eglise. Les négociations avec Byzance s'ouvrirent dès la fin de 514. L'empereur lui-même en prit l'initiative, pressé qu'il était par l'opinion publique, inquiète des progrès du monophysisme et soutenue même par l'armée du général Vitalien [4]. Anastase voulait régler les difficultés dans un concile auquel viendrait assister, à Héraclée, sur la Marmara, le pape lui-même. Plusieurs légations romaines conduites à Constantinople par Ennodius de Pavie n'eurent pour résultat que d'aviver chez nombre d'évêques le désir de l'union avec l'Eglise romaine. L'empereur se refusa toujours à accepter les conditions fixées par le pape. A sa mort (9 avril 518), le schisme perdit son principal soutien [5] et ne tarda pas à disparaître.

Justin I (518-527), qui prit le pouvoir après Anastase, était un ardent catholique décidé à faire triompher la foi orthodoxe de Chalcédoine dans **la soumission au Siège Apostolique.** Il était soutenu dans cette voie par son neveu, le comte Justinien [6], très influent dès lors, et par le général Vitalien, ancien adversaire d'Anastase, appelé lui aussi à Constantinople. L'empereur rétablit les évêques catholiques exilés, chassa les monophysites de leur siège, exigea l'accep-

[1] Voir H. GRISAR, *op. cit.*, p. 12-33.

[2] Le *Synodus palmaris* est ainsi désigné soit à cause du *lieu* où il se tint (un point du Forum romain d'après les uns, l'atrium de S. Pierre disent les autres), soit à cause du caractère éminent et péremptoire de la décision qui y fut prise.

[3] *P. L.*, **62**, 40-80. THIEL, *op. cit.*, 641-738. Divers documents, destinés à défendre le pape contre ses adversaires, furent publiés sous Symmaque par un anonyme dévoué à sa cause. Ce sont des pièces fausses relatives au passé : *Gestes du pape Libère ; Gestes du pape Marcellin ; Purification du pape Sixte III ; Polychronius de Jérusalem ; Constitutum Silvestri* (recueil de 20 ordonnances). Voir H. Grisar, II, p. 14 et 281-285.

[4] Il conduisit une armée de 50.000 h. jusque devant Constantinople, réclamant le retour à la foi de Chalcédoine.

[5] Il avait exilé le patriarche Euphémius (490-496) et aussi son successeur Macédonius (496-511), trop peu zélés pour l'Hénotique.

[6] Voir ci-dessus, p. 77 sq.

tation expresse du concile de Chalcédoine, et enfin s'adressa à Rome pour sceller l'union, après avoir réglé la grave question de l'anathème contre Acace. Le patriarche Jean II, poussé par l'opinion, dès le changement de souverain, s'était déclaré nettement orthodoxe [1]. Il s'unit à Justin et à Justinien pour obtenir l'intervention du pape. Hormisdas imposa deux conditions : *rayer des diptyques* le nom d'Acace et ceux de ses deux successeurs qui, sans être hérétiques de pensée, étaient restés hors de la communion romaine; signer un *formulaire doctrinal* envoyé par le pape, très explicite sur la foi christologique et l'autorité du siège de Pierre. L'une et l'autre condition furent acceptées, non sans difficultés d'ailleurs en quelques lieux. La première se heurtait, en ce qui concerne les deux successeurs d'Acace, au prestige dont ils jouissaient pour avoir été déposés par l'empereur Anastase [2]; mais le pape n'avait que trop de raisons de se défier de ces évêques bien pensants qui pactisaient avec l'erreur faute de condamner ses partisans (ici Acace). La seconde fut rejetée par certains prélats, surtout l'archevêque de Thessalonique [3]. Le patriarche de Constantinople fit précéder la formule d'Hormisdas d'un prologue assez équivoque sous forme de lettre [4], mais il la signa, ainsi que la plus grande partie de l'épiscopat de l'empire [5], en dehors de la Syrie et de l'Egypte, où l'opposition monophysite, grâce à l'Hénotique, était devenue menaçante. Cette formule n'innovait en rien, mais elle présentait la doctrine traditionnelle avec une précision remarquable.

[1] Les 15 et 16 juillet 518, il y eut des manifestations à Constantinople, jusque dans la cathédrale, pour exiger la condamnation des hérétiques et le rétablissement dans les diptyques du nom du pape et aussi des deux patriarches successeurs d'Acace qui avaient été exilés par Anastase (Euphémius et Macédonius). Voir ci-dessus, p. 143.

[2] Même les catholiques les vénéraient à ce titre.

[3] Il attira même dans un guet-apens l'un des légats, qui y fut blessé; l'empereur l'exila, pour peu de temps d'ailleurs.

[4] Le patriarche y disait : " Sanctissimas enim Dei ecclesias, id est superioris vestræ et novellæ istius Romæ, unam esse accipio illam sedem apostoli Petri et augustæ civitatis unam esse definio ". Voulait-on par ce texte associer le siège de Constantinople aux privilèges du siège de Pierre? C'est possible; mais cette insinuation était évidemment contredite et annulée par tout l'ensemble du document, comme aussi par tous les faits contemporains. Il semble que Jean voulait seulement atténuer la forme de sa soumission à une autorité qu'il savait d'ailleurs légitime, celle de Pierre lui-même. — Dans cette même lettre, Jean II associait aux conciles de Nicée (325), Ephèse (431) et Chalcédoine (451) celui de Constantinople (381), que Rome dès lors accepta, au moins pour la partie dogmatique.

[5] D'après Döllinger, 2500 évêques auraient signé le formulaire pontifical.

La **formule d'Hormisdas** comprend, outre l'introduction, une double profession de foi, concernant la question christologique et l'autorité du Siège apostolique. — L'*introduction* présente deux règles d'orthodoxie : les " constituta Patrum ". et les directions du Siège apostolique en qui " s'est toujours conservée sans tache la religion catholique ". Etabli sur cette double autorité, le formulaire contient la condamnation expresse de tous ceux qui ont erré en *matière christologique*, depuis Nestorius jusqu'à Pierre (Monge) d'Alexandrie, Acace de Constantinople et Pierre (le Foulon) d'Antioche. Il exprime, d'autre part, l'acceptation des " lettres écrites par le bienheureux pape Léon sur la religion chrétienne ", et pour l'avenir la docilité vis-à-vis du *Siège de Pierre* : " Sequentes in omnibus apostolicam sedem et prædicantes ejus omnia constituta " ; l'intégrité de la religion est à ce prix : " Et ideo spero, ut in una communione vobiscum, quam sedes apostolica prædicat, esse merear, in qua est integra et verax christianæ religionis et perfecta soliditas ". Le document s'achève par une promesse de fidélité, confirmée par la signature de chaque évêque [1].

Il est remarquable qu'un tel document inaugure **la période** proprement **byzantine** [2] de l'Eglise grecque. Sans doute l'adhésion d'un grand nombre d'évêques fut surtout obtenue par l'influence impériale. Mais c'est là précisément l'un des traits les plus caractéristiques de cette Eglise. En fait, en dehors de l'échange des lettres d'intronisation, les rapports directs avec Rome des quatre patriarches eux-mêmes ne sont guère fréquents. L'union est surtout faite par l'empereur, aidé par le *Synode permanent*, qui lui est d'ordinaire tout dévoué ; aussi est-ce avec lui que Rome traite les questions religieuses elles-mêmes, par ses apocrisiaires [3]. Cette situation aurait entièrement soumis l'Eglise à l'Etat si au-dessus il n'y avait eu l'autorité purement religieuse du successeur de Pierre, autorité très réelle pour Justin, comme pour Justinien et pour un grand nombre de leurs successeurs. Situation bien périlleuse, du reste, car elle subordonnait trop les intérêts de la religion à ceux du prince.

Ces dangers étaient vivement sentis par les plus zélés des chrétiens, tels les moines, les acémètes notamment au début du VIe siècle, saint Maxime et les siens au VIIe, et au VIIIe, saint Théodore et ses studites, qui voyaient dans une active intervention de Rome un contrepoids à l'étatisme. Cependant la plupart des chrétiens orientaux s'accommodaient d'un catholicisme moins strict et ne songeaient à recourir à Rome que dans les circonstances exceptionnelles. Plusieurs même se seraient volontiers totalement passés de Rome. Cette tendance d'un nationalisme radical, qui a fini par l'emporter depuis le XIe siècle, n'avait encore au

[1] DENZINGER-B., *Enchiridion*, n. 171-172. Voir ci-dessus, p. 61-62.
[2] Voir ci-dessus, p. 3-4.
[3] Voir ci-dessus, p. 127.

VIe que peu de partisans [1], mais ils trouvaient dans Acace un modèle et dans son œuvre un encouragement [2]. L'*œuvre d'Hormisdas* ne put détruire tout le mal fait par le schisme, non pas que l'œuvre de ce pape ait été inopportune ou insuffisante, loin de là, mais parce qu'elle fut trop peu soutenue : le groupe moyen dont nous venons de parler [3], le plus nombreux à Byzance, au lieu de mettre à profit les leçons que Rome lui donnait au nom de la tradition, écouta volontiers trop souvent ceux qui excitaient sa méfiance vis-à-vis du Siège apostolique. Il faut rendre à Hormisdas ce témoignage que, pour lui, il avait sans faiblesse montré la voie à suivre avec force et clarté, et ce témoignage, on ne peut malheureusement le rendre à tel de ses proches successeurs.

C'est par **sa correspondance** que nous connaissons le mieux l'œuvre d'Hormisdas. Il nous est resté de lui environ 80 lettres [4], dont un grand nombre destinées à l'Orient, soit pour régler la question de l'union, soit pour traiter de la formule théopaschite [5], proposée par les moines scythes dans un but de conciliation. D'autres adressées à des Eglises d'Occident, d'Espagne notamment, ont de l'importance au point de vue canonique, touchant les ordinations des clercs, les élections épiscopales ou la tenue régulière des conciles provinciaux [6]. — Saint Hormisdas eut, avant de mourir (523), la joie d'apprendre la fin de la persécution vandale et le rétablissement de la hiérarchie catholique autorisé par le successeur de Trasamond [7]. Il avait été, dit M. Amann [8], un administrateur distingué et un diplomate aussi habile que ferme. " On doit le compter parmi les pontifes qui ont revendiqué avec le plus de succès " la pleine suprématie religieuse du Siège apostolique.

III. — VIGILE (537-555) ET PÉLAGE (556-561) [9].

Nous n'avons que peu de lettres des **six papes** [10] qui, en 14 ans, se sont succédé sur le siège de Pierre après Hormisdas avec une rapidité qu'expliquent soit leur âge soit les persécutions subies. Quelques-uns cependant ont laissé des documents importants. Signalons surtout

[1] Sur les tendances signalées, voir S. SALAVILLE, *Hénotique*, dans *Dict. théol.*, col. 2164 sq.

[2] C'est une erreur manifeste de voir dans Acace et ses imitateurs les porte-parole de toute l'Eglise grecque au Ve siècle et aux siècles suivants. Ils n'en représentent qu'une fraction. — [3] Il s'agit d'ailleurs moins d'un parti que d'une tendance.

[4] *P. L.*, 63, 367-533. THIEL, *op. cit.*, p. 739-1006. — [5] Voir ci-dessus, p. 71.

[6] *Epist.* 24-26. Une lettre connue d'Hormisdas à S. Rémi de Reims, confiant à celui-ci le soin de toutes les Eglises du royaume franc, paraît être un faux.

[7] Voir plus loin, p. 191. — [8] *Dict. théol.*, art. *Hormisdas*, col. 176.

[9] On ne peut entièrement séparer ces deux papes, bien que le pontificat du second déborde la période que nous étudions.

Etudes : H. GRISAR, *op. cit.*, II, p. 50 sq., 132-155. — HEFELE-LECLERCQ, *Hist. des conciles*, II (2e P.), p. 1175-1181 (notes), III (1re P.), p. 1-140. Ces auteurs utilisent discrètement l'étude très critique de MGR DUCHESNE, *Vigile et Pélage*, dans *Rev. quest. hist.*, 1884 (t. 36) p. 369 sq. Voir aussi 1885 (Dom Chamard; Duchesne). Sur F. SAVIO, *Il papa Vigilio* (*Civiltà cattolica*, 1904), Cf. *Revue August.* 1904 (t. 4), p. 84-89.

[10] S. Jean I (523-527); S. Félix IV (526-530); Boniface II (530-532); Jean II (533-535); S. Agapet I (535-536); S. Silvère (536-538?).

l'approbation du concile d'Orange par BONIFACE II [1]; et de JEAN II l'approbation (indirecte) de la formule théopaschite [2]. Comme saint JEAN I en 525, le pape saint AGAPET en 536 dut aller en mission diplomatique, au nom du roi des Goths d'Italie, à Constantinople, où il fut, comme Jean l'avait été, reçu triomphalement. Il y fit un véritable acte d'autorité en déposant le patriarche monophysite récemment nommé par Théodora, Anthime, et en sacrant Mennas (13 mars 536). Il y mourut le mois suivant [3]. Son successeur, saint SILVÈRE, ayant refusé de rétablir Anthime, déplut à Théodora, qui en 537 le fit déporter dans une île, où il mourut en 538 (ou 540), victime des mauvais traitements. On lui avait fait donner pour successeur, dès 537, *Vigile*, qui devint pape légitime à la mort de saint Silvère.

Vigile, romain de famille sénatoriale, fils de consul, avait été choisi, étant diacre, par Boniface II pour lui succéder, mais ce choix ne fut pas maintenu. Apocrisiaire à Constantinople, il entra dans les faveurs de l'impératrice Théodora qui, en 537, le fit nommer pape à la place de saint Silvère. Y avait-il eu de sa part de coupables compromissions? La chose est possible, bien que les accusations formelles, portées par des ennemis, ne soient pas absolument établies. En tout cas, si Théodora avait espéré trouver en lui un défenseur du monophysisme, elle fut déçue. Vigile est surtout connu par la part qu'il eut à la controverse des Trois-Chapitres [4]; il nous est resté de lui trois documents célèbres touchant ce sujet : le *Judicatum* (11 avril 548); le *Constitutum* en faveur des Trois-Chapitres (14 mai 553); un second *Constitutum* contre les mêmes Trois-Chapitres (23 fév. 554) [5]. Les difficultés que soulève, au point de vue théologique, l'attitude contradictoire prise par Vigile aux diverses phases du conflit, se résolvent surtout par l'objet même du litige, qui était, au fond, une question d'opportunité [6]. Au point de vue moral, la crainte très fondée d'un schisme atténue en partie la responsabilité du pape dans les concessions successives que la volonté impériale arracha à sa faiblesse. — Très affaibli par toutes les épreuves de son long séjour en Orient, Vigile mourut en Sicile, dans son voyage de retour à Rome (555) [7].

[1] Voir plus loin, p. 200.. Lettres de Félix et de Boniface dans *P. L.*, 65, 9-23, 29-51.

[2] Voir DENZINGER-B., *Enchirid. symb.*, n. 201-202. Lettres : *P. L.*, 66, 9-31.

[3] Il reste de lui 7 lettres : MANSI, *Conc.*, VIII, 845-860; *P. L.*, 66, 31-79.

[4] Il approuva aussi la condamnation de l'origénisme. Voir ci-dessus, p. 81 et tome I, p. 210.

[5] Voir *P. L.*, 69, 67 sq. Sur toute cette controverse, voir ci-dessus, p. 82-84.

[6] Voir ci-dessus, p. 82.

[7] Il reste de lui une quinzaine de lettres (*P. L.*, 69, 15-178), dont plusieurs fort importantes, relatives aux controverses ci-dessus.

Pélage I, romain de grande famille lui aussi, lui succéda (556). Longtemps apocrisiaire (nonce) à Constantinople, depuis 536, très influent à Rome pendant le séjour de Vigile en Orient, il était retourné là-bas au moment du concile et avait encouragé le pape dans son opposition à l'empereur. Pélage comme nonce avait longtemps joui de la faveur de Justinien et même de Théodora. Caractère puissant, hardi dans ses conceptions, diplomate d'une habileté consommée, il joua à Constantinople un rôle de premier plan.

La position qu'il prit dans la controverse des Trois-Chapitres lui valut l'inimitié de l'empereur, qui le fit même enfermer dans un couvent, à la fin de 553. Quand Vigile eut accepté le concile, Pélage écrivit même contre lui deux traités [1] (554-555). Que se passa-t-il ensuite? On l'ignore. Le fait est que le 16 avril 556, il était appelé, avec l'appui de Justinien, à la succession de Vigile (après 6 mois de vacance), et que, nommé pape, il approuva à son tour le concile de 553 et la condamnation des Trois-Chapitres. "On a dit que l'appât seul de la dignité papale a pu produire en lui ce changement. C'est possible, mais ce n'est pas certain du tout", dit Grisar [2]. D'autres motifs plus nobles durent y contribuer. S'il eut une faiblesse, ce qui est encore à prouver, elle est d'autant plus regrettable qu'il avait été plus grand comme diacre, et que son pontificat lui-même est sans reproche [3].

Il travailla efficacement à pacifier l'Eglise occidentale [4], et réalisa l'entente la plus complète avec l'empereur de Byzance, le nouveau souverain d'Italie. Il fut un administrateur remarquable [5]. Ses lettres [6] nous le montrent aussi préoccupé de combattre certains défauts des clercs et s'appliquant avec zèle à leur formation. Son épitaphe célèbre sa charité et les efforts qu'il fit pour soulager toutes les misères.

[1] Encore inédits : *Refutatorium ad papam Vigilium*, et *Libri VI in defensionem capitulorum*.

[2] H. GRISAR, *op. cit.*, II, p. 139.

[3] Non sans difficultés. *Ibid.*, p. 140-142.

[4] *Ibid.*, 142-144. Il réussit à mettre fin au schisme produit par le concile de 553, en Illyrie, en Afrique et dans presque toute l'Italie. Ses successeurs, surtout *Pélage II* (579-590), s'y appliquèrent aussi avec grand zèle.

[5] H. GRISAR, *op. cit.*, II, p. 153 sq.

[6] Il en reste une quinzaine, *P. L.*, 69, 393-422, plus quelques billets récemment découverts. LOEWENFELD, *op. cit.*, p. 12-21.

IV. — APPENDICE A LA QUESTION DES TROIS-CHAPITRES.

LEURS DÉFENSEURS AFRICAINS [1].

Facundus, évêque d'Hermiane [2], dans la Byzacène, fut un des plus ardents adversaires de la politique de Justinien contre les Trois-Chapitres. Pour lui toute cette controverse est dominée par " deux pensées maîtresses, celle de l'incompétence doctrinale de l'empereur, et plus encore, celle de l'atteinte portée fatalement à l'autorité du concile de Chalcédoine au profit du monophysisme. " Il avait raison au fond, mais sur le second point, il s'exagérait le danger. Il était à Constantinople avant même l'arrivée du pape et y avait déjà présenté un mémoire en faveur des Trois-Chapitres. En 547 ou 548, il développa ses idées dans les conférences de la commission épiscopale réunie par Vigile et s'y fit remarquer déjà par la vigueur et la netteté de ses exposés. Quand parut le *Judicatum*, il prit parti contre le pape. Il publia, deux ans plus tard, 550, son grand ouvrage en 12 livres, *Pro defensione trium capitulorum* [3], qui fit un bruit prodigieux : en dépit du ton, celui du pamphlet, et de nombreuses assertions hasardées, l'auteur y gardait encore quelque ménagement pour Vigile. Tout autre fut son attitude à partir de 553 : il se sépara violemment de lui et rien ne put le faire revenir de sa décision. En 564, il fut enfermé dans un monastère de Constantinople. Il mourut vers 571, dans le schisme, après avoir toutefois un peu auparavant, dans un vrai pamphlet [4], flétri la tyrannie de l'administration impériale en matière religieuse et dans un dernier écrit [5] essayé de montrer que le schisme des Trois-Chapitres n'amène ni des divergences dans la foi, ni des divergences dans la liturgie.

Signalons quelques autres polémistes africains qui défendaient les Trois-Chapitres aux côtés de Facundus, quoique avec moins de fougue peut-être.

1. **Verecundus, de Junca,** dans la Byzacène († 552), poète et exégète, composa aussi des *Extraits des actes du concile de Chalcédoine* [6].

2. **Primasius,** d'Hadrumète, († avant 567), n'a pas laissé d'écrit sur la question des Trois-Chapitres, qu'il défendit avec zèle [7].

---

[1] C'est en Afrique surtout que se recrutèrent en Occident les défenseurs des Trois-Chapitres. Voir H. LECLERCQ, *L'Afrique chrét.*, II, 258 sq. — Signalons aussi le diacre romain **Rusticus,** neveu du pape Vigile, que celui-ci dut même excommunier et dont il reste un écrit de polémique, *Disputatio contra Acephalos*, *P. L.*, **67,** 1167-1254.

[2] HURTER, *Nomencl. litter.*, I, n. 291. — P. GODET, *Dict. théol.*, art. *Facundus*, col. 2066-2067.

[3] *P. L.*, **67,** 527-852.

[4] *P. L.*, **67,** 853-868. *(Contra Mocianum scholasticum).*

[5] *P. L.*, **67,** 867-878 *(Epistola catholicæ fidei in defensione trium capitulorum).*

[6] Edités par PITRA *(Spicil. solesm.*, IV*)*, avec ses 9 livres du *Commentaire* sur le Cantique, et son *poème* sur la pénitence.

[7] Il reste seulement de lui un *commentaire sur l'Apocalypse* (compilation). *P. L.*, **68,** 793-936. Le comm. sur s. Paul (*Ibid.*, 413-794) n'est pas de lui.

3. **Junilius,** pieux laïque résidant à Constantinople, où il occupait la charge de " quæstor sacri palatii ", n'a laissé que des *Instituta* formant une introduction très claire à l'étude de la sainte Ecriture [1].

4. **Liberatus,** diacre de Carthage, fit l'*histoire* abrégée des controverses christologiques de 428 à 553 [2] : il est partial en faveur des Trois-Chapitres, mais son ouvrage, malgré la médiocrité du style, est fort précieux pour l'histoire.

CHAPITRE XIII.

Les Orateurs.

BIBLIOGRAPHIE SPÉCIALE : voir en note à chaque auteur.

I. — SAINT PIERRE CHRYSOLOGUE [3].

Saint Pierre Chrysologue (406-450 environ) devint vers 433 évêque de Ravenne, qui était alors la résidence de la cour impériale. Nous ne le connaissons guère que par ses œuvres oratoires et **une lettre** (conservée parmi celles de saint Léon, *Ep.* 25) [4] qu'il écrivit à Eutychès lorsque celui-ci, condamné par Flavien, recourut à lui pour obtenir sa protection. Avec sagesse et modération, il l'invite à s'en tenir à ce que l'évêque de Rome, seul compétent dans la matière, lui répondra : " Quoniam beatus Petrus *qui in propria sede vivit et præsidet*, præstat quærentibus fidei veritatem; nos enim, pro studio pacis et fidei, *extra consensum Romanæ civitatis episcopi*, causas fidei audire non possumus ".

Nous avons sous le nom de Pierre Chrysologue **176 sermons,** [5] réunis par Félix, évêque de Ravenne de 708 à 717. Quelques-uns ne sont peut-être pas authentiques, mais, d'autre part, il doit en exister de lui un certain nombre encore

[1] *P. L.*, **68,** 15-42 (sous le titre : *De partibus divinæ legis*).

[2] *P. L.*, **68,** 969-1052 (*Breviarium causæ nestorianorum et eutychianorum*).

[3] **Edition :** *P. L.*, **52,** (*édit.* Venise, 1750). — **Etudes :** Dissertations diverses dans *P. L.*, **52,** 79-183. *Vita : ibid.*, 14 sq. — *En allemand :* études d'ensemble, H. DAPPER, Cologne, 1867; STABLEWSKI, Posen, 1871; l'homéliste, PETERS, Cologne, 1919; le prédicateur, BÖHMER, Paderborn, 1919.

[4] *P. L.*, **54,** 739-744.

[5] *P. L.*, **52,** 183-666.

inédits ou attribués à d'autres orateurs [1]. La moitié au moins de ces discours ont pour thème un *sujet biblique :* l'auteur se préoccupe de compléter la recherche du sens littéral par celle d'un sens spirituel : "Quia historica relatio ad altiorem semper est intelligentiam sublimanda" [2]. Plusieurs traitent des sujets *dogmatiques*, spécialement de l'Incarnation. Les sermons 56-62 sont un commentaire du *symbole des Apôtres*. Il y a une série de panégyriques de la *sainte Vierge* et une autre de saint Jean Baptiste. Tous ces sermons, généralement fort courts, sont l'œuvre d'un véritable orateur à l'éloquence entraînante, à la parole vive et colorée, qui excelle à condenser une pensée toujours claire et pratique en sentences nerveuses ou à la relever par d'ingénieuses antithèses [3]. Le Moyen-Age les goûta beaucoup et popularisa le titre *Chrysologue*, que l'on trouve à l'adresse de l'évêque de Ravenne dans un écrit du IXe siècle, mais qui remonte peut-être à l'époque de l'orateur. Saint Pierre Chrysologue a été déclaré *Docteur* par Benoît XIII (1729).

II. — SAINT MAXIME DE TURIN [4].

Saint Maxime, évêque de Turin au Ve siècle, est, avec saint Augustin, un des anciens Pères latins qui nous ont laissé les plus belles collections de discours. C'est même à peu près uniquement par là qu'il nous est connu. Tout au plus sait-on qu'il assista, en 451, à un concile de Milan, dont il souscrivit les actes, et, en 465, à un concile romain, dans le procès-verbal duquel son nom vient immédiatement après celui du pape (sans doute à titre de doyen de l'épiscopat). Mais son œuvre oratoire nous révèle un évêque ardent à lutter contre le paganisme et l'hérésie, et soucieux de la perfection morale de ses ouailles. Elle a été partagée, assez arbitrairement, en HOMÉLIES (118 : *De tempore*, *De sanctis*, *De diversis*), SERMONS (116 : *De tempore*, *De sanctis*, *De diversis*), TRACTATUS (5) et EXPOSITIONS (23 *expositiones de capitulis Evangeliorum*,

[1] Voir *P. L.*, **52**, 183, au sujet des 7 sermons de l'appendice : *P. L.*, **52**, 665-680.

[2] Serm. 36.

[3] Qui jocari voluerit cum diabolo, non poterit gaudere cum Christo. *Serm.* 155.

[4] **Édition :** *P. L.*, **57**, (Ed. Bruni, Rome, 1784). — **Études :** C. Ferreri, *S. Massimo*, Torino, 1858 (VIII-168 pages). — F. Savio, *Antichi vesc.*, Torino, 1889 (p. 5-17). — S. Colombo, *Per una edizione critica delle opere di S. Massimo di T.*, dans le Didascalcion, 1924, p. 71-75. — C. Callewaert, dans *Rev. bén.*, 1920, p. 130-144 (sur le carême).

formant le *tractatus* 6) [1]. L'éditeur a ajouté en appendice, comme douteux ou apocryphes, 31 sermons, 3 homélies et 2 lettres [2] : il faudrait probablement rattacher à cette série plusieurs des pièces de la catégorie précédente. L'ensemble de l'œuvre néanmoins paraît authentique. Ces discours qui, pour la brièveté, rappellent ceux de saint Léon ou de saint Pierre Chrysologue, sont des modèles d'une éloquence simple, vive et forte, inspirée par un vrai zèle pastoral.

III. — SAINT ENNODIUS DE PAVIE (473-521) [3].

MAGNUS FÉLIX ENNODIUS appartenait à une famille gauloise, d'Arles sans doute, de bonne condition, semble-t-il, mais il perdit jeune encore ses parents. Venu en Italie, il s'y fit une brillante situation par un heureux mariage et par ses succès éclatants comme poète et comme maître de rhétorique, mais il se laissa entraîner à une vie légère. Converti par une maladie grave, il entra dans le clergé (vers 493), tandis que sa femme se faisait religieuse [4]. Sans renoncer totalement au culte de la rhétorique et aux études profanes, il se donna sincèrement à l'Eglise, qu'il servit d'abord comme diacre, **à Pavie.** C'est en cette qualité qu'il assista avec son évêque, en 502, au célèbre synode romain *(Synodus palmaris)* qui refusa de juger le pape Symmaque [5] : il en prit même ensuite la défense dans un *Libellus* qui fut lu et approuvé dans un nouveau synode romain, tenu en 503 [6]. Il devint *évêque* de Pavie en 510 ou 511 et administra son diocèse avec une sollicitude vraiment pastorale. Saint Hormisdas lui confia à Constantinople, en 515 et 517, deux missions qui échouèrent par la seule mauvaise volonté de l'empereur [7]. Il mourut en 521 et il fut honoré comme saint.

---

[1] Edition Bruni, dans *P. L.*, **57**, 221-832. — [2] *P. L.*, **57**, 843-958.

[3] **Edition :** *P. L.*, **63**, (édit. SIRMOND, Paris, 1611). — G. HARTEL, dans *Corpus* de Vienne, 1882, t. VI. — FR. VOGEL, dans *Mon. ger. hist.*, Berlin, 1885, t. VII. **Etudes :** Outre les introductions de Hartel ou de Vogel, voir ST. LÉGLISE, dans l'*Université cath.*, 1889-90, t. II, III, IV (sur la primauté rom.), 1890, t. V (sur l'éducation). — F. MAGANI, *Ennodio,* Pavie, 1886. — A. DUBOIS, *La latinité d'Ennodius*, Paris, 1903. — P. GODET, *Ennodius*, dans *Dict. théol.*, col. 126-129.

[4] Il a lui-même raconté ses égarements sous forme de Confessions dans l'*Eucharisticum de vita sua*, *P. L.*, **63**, 245-250 (titre postérieur).

[5] Voir ci-dessus, p. 143.

[6] Libellus apologeticus pro synodo quarta romana. *P. L.*, **63**, 183-207. Voir L. DUCHESNE dans *Revue de philologie*, 1883, 78-81. — [7] Voir p. 143.

Ce qui nous reste de **son œuvre littéraire** prouve que l'humanisme et l'esprit païens n'avaient pas été totalement détruits par les préoccupations chrétiennes de cet évêque. On le remarque dans tous les genres d'écrits qu'il a laissés : lettres, opuscules, discours, poésies.

Les 297 lettres de **sa correspondance** [1], antérieures à l'épiscopat, ont un grand intérêt historique, mais fort peu traitent de sujets religieux.

Les **10 opuscules** [2], au contraire, s'y rapportent pour la plupart : on fait rentrer dans cette catégorie la petite *autobiographie* signalée (*op.* V), ainsi que le *mémoire* en faveur du concile de 502 (*op.* II) [3] ; deux *vies de saints* (s. Epiphane de Pavie et s. Antoine de Lérins, *op.* IV) ; une *Paræ-nesis didascalica*, qui est un petit manuel de pédagogie selon les principes d'Ennodius (*op.* VI) et deux formules de *bénédiction* solennelle du cierge pascal (*op.* IX, X). Le *panégyrique de Théodoric* (*op.* I), qui ouvre la série, fut composé en 507, à l'occasion d'une fête politique sans doute : en même temps qu'une source historique précieuse, c'est une œuvre d'art, où se peint une génération avec ses qualités et ses défauts [4].

Les **discours** *(dictiones)*, au nombre de 28 [5], traitent le plus souvent de questions profanes [6] : seuls les 6 premiers sont consacrés à des sujets chrétiens, et là, comme dans le reste de cette œuvre oratoire, s'étale la pure rhétorique.

Les **poésies** d'Ennodius forment deux livres [7] contenant l'un et l'autre un certain nombre de pièces religieuses : panégyrique de s. Epiphane, hymnes à la sainte Vierge et aux saints (une douzaine, non adoptées dans la liturgie), inscriptions pour églises ou statues, éloges d'évêques. Tout le reste est profane ; certaines épigrammes sont d'une légèreté presque licencieuse. L'inspiration poétique est faible.

« **Rhéteur et évêque,** poète ou plutôt faiseur de vers et prosateur, Ennodius, qui fut un des lettrés les plus distingués de l'époque de Théodoric, fut aussi un partisan passionné de la vieille rhétorique païenne. Il en admirait naïvement et complètement les programmes, les procédés, les thèmes d'ordinaire bizarres, sinon pis ; ce système d'éducation lui semblait nécessaire, pour tout le monde, même pour les prêtres : et c'eût été, selon lui, toucher à l'arche sainte que d'essayer de le réformer. Il ne faut donc pas s'étonner si l'on trouve, à chaque page, dans l'œuvre et les vers d'Ennodius,

[1] *P. L.*, **63**, 13-168. Ces lettres ont été classées en 9 livres.
[2] *P. L.*, **63**, 176-262. — [3] Voir ci-dessus.
[4] *P. L.*, **63**, 176-184. Voir C. Cipolla, *Intorno al panegirico di re Teodorico*, Padoue, 1889 (18 pages).
[5] *P. L.*, **63**, 263-309.
[6] Il y a 7 allocutions scolaires *(scholastica dictis)* œuvres de circonstance, 10 déclamations *(controversiæ)* sur des sujets convenus, et 5 discours de morale païenne *(ethica dictis)*.
[7] *P. L.*, **63**, 309-334 (l. I : 21 petits poèmes, hymnes) ; 333-362 (l. II : 151 épigrammes, épitaphes).

la langue et l'imagination du paganisme; si les sujets que l'auteur se plaît à traiter, comme ceux qui se traitaient dans les écoles, sont empruntés souvent à l'ancien culte; et si partout les allusions à la fable et à l'histoire héroïque abondent.... sous ces oripeaux, néanmoins, sous ce vernis mythologique qui couvre, en la déparant, l'œuvre d'Ennodius, on sent percer le chrétien et l'homme d'Eglise" [1]. Mais on voit tout ce qui le sépare, comme orateur, par exemple, d'un saint Léon, d'un saint Pierre Chrysologue ou d'un saint Maxime.

Au **point de vue doctrinal**, son action fut peu considérable, mais quelques traits sont à relever : 1. Il signala les dangers du monophysisme (*Dict.* VI) et il dut le combattre dans sa double légation à Constantinople. — 2. Il travailla à l'unité de l'Eglise par l'extirpation du schisme d'Acace. — 3. Il fut un ardent défenseur de la principauté pontificale, allant jusqu'à attribuer aux successeurs de saint Pierre une certaine impeccabilité [2]. — 4. Pour la question de la grâce, il semble se rattacher plus à Cassien et à Fauste qu'à saint Augustin [3]. Son humanisme s'accommodait mieux de tendances semi-pélagiennes [4].

IV. — SALVIEN [5] (ve s.).

Le caractère de l'œuvre de Salvien nous permet de le rattacher aux orateurs plus qu'aux historiens ou aux théologiens. Il naquit de parents chrétiens à la fin du IVe siècle dans la Gaule rhénane (Cologne-Trèves), où il fut élevé. Marié à une jeune païenne, Palladie, il la convertit ainsi que ses parents. Depuis lors, les deux époux vécurent dans la continence, témoin la lettre très affectueuse dans laquelle

[1] P. GODET, *op. cit.*, col. 127-128.

[2] Ce qui est exagéré et faux, quoique d'ailleurs Ennodius n'entende pas affirmer qu'aucun indigne ne puisse usurper le siège pontifical, ni qu'un vrai pape ne puisse commettre aucune faute. Cf. H. GRISAR, *Hist. de Rome et des papes*, II, p. 30-31.

[3] D'une part, il croit l'homme incapable d'avancer dans la vertu sans la grâce, mais d'autre part, il reconnaît à l'homme le pouvoir d'y entrer. P. GODET, *op. cit.*, 128.

[4] D'après la lettre IV, 8, le prêt à intérêt était considéré comme légitime au début du VIe siècle.

[5] **Editions** : *P. L.*, **53**, (éd. BALUZE, Paris, 1663-1684) — *Corpus* de Vienne, 1883 (t. VIII). — *Mon. germ. hist.*, 1877 (t. I, 1). — **Etudes** : MAURISTES, *Hist. litt. de la France*, t. II, p. 517-535. — H. J. GIRAUD, *De Salviano*, Montpellier, 1849 (46 p.). — L. MERY, *Études sur Salvien*, Marseille, 1849 (149 p.). — G. VALRAN (sur Salvien *magister episcoporum* : thèse lat.), Paris, 1899 (64 p.).

Salvien explique sa conduite au père et à la mère de Palladie qui s'étaient scandalisés d'une telle résolution. Quand les Francs passèrent le Rhin, il se retira dans le midi de la Gaule, à Lérins sans doute, plus tard à Marseille. Il y fut ordonné prêtre vers 425; dès 430, il y était déjà célèbre par son savoir; il s'y trouvait encore vers 480, époque où Gennade écrit de lui : " Vivit usque hodie in senectute bona " [1]. Il lui donne aussi le titre d'*episcoporum magister*, peut-être à cause des nombreux *sermons* que Salvien avait composés à l'usage des évêques. A en juger par son œuvre, c'était un caractère outrancier et violent à la manière de Tertullien, un psychologue très averti mais porté au pessimisme, un moraliste rhéteur d'un zèle dévorant, mais exagérant le mal pour le guérir.

Des **3 écrits** qui nous restent de Salvien (plusieurs autres, signalés par Gennade, sont perdus) [2], nous nous arrêterons surtout au traité du *Gouvernement de Dieu*. Ses *lettres* [3], 9 seulement, de " caractère intime et familier ", sont un modèle d'élégance. Le traité *Contre l'avarice* [4] (435-439) est aussi une épître fort longue, en 4 livres, adressée à l'Eglise universelle, sous le pseudonyme de Timothée, exhortant tous les riches, laïcs ou clercs, à léguer leurs biens à l'Eglise en faveur des pauvres, doctrine inspirée par les circonstances, exagérée peut-être, si on la généralise, mais qui dépeint déjà le caractère de son auteur, comme moraliste et sociologue. Ces traits s'accusent plus nettement encore dans le grand ouvrage de Salvien.

Le **De gubernatione Dei** [5], écrit entre 439 et 451, comprend 8 livres, dédiés à l'évêque de Genève, Salonius, fils de saint Eucher. Il fut composé à l'occasion des maux innombrables qui affligeaient l'empire romain à cette époque, et dont tous souffraient également, les chrétiens comme les païens, par suite des invasions barbares. Les épicuriens et les impies en concluaient que Dieu est injuste ou reste indifférent aux choses de ce monde *(incuriosus)*; certains chrétiens, sans nier la Providence, croyaient que Dieu attend le dernier jugement pour tout redresser. Aux uns comme aux autres Salvien oppose sa *thèse :* Dieu s'occupe réellement du monde et dès maintenant. Il la *prouve* d'abord par la raison et par l'autorité, celle des auteurs païens comme celle de l'Ecriture

[1] *De viris ill.*, 67. — [2] GENNADE, *De viris ill.*, 67.
[3] *P. L.*, 53, 157-174. — [4] *P. L.*, 53, 173-238. — [5] *P. L.*, 53, 25-138.

(livre I-II). Il conclut de là qu'il n'y a pas à se demander si les effets voulus par la Providence sont justes ou injustes : *a priori*, ils sont plus que justes (III, 1). Les descriptions qu'il fait ensuite (l. III-VIII) des mœurs du temps se ressentent de ces principes : les romains sont vaincus : la cause en est à leurs vices effroyables, et les chrétiens eux-mêmes sont d'autant plus coupables que leur foi les oblige davantage à la vertu; les barbares triomphent : c'est qu'ils sont moins corrompus que les romains. Et l'auteur s'applique à relever chez eux tout le bien qu'un œil indulgent peut y découvrir (notamment au l. VII) [1]. " La manière dont il traite son sujet, disent les Mauristes, fait assez connaître que son principal but était de déclamer contre les mœurs de son siècle. Il décrit avec toute la force et toute l'élégance possible les dérèglements les plus communs. Il s'emporte surtout contre l'impureté des théâtres et des spectacles profanes, avec tant de zèle qu'il ne sait comment les qualifier, s'il doit leur donner le nom d'impiété ou de folie, d'impudicité ou d'extravagance " [2]. Tout son exposé se ramène à cette formule : *Sola nos morum nostrorum vitia vicerunt* (l. VII, 23).

Malgré les exagérations qui en restreignent la valeur apologétique, cette œuvre de Salvien a **une grande portée morale.** Elle était bien de nature à donner aux romains, surtout chrétiens, une pleine conscience de leur devoir [3]. Une âpre éloquence anime ces pages, écrites en une langue d'une pureté qui rappelle Lactance. La rhétorique cependant y a beaucoup de place; le ton déclamatoire est trop accusé en certains morceaux, et parfois des longueurs inutiles alourdissent la marche. Peut-être l'auteur n'a-t-il pas eu le loisir de mettre la dernière main à son œuvre, qui, d'ailleurs, en dépit de ses défauts, reste une des plus belles de son temps.

[1] De là les sympathies spéciales que nourrissent pour Salvien tant de savants germains.

[2] *Hist. litt. France.* II, p. 527.

[3] La décadence morale très réelle de l'empire était antérieure à l'avènement du christianisme. Celui-ci ne put que réagir et encore arriva-t-il trop tard pour conjurer le désastre.

CHAPITRE XIV.

Théologiens de l'Ecole de Lérins.

BIBLIOGRAPHIE SPÉCIALE : voir en note à chaque auteur.

I. — L'ABBAYE DE LÉRINS. — DOCTRINE SUR LA GRÂCE.

C'est l'**abbaye de Lérins** qui fut un des plus ardents foyers de culture théologique en Gaule au Ve siècle. Les plus grands évêques étaient en relation avec elle, s'ils n'en sortaient pas. Le monachisme avait été implanté en Gaule dès le IVe siècle par *saint Martin*, à Ligugé d'abord, près de Poitiers, plus tard à Marmoutiers (*majus monasterium*), sur la Loire, près de Tours. — Au début du Ve siècle, deux autres centres monastiques se constituèrent en Provence, à *Saint-Victor* de Marseille, sous l'impulsion de Cassien, vers 410 [1] et dans l'*île de Lérins*, au sud de Cannes, à l'ouest d'Antibes.

Cette dernière fondation, antérieure de quelques années à celle de Marseille, fut l'œuvre de **saint Honorat**, qui a donné son nom à l'ancienne île *Lerina*. Abandonnant une fortune considérable et une situation avantageuse, il s'y était retiré avec quelques amis pour y vivre à la manière des solitaires d'Orient. De nombreux chrétiens l'y suivirent bientôt et en quelques années, un monastère des plus fervents s'était élevé dans la solitude naguère peuplée de serpents. Comme saint Martin, saint Honorat reproduisait, dans son organisation, le *type égyptien*, qui passait pour le plus parfait modèle du genre. Il ne reste plus que des fragments de sa *Règle* et de sa correspondance. En 426, il fut élevé sur le siège d'Arles, qu'il n'occupa que deux ans. Sa mort se place en 428. Saint Hilaire prononça, en un anniversaire de sa mort, un panégyrique connu sous le nom de *Vie de saint Honorat* [2].

A la différence de Saint-Victor, qui ne s'associa guère que par la prière à la vie collective de l'Eglise, préférant concentrer tout l'effort des moines sur la contemplation et l'étude, l'abbaye de Lérins fournit un grand nombre d'**évêques** aux Eglises particulières. Aussi eut-elle un rayonnement très actif sur la Gaule entière, non seulement au point de vue pastoral, mais dans l'ordre doctrinal. Elle devint par là le centre d'une véritable école théologique, aux tendances nettement caractérisées, inspirées d'ailleurs par Cassien lui-même. Comme lui, les lériniens et la plupart des provençaux prirent position contre la doctrine augustinienne de la grâce. Partant de principes tout différents de ceux d'Augustin, on s'y faisait du secours divin une idée très simplifiée, qui supprimait le

[1] Voir tome I, p. 579 sq. — [2] *P. L.*, **50**, 1249-1272.

mystère, sans néanmoins conduire au naturalisme radical de Pélage. On marchait cependant sur ses traces.

Nous connaissons assez bien cette **doctrine des Provençaux sur la grâce** par les lettres qu'adressèrent à saint Augustin, en 429, deux laïques de ses amis, Prosper et Hilaire [1]. On peut ramener cette théologie à six points principaux [2].

1. " Sur le **pouvoir de l'homme** de concevoir de bons sentiments, de former de bons désirs, de regretter le passé, de commencer à croire sans le secours de la grâce, l'enseignement est le même que celui de Cassien. Si l'on ne saurait avoir par les seules forces de la nature une foi pleine (*fides integra*), on peut du moins avoir le regret de son infirmité (*dolor compunctæ infirmitatis*); on peut demander, chercher, frapper à la porte de la miséricorde divine " [3].

2. La **notion de la grâce** diffère de celle de saint Augustin; il n'existe pas d'*auxilium quo* [*volumus*], mais seulement un *auxilium sine quo non* [*perficimus*], qui trouve une nature tombée, affaiblie, mais non pas impuissante absolument pour le bien (même surnaturel). " La grâce ne précède pas proprement la détermination et l'acte méritoire, elle les accompagne seulement : " gratiam Dei... comitem, non præviam humanorum volunt esse meritorum ". Mais il reste d'ailleurs entendu que la grâce est nécessaire pour en venir aux actes et à l'accomplissement des bonnes œuvres conçues et voulues " [4].

3. **La grâce est offerte à tous indifféremment.** " Tous les hommes sont appelés par la loi naturelle, écrite ou évangélique, car Dieu veut *également* le salut de tous : indifferenter universos.... salvos fieri et in agnitionem veritatis venire ". Il n'existe donc qu'une grâce générale et commune, dit Portalié [5], et point de grâce spéciale et *personnelle*, assurant le consentement de certaines âmes : ce que nous nommons grâce *efficace;* seule la liberté détermine si la grâce est efficace ou non.

4. Il dépend de l'homme de **persévérer,** " puisque la persévérance est donnée à la bonne volonté première " : elle peut " suppliciter emereri vel amitti contumaciter " [6]. Il n'y a pas dès lors de " don de persévérance " proprement dit.

5. Il dépend aussi de l'homme **d'être prédestiné,** car la prédestination n'est ni absolue, ni pleinement gratuite; elle est subordonnée à la prévision que Dieu a eue des mérites de ceux qu'il a prédestinés; il les a appelés par bienveillance, mais il avait prévu qu'ils seraient dignes de ce choix et qu'ils mourraient dans le bien. — Il n'y a donc pas un nombre de prédestinés fixé par Dieu, puisque, en réalité, chacun mérite son élection ou cause sa réprobation.

6. C'est la prévision de la *foi conditionnelle* ou des **mérites conditionnels** qui, pour les Gaulois, explique le mieux la conduite de Dieu, et

[1] Ep. 225 et 226 inter *Epist. Augustini.* Voir plus loin, p. 180. Cf. tome I, p. 620.
[2] Voir J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, III, p. 279-283.
[3] *Ibid.*, p. 279-280. — [4] *Ibid.*, p. 280.
[5] E. PORTALIÉ, *Augustinisme*, dans *Dict. théol.*, col. 2519.
[6] J. TIXERONT, *ibid.*, p. 280.

l'on étend ces principes à tous les cas : on explique ainsi que certains pays soient évangélisés, d'autres non, que certains enfants meurent avant le baptême, d'autres après. Ainsi, conclut-on, " rien n'est arbitraire dans la conduite de Dieu; rien n'y porte, comme dans la théorie augustinienne, au désespoir et à la paresse. Ces problèmes de la prédestination, si on ne les résout pas de cette façon, ne sont propres qu'à troubler les âmes et à scandaliser les faibles. Et mieux vaut, au demeurant, que, des deux côtés, on se taise sur ces questions insondables " [1].

Telles étaient les opinions qui régnaient en Gaule vers 429. En fait, ce seront aussi celles qu'on y défendra durant tout le Ve siècle. Les ouvrages par lesquels saint Augustin les réfuta *(De prædestinatione sanctorum; De dono perseverantiæ)* [2] ne réussirent pas à calmer les esprits; au contraire, ils furent le signal d'un **redoublement d'opposition.** L'évêque d'Hippone fut personnellement l'objet d'insinuations perfides, et ses idées travesties furent présentées sous un jour odieux [3]. La condamnation, à Ephèse en 431, de Julien d'Eclane, son grand adversaire et des pélagiens qui avaient fait cause commune avec Nestorius, ne fit pas cesser ces attaques. Il fallut que le pape saint Célestin I, en 431, adressât aux évêques de Gaule, à la demande de saint Prosper, une lettre qui vengeait saint Augustin, plaçait sa doctrine au-dessus de tout soupçon et recommandait aux évêques de réprimer les calomnies de ses détracteurs.

A cette lettre ont été annexés plus tard dix célèbres **Chapitres sur la grâce** [4] du futur pape saint Léon, intitulés " *Præteritorum sedis apostolicæ episcoporum auctoritates de gratia Dei* ", qui sanctionnent de nouveau, en la résumant, la doctrine du saint. Ils sont empruntés à Innocent I et aux conciles d'Afrique. Ils affirment avec saint Augustin que le péché originel a affaibli la liberté (1) et que nulle créature n'est bonne que par Dieu (2); que dès lors la grâce est *nécessaire* à tous, même aux justes pour persévérer (3-4); que tout acte salutaire doit être inspiré par Dieu (5, 6, 7) et que lui seul accorde " bonæ voluntatis *exordia* et *incrementa* probabilium studiorum et in eis usque in finem *perseverantiam* " (8); enfin, que les *prières de l'Eglise* prouvent cette universelle nécessité de la grâce (9). Le dernier chapitre laisse à la libre discussion les autres questions plus subtiles : " Sicut non audemus contemnere, ita non necesse habemus adstruere ". — " Au fond, conclut Portalié, ces *capitula* fixent déjà la vraie mesure de ce que l'Eglise regardera toujours comme essentiel et catholique dans l'augustinisme : elle a depuis clarifié un point ou deux, mais elle n'a point varié " [5].

---

[1] J. Tixeront. *Hist. Dogm.*, III, p. 281.
[2] Voir tome I, p. 620-621.
[3] Voir p 181.
[4] *Capitula de Gratia Dei*, ou *Indiculus*. Dans Denzinger-B., *Enchiridion*, n. 129-142.
[5] E. Portalié, *Augustinisme*, dans *Dict. théol.*, col. 2518. Cf. *ibid.*, 2463-2466.

Le Monitoire de Célestin I ne mit pas fin aux controverses en Gaule. Il était conçu en termes trop vagues, dans le but, peut-être, de ménager des hommes sincèrement catholiques et de grande autorité. Il eut, du moins, pour **résultat** d'atténuer les attaques dirigées contre saint Augustin et de porter la discussion sur les doctrines elles-mêmes. Fauste de Riez lui-même sera plein de respect pour l'évêque d'Hippone et ne le citera qu'avec honneur [1].

Bien que tous ces personnages aient été l'objet d'apologies plus ou moins solides, on peut regarder comme des **représentants du semi-pélagianisme,** à des titres divers, les auteurs suivants :

1) *Cassien* en fut le premier inspirateur [2].

2) *S. Hilaire d'Arles* suit pour le moins les tendances des Provençaux [3].

3) *S. Vincent de Lérins* semble bien avoir visé saint Augustin, mais d'une façon très discrète et de loin, dans plusieurs passages de son *Commonitorium*. Beaucoup de critiques le croient aussi auteur d'un autre écrit semi-pélagien, réfuté par S. Prosper dans ses *Objectiones vincentianæ*. Mais ce point est loin d'être démontré [4].

4) *Fauste de Riez* est, après Cassien, le défenseur le plus en vue du semi-pélagianisme, durant les deux derniers tiers du Ve siècle [5].

Divers *écrits anonymes* travestirent les doctrines augustiniennes pour les discréditer auprès des catholiques instruits [6].

II. — SAINT HILAIRE D'ARLES. († 449)

Disciple de saint Honorat à Lérins, puis son collaborateur à Arles, saint Hilaire fut appelé, à l'âge de 30 ans à peine, à occuper **le siège d'Arles** après son maître (428 ou 429), dont il prononça vers 430, un bel et délicat éloge, qui est devenu la *Vita S. Honorati* [7]. Hilaire est surtout connu par le zèle qui le porta à étendre sa sollicitude à la Gaule entière.

Il s'y croyait sans doute autorisé par **l'importance de son siège** [8] et par les privilèges vraiment extraordinaires que le pape Zosime avait

[1] On a prétendu, mais sans preuves, que les citations faites par lui de l'évêque d'Hippone sont ironiques.

[2] Voir tome I, p. 586-588. — [3] Voir page suiv. — [4] Voir plus loin, p. 166.

[5] Voir plus loin, p. 168.

[6] Citons les deux plus connus :

a) les *Quindecim capitula Gallorum*, réfutés par S. Prosper;

b) le *Prædestinatus*, œuvre attribuée à Arnobe le jeune. Voir plus loin, p. 170.

[7] *P. L.*, 50, 1249-1272.

[8] Arles prit de l'importance, au point de vue politique, au début du Ve siècle, quand elle devint résidence du Préfet des Gaules et de la cour impériale, après

accordés à son prédécesseur, Patrocle, en 417, quoique les papes suivants ne les eussent pas confirmés. De fait, il présida nombre de conciles, fut en rapport avec des évêques fort éloignés d'Arles. A Auxerre, chez saint Germain, il reçut des plaintes contre l'évêque de Besançon, Célidonius, et le fit déposer dans un concile en 443 ou 444. Célidonius porta plainte à Rome et le pape saint Léon le rétablit. Hilaire, venu pour plaider sa cause, ayant même parlé avec une liberté excessive, saint Léon, dans une lettre sévère [1], l'invita à borner désormais son zèle à son diocèse et à respecter les droits des métropolitains, qui ont, selon la tradition, charge de veiller sur leurs Eglises, comme ils ont aussi la charge de pourvoir aux sièges vacants et d'ordonner les élus [2]. Le pape se présentait en défenseur de la tradition et il fut obéi. Saint Hilaire s'inclina avec docilité [3], disposant de la sorte saint Léon à rendre à son successeur une part des privilèges retirés à Arles. Il mourut probablement en 449.

La *vie de saint Hilaire d'Arles* [4], écrite par un certain Honorat, peut-être évêque de Marseille à la fin du Ve siècle [5], lui attribue de nombreux écrits : des homélies pour toutes les fêtes de l'année, une explication du symbole, de nombreuses lettres et une poésie. Tout cela est perdu. Il n'en reste que des fragments insignifiants, notamment une lettre à S. Eucher de Lyon [6]. Au point de vue doctrinal, l'évêque d'Arles, qui, au dire de S. Prosper [7], professait une grande admiration pour saint Augustin, n'admettait cependant pas sa théologie de la grâce et partageait les préventions des Provençaux. Il subissait l'influence de Lérins, contre laquelle bien peu en Gaule réagissaient alors.

---

l'abandon de Trèves. L'évêque d'Arles, simple suffragant de Vienne, fut ainsi appelé à avoir un rôle général en Gaule. L'ambitieux évêque *Patrocle* († 426) intrigua à Rome, et obtint même du pape Zosime, en 417, une sorte de pouvoir vicarial sur toutes les Eglises gauloises et la juridiction métropolitaine sur les deux Narbonnaises et sur la Viennoise. Les archevêques lésés protestèrent en vain. Mais Boniface I, successeur de Zosime ne ratifia pas tous ces privilèges. Voir P. BATIFFOL, *Le Siège apost.*, p. 197-226.

[1] Ep. *Divinæ cultum*. Cf. P. BATIFFOL, *op. cit.*, p. 449-460.

[2] Allusion à un autre évêque déposé par Hilaire hors de sa province.

[3] Prouvant par là qu'il avait agi par zèle plus que par esprit d'indépendance. A plus forte raison est-il exagéré d'en faire le porte-parole de l'épiscopat gallo-romain, à l'esprit autonomiste, dressé devant la nouvelle discipline monarchique représentée par S. Léon. Contre cette théorie de M. Babut, voir P. BATIFFOL, *op. cit.*, p. 456 sq.

[4] *P. L.*, 50, 1219-1246.

[5] D'après le ch. 99 (interpolé) du *De viris ill.*, de Gennade.

[6] *P. L.*, 50, 1271.

[7] " Unum eorum præcipuæ auctoritatis et spiritualium studiorum virum, sanctum Hilarium, arelatensem episcopum, sciat beatitudo tua admiratorem, sectatoremque *in aliis omnibus* tuæ esse doctrinæ ". *Epist. (Aug.)* 225, 9.

III. — SAINT EUCHER DE LYON [1].

Saint Eucher, qui fut sans doute l'un des meilleurs écrivains de l'Eglise latine au Ve siècle, avait occupé dans le monde une très haute situation avant d'être **évêque de Lyon.** Issu d'une riche famille lyonnaise, il avait reçu une éducation littéraire très soignée. D'éminentes qualités lui valurent d'être élevé au rang de sénateur. Marié et père de famille, il conduisit ses deux fils, Véranus et Salonius, à Lérins pour les faire élever par les moines. Vers 422, il vint lui-même les y rejoindre, tandis que sa femme entrait dans un monastère de religieuses. Après quelques années de vie cénobitique, il se retira seul dans l'île voisine de *Léro* (aujourd'hui Ste-Marguerite) pour y vivre en anachorète. On l'en fit sortir malgré lui, en 434 ,pour le porter sur le siège de Lyon, dont il est resté un des plus illustres évêques. Ses deux fils furent, de son vivant, élevés aussi à l'épiscopat en Provence [2]. Il mourut vers 450-455.

Nous possédons, sous le nom de saint Eucher, un assez grand nombre d'**écrits** dont l'authenticité n'est pas également garantie. Il faut rejeter complètement les commentaires sur la Genèse et sur les livres des Rois, ainsi que les abrégés des œuvres de Cassien (des Institutions et des Conférences), et la lettre *ad Philonem.* Deux autres lettres *(ad Faustum de situ Judæ et urbis hierosolymitanæ* et l'*Exhortatio ad monachos duplex)* sont douteuses, ainsi qu'une partie des *homélies* qui lui sont attribuées. Il est *probable* que S. Eucher est l'auteur du *Martyre* de la légion thébéenne [3]. Il faut, du moins, retenir quatre écrits certainement authentiques, tous d'un caractère ascétique et mystique assez marqué : les deux premiers (*De laude eremi*, à S. Hilaire d'Arles, et *De contemptu mundi et sæcularis philosophiæ*, à son parent Valérien) [4] expriment avec grâce et non sans enthousiasme l'amour de la retraite et de l'isolement avec Dieu ; les deux autres, plus importants, sont deux manuels scripturaires.

Ces **traités exégétiques** sont adressés par saint Eucher à ses fils : les *Formulæ spiritualis intelligentiæ* [5] à Véranus et les *Instructiones* [6] à Salonius. Celui-ci donne la solution de diverses difficultés d'interprétation

---

[1] **Editions** : *P. L.*, 50, 701-832. *Corpus* de Vienne, 1891 (t. 31), éd. K. Wotke. **Etudes** : A. Mellier, *De vita et scriptis S. Eucherii* (thèse), Lyon, 1878. — A. Gouilloud, *S. Eucher, Lérins et l'Eglise de Lyon au Ve siècle*, Lyon, 1881. — P. Godet, *Eucher (saint)*, dans *Dict. théol.*, col. 1452-1454.

[2] Salonius à Genève, Veranus à Vence (Alpes-Maritimes).

[3] *Passio agaunensium martyrum*, *P. L.*, 50, 827-832.

[4] *P. L.*, 50, 701-712; 711-726. Ce sont deux lettres.

[5] *P. L.*, 50, 727-772. — [6] *P. L.*, 50, 773-822.

littérale sur toute la Bible ; le précédent, au contraire, apprend à Véranus à s'élever à l'*exégèse spirituelle*, c'est-à-dire à cette parfaite connaissance de Dieu et des mystères divins qui est le but de toute étude des Ecritures. Ces deux ouvrages ont joui, au Moyen-Age, d'une grande vogue, les *Formulæ* surtout, ce qui a provoqué dans le texte d'énormes interpolations, dont on n'a pu encore séparer l'original [1]. A l'inverse d'autres Gaulois du Ve siècle, Eucher fut un zélé défenseur de saint Augustin : rien n'atteste mieux la sûreté de son sens théologique.

IV. — SAINT VINCENT DE LÉRINS [2].

Vincent de Lérins, moine, qui semble avoir passé sa vie dans la célèbre abbaye et mourut vers 450, est connu à peu près exclusivement par son **Commonitorium,** qui lui a valu une immortelle renommée. Cet opuscule, en 33 chapitres, fut écrit trois ans après le concile d'Ephèse, en 434. Le *titre* a le sens de " notes consignées par écrit pour aider la mémoire ", dit Baluze. L'auteur se propose de fournir aux catholiques des règles précises qui leur permettent de déterminer de quel côté se trouve la vérité, lorsque surgit une controverse en matière religieuse. L'ouvrage comprend deux parties : la *première* surtout (ch. 1-28) est intéressante, car c'est là que l'auteur expose ses règles, sur lesquelles nous reviendrons ; la *seconde* (ch. 29-33) n'est plus, dans l'état actuel, qu'un résumé du second Commonitorium, résumé écrit par Vincent lui-même pour remplacer le texte qui lui aurait été dérobé, au dire de Gennade : beaucoup de critiques mettent en doute ce détail ; quoi qu'il en soit, cette fin de l'ouvrage ne fait qu'appliquer les principes donnés dans le début aux hérésies récentes, notamment au nestorianisme ; d'où son insistance sur le concile d'Ephèse.

Ce Commonitorium est composé avec art. **La pensée s'y développe logiquement** dans l'ordre suivant : ch. I : *préface : Peregrinus*, pseudonyme de Vincent, indique son but ; ch. II-III : *thèse de l'auteur :* il existe un *critère général* pour distinguer la vérité religieuse de l'erreur ; ce critère est ici proposé et appliqué à des cas particuliers ; ch. IV-XIX : *preuve de la thèse*, par divers exemples pris dans l'histoire de l'Eglise (donatisme,

[1] Les œuvres suspectes ou apocryphes se trouvent dans *P. L.*, 50, 833-1214.

[2] **Editions :** *P. L.*, 50, 637-686. P. DE LABRIOLLE, *S. Vincent de Lérins* (texte, trad. fr.) Coll. *Pensée chrét.*, Paris, 1906 (Préface, Brunetière). — **Etudes :** W. S. REILLY, *Etude sur la règle de foi de S. Vincent de L.* (thèse), Tours, 1903. — A. LOUIS, *Etude sur S. Vincent de L.*, dans *Rev. cl. fr.*, 1895 (II), p. 271. — R. POVIEL, *De utroque comm. lirinensi* (thèse), Nancy, 1896 (L'auteur identifie Vincent et Marius Mercator. Cf. autre thèse, 1898). — Voir J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, III, p. 324-334.

arianisme, rebaptisants, Nestorius, Photin, Apollinaire); ch. XX-XXVIII : *Conclusion générale*, relativement développée. Celle-ci contient :

a) une définition du vrai catholique (ch. XX-XXII) : celui qui évite toute nouveauté doctrinale;

b) une règle nouvelle très importante concernant le progrès légitime dont le dogme est susceptible (ch. XXIII);

c) un motif de recourir à la règle générale donnée au début : ce motif est l'abus que les hérétiques font de l'Ecriture (ch. XXIV-XXVII).

d) enfin, une méthode pratique pour utiliser les opinions des Pères (ch. XXVIII).

Tout l'ouvrage, on le voit, a pour centre le fameux chapitre II, qui donne le critère de la vérité religieuse, d'après Vincent. Le **canon de S. Vincent** comme on l'appelle, se trouve formulé ainsi : " In ipsa item Ecclesia catholica magnopere curandum est ut *id teneamus* quod *ubique*, quod *semper*, quod *ab omnibus* creditum est; hoc est enim vere, proprieque *catholicum*.... Hoc ita demum fiet, si sequamur *universitatem*, *antiquitatem*, *consensionem* " [1]. Vincent suppose, il est vrai (ch. III), que la première condition peut manquer momentanément, mais non pas les deux autres [2]. On a beaucoup discuté, au XIXe siècle surtout, la valeur théologique du canon de Vincent de Lérins. C'est en s'appuyant sur lui que Döllinger crut pouvoir opposer la tradition au concile du Vatican. Mais il avait tort de l'isoler des autres règles de la foi. Comme l'a écrit Franzelin [3], ce canon est vrai *sensu affirmante*, mais non pas nécessairement *sensu excludente* : il peut y avoir une doctrine vraie qui ne réalise pas pleinement toutes ces conditions, qui n'ait pas été toujours et partout explicitement professée. Elle pourra être connue par voie d'autorité, par la définition de l'Eglise. Vincent lui-même reconnaissait la légitimité de cette autre règle de la foi, *l'Eglise* parlant au nom du Christ et décidant, en dernier ressort, ce qui dans les écrits des Pères est vérité certaine et révélée [4]. Cependant, l'importance qu'il accorde à son critère laisse quelque peu dans l'ombre cette grande et, somme toute, ultime règle de la foi, l'Eglise, et peut même porter à des recherches trop *personnelles* sur la tradition antérieure, des fidèles qui en sont incapables.

[1] *Comm.*, II.

[2] *Ibid.*, III.

[3] *De divina trad. et script.*, th. 24, p. 289-294. Si l'on doit recevoir tout ce qui réalise les conditions indiquées, on ne peut exclure absolument toute doctrine privée de l'un ou l'autre de ces caractères.

[4] *Comm.*, XXVIII.

Cependant, **la grande originalité de l'ouvrage** n'est pas dans ce fameux canon. Par là, en effet, Vincent ne fait que répéter ce qu'ont dit avant lui tous les Pères qui ont traité ce sujet, notamment *Tertullien*, dans le " *De præscriptione* " et S. Augustin *(passim)*. Reconnaissons-lui, avec Labriolle, " le mérite d'avoir médité sur ces affirmations éparses, de les avoir enserrées en des formules nettes, frappantes, décisives, qui se sont imposées à la postérité ", mais observons qu'il a eu un bien plus grand mérite dans le chapitre XXIII, page pénétrante et lumineuse, dans laquelle le moine de Lérins enseigne que l'immutabilité de fond n'exclut pas un *certain progrès*, un certain développement du dogme chrétien.

La **nature de ce développement** est là déterminée en traits qui gardent encore aujourd'hui toute leur force. Un PROGRÈS est possible; il peut même être très grand (*habeatur plane et maximus*), mais à la condition que ce ne soit pas un CHANGEMENT (*sed ita tamen ut vere profectus sit, non permutatio*) : le propre du progrès est que chaque chose s'accroisse en demeurant elle-même; le propre de l'altération qu'une chose se transforme en une autre. Donc que croissent et que progressent largement l'intelligence, la science, la sagesse, tant celle des individus que de la collectivité, tant celle d'un seul homme que celle de l'Eglise entière, selon les âges et selon les siècles; — mais à condition que ce soit exactement selon leur nature particulière, c'est-à-dire, dans le même dogme, le même sens, la même pensée [1] (*sed in suo dumtaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu, eademque sententia*) — Vincent expose ensuite sa pensée à l'aide de deux comparaisons, empruntées au développement du corps humain ou de la semence. Il note que les dogmes pourront être dégrossis, limés, polis, recevoir plus d'évidence, de lumière, de précision, mais qu'ils garderont leur plénitude, leur intégrité, leur sens propre. Enfin, il montre que de fait les *conciles* n'ont eu d'autre but que " de proposer à une croyance *plus réfléchie* ce qui était cru auparavant en toute simplicité; de prêcher avec *plus d'insistance* des vérités prêchées jusque-là d'une façon plus molle, de faire honorer *plus diligemment* ce qu'auparavant on honorait avec une plus tranquille sécurité "; dans ces décrets conciliaires, l'Eglise " a caractérisé par des termes nouveaux et appropriés tel article de foi qui n'avait rien de nouveau (non novum fidei sensum novæ adpellationis proprietate signando) " [2].

[1] Expressions synonymes désignant le contenu profond, objectif des formules doctrinales qui peuvent varier.

[2] " C'est une question de savoir, dit P. de Labriolle, *op. cit.*, p. xc sq., dans quelle mesure la théorie beaucoup plus développée et plus complexe de *Newman* sur le développement du dogme se rattache à celle de Vincent. Newman s'appuie très peu sur Vincent. Certains théologiens estiment qu'il n'y a nullement entre eux les divergences que l'on veut parfois apercevoir, puisque l'un et l'autre admettent un progrès *vital* et réclament *l'unité de type* : seulement l'un a envisagé les choses au point de vue strictement théologique, d'une façon, d'ailleurs, succincte, l'autre au point de vue historique et psychologique et dans un long ouvrage " (*An Essay on the developpement of Christian doctrine* (1849). Cet ouvrage, écrit en partie avant la conversion, est loin de représenter la pensée définitive de Newman.

On a remarqué que Vincent de Lérins n'attribue aucun rôle à **la philosophie** dans le développement dogmatique. C'est un signe des temps. La philosophie, pendant de longs siècles, sera bien oubliée en Occident par les hommes d'Eglise. Certains même la malmèneront. " Saint Pierre Chrysologue déclare tout uniment que la philosophie est une invention des démons, que la chaire des philosophes est une chaire de pestilence, puisqu'ils n'ont pas su découvrir et prêcher le vrai Dieu " [1]. Vincent ne va pas à ces excès de langage, mais il s'abstient de recourir aux services de cette servante de la théologie.

Certains critiques ont voulu voir dans le Commonitorium un **manifeste semi-pélagien**, écrit dans un but polémique, contre saint Augustin et ses défenseurs. Présentée avec cette rigueur, la thèse est certainement fausse. La plupart des auteurs modernes lui reconnaissent cependant une part de vérité et croient que c'est bien Augustin qui serait visé, dans les ch. XXVI et XXVIII notamment, où les *privatæ opiniunculæ* ne seraient autres que diverses doctrines de l'évêque d'Hippone. Cette intention polémique secondaire expliquerait, mieux que toute autre raison, l'emploi du pseudonyme *Peregrinus*. On s'accorde aussi à reconnaître l'auteur du Commonitorium dans les *Objectiones Vincentianæ* réfutées par saint Prosper [2], le grand défenseur de saint Augustin. Vincent est loin d'être un spéculatif à la manière de l'évêque d'Hippone, et il n'y a pas lieu de s'étonner qu'il ait peu goûté, pour les avoir mal comprises, certaines théories du grand docteur africain.

V. — FAUSTE DE RIEZ [3].

Fauste de Riez, originaire de Grande Bretagne, entra jeune encore, après de bonnes études de philosophie et de rhétorique, au monastère de Lérins, vers 426. Il en devint abbé en 433, et avant 462, monta **sur le siège de Riez** (dans les Basses-Alpes actuelles), qu'il occupa jusqu'aux dernières

[1] J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, III, p. 333. — [2] Voir plus loin, p. 181.

[3] **Editions** : *P. L.*, 58; *Corpus* de Vienne, 1891, t. 21 (éd. Engelbrecht). — **Etudes** : E. SIMON, *Etude sur S. Fauste*, Toulon, 1879. — A. Engelbrecht, *Studien, zu den Schriften des ... Faustus*, Vienne, 1889; *Patristische Analekten*, Vienne, 1892. — A. KOCH, *Des hl. Faustus*, Stuttgart, 1895. — P. GODET, *Fauste de Riez*, dans *Dict. théol.*, col. 2101-2105. — J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, III, p. 293-300.

années du Ve siècle. Fauste conquit très vite dans l'Eglise de Gaule un réel ascendant, par sa science théologique, non moins que par son éloquence et son zèle pour le bien spirituel et temporel de son troupeau. Chassé de son diocèse par le roi Eurich qu'irritaient ses attaques contre l'arianisme, il n'y put rentrer qu'à la mort de ce prince, en 485, après sept ans d'exil. Le grand fait qui attire sur lui, de nos jours, l'attention des historiens du dogme est sa lutte contre le prédestinatianisme attribué au prêtre Lucidus (au conc. d'Arles, 475) et son traité en 2 livres *De Gratia*, dont il sera question plus loin. La date précise de sa mort est inconnue (fin du Ve s.).

Les **écrits de Fauste** sont loin d'être tous connus ou conservés.

a) Sa **correspondance** dut être fort étendue, car il fut un des évêques les plus en vue de son siècle en Gaule ; il n'en reste que 10 lettres [1] ;

b) Ses **discours** sont aussi perdus en grande partie, car il fut un prédicateur abondant et éloquent : outre les 8 sermons édités sous son nom [2], l'éditeur du *Corpus* de Vienne lui a attribué non seulement les numéros 8 et 9 de la collection d'homélies du Pseudo-Eusèbe d'Emèse, mais toutes les 56 de la série [3], ce qui est fort peu probable [4], et en outre, 22 autres d'une série [5] qui contient aussi des éléments étrangers. En fait, son œuvre oratoire n'est pas encore définitivement fixée.

c) **Opuscules**. On a de Fauste 3 opuscules théologiques ou philosophiques :

1. Un petit traité *De Spiritu Sancto* [6] prouve que la troisième Personne de la Sainte Trinité est consubstantielle et coéternelle au Père et au Fils.

2. Un autre écrit *Adversus arianos et macedonianos*, signalé par Gennade, paraît bien conservé aussi, bien que les critiques ne s'entendent pas sur son identification [7].

3. Dans l'opuscule *Adversus eos qui dicunt esse in creaturis aliquid incorporeum* [8], Fauste se prononce nettement, comme Cassien, pour la matérialité de l'âme humaine : toutes les créatures occupant un lieu doivent être corporelles ; Dieu seul est incorporel. Fauste fut réfuté par Claudien Mamert dans son fameux traité *De statu animæ* [9].

d) Le **De Gratia** [10], en 2 livres, a surtout compromis la réputation de son auteur, qui avait joui, dans les milieux semi-pélagiens, d'une autorité incontestée.

---

[1] Edit. *Engelbrecht*, p. 159-220. *P. L.*, 58, 835-870 (19 lettres).

[2] *P. L.*, 58, 869-890. — [3] Voir tome I, p. 306.

[4] Dom Morin a critiqué la méthode d'Engelbrecht et rejeté ses conclusions. *Rev. bén.*, 1892 (t. IX), p. 49-61. L'attribution à Fauste des nos 8 et 9 reste acquise.

[5] Contenu du codex *Durlacensis* (à Karlsruhe).

[6] *P. L.*, 62, 9-40 (sous le nom de Paschasius). Caspari et Engelbrecht l'ont restitué à Fauste.

[7] Voir P. GODET, *op. cit.* ou O. BARDENHEWER, *Geschichte*, IV, p. 585.

[8] *P. L.*, 58, 837-845. — [9] Voir plus loin, p. 175. — [10] *P. L.*, 58, 783-838.

L'occasion de la composition du *De Gratia* fut l'erreur prédestinatienne du prêtre LUCIDUS [1], du diocèse de Riez. Le **prédestinatianisme** affirme en Dieu une prédestination des réprouvés au péché et à l'enfer aussi bien qu'une prédestination des élus au mérite et au ciel ; d'autre part, il suppose une impulsion irrésistible de la puissance divine enchaînant les uns au bien, les autres au mal.

On s'est demandé parfois si une telle hérésie avait bien existé au Ve siècle, ou si elle ne serait pas une pure invention des semi-pélagiens ne comprenant pas le véritable augustinisme et cherchant à le rendre odieux. Diverses opinions ont été défendues à ce sujet. Les uns ont nié l'existence des prédestinatiens (les jansénistes, et même des catholiques comme Thomassin) ; d'autres ont voulu expliquer l'âpreté de la lutte semi-pélagienne par l'existence d'un fort parti prédestinatien (Sirmond). D'après les plus sages critiques, protestants aussi bien que catholiques, la vérité est entre ces deux extrêmes, dit Portalié [2] : il y eut réellement des prédestinatiens, mais peu nombreux, et jamais ils n'ont formé un groupe compact, une secte. Le prêtre Lucidus fut un de ces interprètes outrés de la doctrine augustinienne. Il est absolument impossible que Fauste ait inventé toute l'histoire qui le concerne et les documents qui s'y rapportent.

Fauste essaya, d'abord, de la persuasion pour obtenir de Lucidus **la rétractation de ses erreurs**. Voyant ses exhortations inutiles, il procéda par la voie d'autorité et dans une lettre lui demanda de souscrire à 6 anathématismes condamnant sa doctrine, sous peine de le dénoncer au concile d'Arles qui devait se tenir sur ces entrefaites (473 ou 475). Ce concile approuva la conduite de Fauste. Lucidus se soumit et dans une lettre écrite au concile de Lyon, qui se tint peu après celui d'Arles, renchérit encore sur les condamnations qu'exigeait son évêque, en énumérant toute une série d'erreurs qu'il rejetait.

Pour compléter son œuvre, Fauste entreprit, à la demande du concile d'Arles, la composition d'un traité théologique sur la question controversée. Ce fut le *De Gratia.* Certains critiques ont voulu ne voir dans les formules semi-pélagiennes contenues dans cet écrit que des exagérations de parole contre le prédestinatianisme. Il semble plutôt qu'il faut y voir l'expression même de **la pensée de Fauste.** Il s'efforce d'occuper une *via media* entre la doctrine de Pélage, qu'il combat avec énergie, et le prédestinatianisme entendu de toute prédestination absolue, même au bien et au salut, qui lui paraît contraire à la justice de Dieu et ruineuse pour la morale. Il combat jusqu'aux écrits de saint Augustin, quoiqu'il parle de leur auteur avec respect. Pour lui, il ne veut d'autre prédestination que la *prescience divine* prévoyant ce

[1] E. AMANN, *Lucidus* dans *Dict. théol.*, col. 1020-1024.
[2] E. PORTALIÉ, *Augustinisme*, dans *Dict. théol.*, col. 2522-2524.

que la liberté de l'homme accomplit. Dès lors, il est ramené au *semi-pélagianisme* de Cassien. La volonté libre peut désirer, souhaiter, appeler la grâce dont elle a besoin ; la grâce est la suite et comme la récompense de cet effort [1]. Parfois, Fauste semble même aller plus loin et réduire toutes les grâces à n'être que des grâces extérieures [2].

L'écrit de Fauste ne fut pas attaqué du vivant de son auteur ; pendant toute la fin du Ve siècle et les premières années du VIe, les provençaux continuèrent d'y appuyer leur doctrine, dont les tendances apparaissent assez nettement dans les deux ouvrages de Gennade de Marseille *(De viris illustribus* et *De ecclesiasticis dogmatibus)* [3]. Il était, cependant, destiné à rouvrir les controverses quelques années plus tard [4] et à provoquer de la sorte la solution définitive [5] que l'autorité ecclésiastique avait jusqu'à présent omis de donner sur une question des plus graves et des plus complexes de la théologie.

VI. — ARNOBE LE JEUNE [6].

Arnobe le Jeune [7] était moine à Rome au milieu du Ve siècle. Peut-être était-il originaire d'Afrique, plutôt que de Gaule, comme on l'a dit. C'était un adversaire plus ou moins sournois de la doctrine augustinienne de la grâce. Son œuvre, longtemps flottante, est aujourd'hui mieux fixée, grâce à des études récentes. Elle paraît dater du pontificat de saint Léon. L'auteur n'est pas autrement connu.

Le **Commentaire sur les psaumes** [8], son œuvre capitale, est très allégorique, et la doctrine semi-pélagienne, sinon pélagienne, s'y présente en

---

[1] C'est la volonté qui a l'initiative, la grâce n'est qu'une coopératrice. Voir *De gratia*, II, 2. D'ailleurs, Fauste parle moins d'une action de la grâce sur la volonté, que d'une sorte d'alliance de la volonté et de la grâce pour la production de l'œuvre salutaire. De plus, entre la vertu naturelle et la perfection surnaturelle, il semble n'établir qu'une différence de degré : *Non periit actio etsi est amissa perfectio. De Gratia*, I, 8. Cf. P. GODET, *op. cit.*, 2104.

[2] Consolations des Écritures, reproches, exhortations, crainte du jugement, promesse du ciel. *De Gratia*, I, 16. Cf. J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, III, 296.

[3] Voir plus loin, p. 221.

[4] Voir plus loin, p. 189.

[5] Voir plus loin, p. 199.

[6] **Editions** : *P. L.*, 53. **Etudes** : D. MORIN, *Etudes, textes, découvertes*, Maredsous, 1913, I, p. 309-324, 340-382. — *Anecdota Maredsolana*, 1903 (t. III), p. 129-151 ; — *Rev. bénéd.*, 1903 (t. 20), p. 64-76 ; 1909 (t. 26), p. 419-432. — H. KAYSER, *Die Schriften des sogenannten Arnobius junior*, Gütersloh, 1912. — O. BARDENHEWER, *Geschichte*, IV, p. 603-606, et 520-521.

[7] On l'appelle ainsi pour le distinguer d'Arnobe de Sicca. Cf. tome I, p. 259-260.

[8] *P. L.*, 53, 327-570. Etudes sur le texte par J. SCHNARGEL, dans *Wiener Studien*, 1916, 1921.

formules très nettes [1]. Saint Augustin, souvent visé, n'y est cependant pas nommé.

Les **Expositiunculæ in evangelium** [2] sont un recueil de notes sans ordre de divers passages de S. Jean, de S. Matthieu et de S. Luc.

Le **Conflictus Arnobii catholici cum Serapione Ægyptio** [3] réfute, en une discussion fictive, le monophysisme égyptien, ou quelques autres erreurs, sabellianisme, arianisme et même pélagianisme. L'auteur, qui cite cependant l'évêque d'Hippone comme une autorité, reste semi-pélagien et peut bien être Arnobe.

Un **Liber ad Gregorium** [4], attribué à S. Jean Chrysostome par S. Isidore de Séville, peut bien aussi être de lui ; c'est un traité ascétique sur la patience et la lutte contre les vices.

Quant au fameux **Prædestinatus** [5] que D. Morin lui attribue également, il est moins sûr qu'Arnobe en soit l'auteur, bien que celui-ci partage les préventions d'Arnobe contre saint Augustin, qu'il le dépasse même en aversion. Ce traité comprend trois parties : la première, s'appuyant sur le *De hæresibus* de S. Augustin, donne une liste de 90 hérésies depuis Simon le Mage jusqu'au " prédestinatianisme " ; la seconde expose " l'hérésie prédestinatienne " [6], d'après un soi-disant écrit de l'évêque d'Hippone, et la troisième réfute cette dernière hérésie à l'aide d'arguments souvent empruntés à Julien d'Eclane. — L'ouvrage a été composé sous le pape Sixte III (432-440), à l'époque des premières controverses semi-pélagiennes.

[1] Par ex. : In arbitrio est ut credas prius, ut cum credideris gratiam consequaris. In *Ps.* 90, *P. L.*, **53**, 458.

[2] *P. L.*, **53**, 569-580, et plutôt D. Morin, *Anecdota*, 1903.

[3] *P. L.*, **53**, 239-322.

[4] D. Morin, *Études*, p. 383-439. Cf. *ibid.*, 325-340.

[5] *P. L.*, **53**, 587-672. Cf. H. von Schubert, *Der S. Prædestinatus*, dans *Texte u. Unters.* 24, Leipzig, 1903. Voir O. Bardenhewer, *Geschichte*, IV, p. 520-521.

[6] Quos Deus semel prædestinavit ad vitam, etiam si negligant, etiam si peccent, etiam si nolint, ad vitam perducentur inviti ; quos autem prædestinavit ad mortem, etiam si currant, etiam si festinent, sine causa laborant. *P. L.*, **53**, 623. C'est là une caricature de la doctrine augustinienne.

CHAPITRE XV.

Les théologiens augustiniens.

BIBLIOGRAPHIE SPÉCIALE : voir en note à chaque auteur.

I. — LES DISCIPLES DE SAINT AUGUSTIN EN GÉNÉRAL.

A) **Vue d'ensemble.**

Tout l'Occident, depuis le Ve siècle, s'inspire de saint Augustin [1]. Même les hommes qui refusent de le suivre sur la question de la grâce ne peuvent bien souvent, tel saint Hilaire d'Arles [2], taire leur admiration et leur respect pour l'ensemble de l'œuvre du grand Docteur. Il trouva de zélés défenseurs jusque dans les milieux lériniens, tel saint Eucher [3]. Si, en un sens, presque tous les auteurs latins, depuis son époque, peuvent se rattacher à Augustin, il en est certains que l'on peut appeler *ses disciples* à un titre particulier, parce qu'ils ont, ou travaillé avec lui, ou utilisé davantage ses écrits, ou défendu les positions doctrinales prises par lui, en se tenant le plus près possible de son point de vue.

Nous rangerons parmi ces **disciples :** *Marius Mercator*, qui l'a aidé dans les controverses pélagienne et nestorienne; *Claudien Mamert*, qui a défendu sa doctrine sur la spiritualité de l'âme; *Julien Pomère*, qui l'a beaucoup utilisé dans sa synthèse de la doctrine pastorale; *saint Prosper* et *saint Fulgence*, qui ont particulièrement exposé et justifié sa doctrine de la gratuité de la grâce contre les semi-pélagiens. *Saint Césaire d'Arles* est un pasteur d'âmes d'une infatigable activité; mais il eut aussi le grand mérite de mettre fin aux controverses semi-pélagiennes, en faisant reconnaître en Gaule et sanctionner par Rome, sous une forme modérée, l'essentiel de la pensée augustinienne sur la grâce : nous consacrerons tout le chapitre suivant à l'étude de cet auteur.

---

[1] Voir ci-dessus, p. 8 et tome I, p. 695-697.
[2] Voir ci-dessus, p. 161.
[3] Voir ci-dessus, p. 163.

B) Les disciples de saint Augustin et la grâce.

Pour comprendre l'attitude prise par les disciples de saint Augustin sur ce point capital, rappelons les **positions doctrinales** qu'il avait tenues lui-même. On peut les ramener à cinq points principaux [1] :

1. déchéance relative de l'humanité, devenue tout entière, par le péché originel, une *massa perditionis;*

2. nécessité, pour bien agir surnaturellement, d'une grâce qui non seulement aide le vouloir, mais donne le vouloir (libre) ;

3. gratuité absolue des premières grâces et de la persévérance, et dès lors aussi de l'ensemble des moyens de salut ;

4. prédestination gratuite des élus à la foi, à la sanctification et à la gloire éternelle, les autres étant laissés dans la voie de la perdition ;

5. volonté salvifique restreinte (à entendre de la volonté conséquente).

Cette doctrine s'appuie sur deux principes fondamentaux qui caractérisent **le point de vue** de saint Augustin et qu'il faut bien observer si l'on ne veut la fausser gravement. *a*) Elle s'appuie d'abord sur un double *fait, connu par la foi*, celui de la déchéance de l'homme de l'état surnaturel dans lequel il avait été créé et celui de l'existence éternelle de deux cités, une cité de Dieu manifestant sa miséricorde et une cité infernale révélant sa justice [2]. *b*) Elle accuse fortement les *droits de Dieu* et son indépendance souveraine vis-à-vis des créatures [3] : Dieu, qui est le Bien essentiel, comme il est l'Être, la Vérité, la Sagesse, est le principe de tout bien, même dans la créature libre; mais on ne peut lui attribuer en aucune manière le mal, qu'il peut cependant permettre et qu'il se doit de punir [4].

Quelque sûrs que fussent de tels principes, ils présentaient divers **inconvénients**. D'une part, le point de vue historique ou de fait, par son relief même, rendait l'âme plus avide d'une solution rationnelle, complète des problèmes posés ; mais, d'autre part, cette solution était surtout recherchée, et d'une manière indirecte seulement, *du côté de Dieu*, l'aspect humain du problème restant un peu trop dans l'ombre, faute d'insister assez sur la liberté ; et même du côté de Dieu, de peur de compromettre sa toute-puissance, on s'en tenait trop uniquement au fait, à la volonté conséquente, négligeant à l'excès la volonté antécédente de sauver tous les hommes.

Devant la réaction semi-pélagienne, qui attira violemment l'attention sur le point de vue humain du problème de la grâce et en vint à nier la gratuité de celle-ci, **les premiers disciples de saint Augustin** eurent des attitudes assez divergentes. Certains se refusèrent à toute accommodation, tel saint Fulgence, qui n'hésita pas à reproduire les thèses les plus discutées de l'évêque d'Hippone. D'autres firent aux opposants des concessions diverses, qui étaient non pas l'abandon de sa doctrine mais l'abandon partiel de son point de vue, un peu exclusif. Il s'agit surtout

---

[1] Voir tome I, p. 661-677. — [2] Tome I, p. 661 et 672.

[3] Augustin appuie principalement cette doctrine sur le texte de S. Paul (*Rom.*, IX, 10-29) relatif à la préférence donnée par Dieu à Jacob sur Esaü, et peut-être force-t-il légèrement la portée de ce texte. Mais sa doctrine est établie sur bien d'autres données. Voir *De prædestinatione sanctorum ; De dono perseverantiæ.*

[4] Voir tome I, p. 675-676.

de la prédestination. Certains, sans en condamner la doctrine, préfèrent n'en point parler, montrant par là qu'à leurs yeux la certitude n'est pas faite sur ce point : tel est le cas de saint Césaire d'Arles, et son attitude, qui correspond à celle de saint Léon [1], est approuvée par le pape qui sanctionne le concile d'Orange [2]. D'autres ajoutent des précisions formelles : ainsi, saint Prosper maintient la prédestination gratuite, mais attribue la réprobation à la prévision des péchés personnels [3]; le *De vocatione omnium Gentium* distingue une grâce *générale* offerte à tous et une grâce *spéciale* donnée à ceux qui se sauvent [4]. Enfin, de plus en plus explicitement on affirme, avec la volonté spéciale concernant les élus, la volonté (antécédente) de sauver tous les hommes.

En dépit de ces atténuations, pour les disciples de saint Augustin, la **doctrine de la prédestination** se maintenait toujours sur la base dogmatique que lui avait donnée l'évêque d'Hippone : il s'agissait de la prédestination à la gloire et à l'ensemble des grâces qui y conduisent, la foi, la sanctification, la persévérance, en un mot, de la *prædestinatio adæquate sumpta* [5], suivant la formule des théologiens modernes ; et c'est du point de vue de Dieu qu'étaient principalement résolues les questions théologiques posées. Saint Thomas, vrai disciple de saint Augustin, résoudra ces questions dans le même sens, et il distinguera avec soin la prédestination totale ou adéquate, qui est absolument gratuite, de la prédestination particulière à l'un ou l'autre de ses effets [6]. Les anciens augustiniens faisaient de même [7]. Quant à la question qui divise tant les théologiens depuis le XVIe siècle, la prédestination à la gloire en soi, *in abstracto* [8], il ne semble pas que les Pères l'aient beaucoup envisagée sous cet angle. Bossuet l'a justement fait observer, à propos de saint Augustin, dans ses réponses à Richard Simon : " Il faut remarquer la différence entre la question de la prédestination, comme elle s'agite dans les écoles parmi les docteurs orthodoxes, et comme elle est établie par saint Augustin contre les ennemis de la grâce [9]. " Bossuet, qui juge " dans le fond assez inutiles " ces " abstractions " d'école, estime que saint Augustin s'en tient à la démonstration de la foi. La remarque vaut en grande partie pour ses disciples.

---

[1] Voir ci-dessus, p. 131. — [2] Voir p. 200.

[3] Voir p. 185. — [4] Voir p. 186.

[5] La prédestination est entendue parfois de l'appel à la foi, à la grâce, aux mérites, mais il s'agit là plutôt d'*effets* particuliers que de l'essence de la prédestination. Même pour S. Augustin, celle-ci a pour objet premier *la gloire* éternelle. Mais la gloire éternelle peut être envisagée à un triple point de vue : *a*) dans sa préparation, par la foi et la grâce ; *b*) dans sa réalisation dernière avec tout ce qui y conduit ; *c*) dans cette réalisation dernière seule. On distinguera d'après cela une triple prédestination : l'une *incomplète* ou *partielle*, embrassant les seuls premiers effets ; l'autre *adéquate*, envisageant la totalité des effets ; la troisième *inadéquate* ou *abstraite*, ne considérant que les derniers effets ou la gloire en soi.

[6] *Sum. theol.*, I, q. XXIII, a. 5. Voir la solution tout augustinienne de la troisième difficulté (ad 3um).

[7] Ils insistaient avant tout sur la gratuité. Les formules *ante* ou *post prævisa merita* ne répondent qu'imparfaitement à leur point de vue : dans la prédestination totale, adéquate, *les mérites* sont inclus, mais ils sont *gratuits*.

[8] Voir plus loin, p. 753.

[9] *Défense de la tradition et des saints Pères*, XII, c. 16.

II. — MARIUS MERCATOR [1].

Marius Mercator est un ami de saint Augustin, ou du moins **un compagnon de lutte** contre l'hérésie. Nous sommes fort peu renseignés sur lui. Il était africain, simple laïc, semble-t-il; vers 418, nous le trouvons à Rome, où saint Augustin lui écrit pour le remercier d'opuscules envoyés et le féliciter des progrès qu'il fait dans la théologie [2]. Vers 429, il est à Constantinople, mêlé aux premières controverses nestoriennes, peut-être avec mission de renseigner le Saint-Siège sur les événements d'Orient. Il est certain en tout cas qu'il renseigna l'Occident sur les premières controverses christologiques, comme il fit connaître là-bas les luttes soutenues à Rome et en Afrique contre Pélage. Peut-être vécut-il jusqu'au temps du concile de Chalcédoine (451), bien qu'on n'en puisse donner de preuve sûre. Mercator n'est ni un grand écrivain ni un penseur bien profond. Il a surtout rendu service par ses traductions, en général très fidèles.

Il reste de Mercator deux **mémoires originaux**, relatifs à la controverse pélagienne : le *Commonitorium super nomine Cælestii* (429) [3], adressé en grec à l'empereur Théodose II et traduit par l'auteur en latin, en vue de la diffusion dans le public, après le concile d'Ephèse : c'est un récit sommaire des diverses condamnations de Cælestius et de Pélage, qui se clôt par une pressante exhortation adressée à Julien d'Eclane; — le *Commonitorium adversus hæresim Pelagii et Cælestii vel etiam scripta Juliani* [4], postérieur à 431, contient, après une courte introduction historique, des extraits des écrits de Julien, accompagnés d'une réfutation sous forme d'annotations, d'où le titre donné parfois à ce mémoire : *Liber subnotationum in verba Juliani* [5].

Les **documents traduits** par Mercator sont précédés de quelques mots d'introduction. Les uns ont trait à la controverse pélagienne : 4 sermons de Nestorius sur le péché d'Adam et ses suites [6]. Les autres, plus nombreux, concernent la controverse nestorienne : 5 nouveaux sermons de Nestorius [7]; la correspondance de Cyrille et de Nestorius [8];

---

[1] **Editions** : *P. L.*, **48**, (éd. Garnier, 1673); mieux, GALLANDI, *Bibliotheca*, VIII (éd. Baluze, 1684). — **Etudes** : E. AMANN, *M. Mercator*, dans *Dict. théol.*, col. 2481-2485. — O. BARDENHEWER, *Geschichte*, IV, p. 525-529. Cf. TILLEMONT, *Mémoires*, XV, p. 136-143.

[2] *Epist.* 193. — [3] *P. L.*, **48**, 63-108.

[4] *P. L.*, **48**, 169-172. — [5] Voir l'édition Garnier, dans *P. L.* **48**.

[6] *P. L.*, **48**, 189-202; Introduction, *ibid.*, 183-187. Voir aussi M. JUGIE, *Nestorius,...* p. 84-85.

[7] Ce sont, d'après *P. L.*, **48**, 757 sq., les sermons I, IV, VII, XII, XIII. Mercator fait précéder le tout de deux lettres (*P. L.*, **48**, 753-756, 773-774) en guise de préface. Il y rattache Nestorius à Paul de Samosate, non sans raison peut-être.

[8] *P. L.*, **48**, 801-827.

extraits de Nestorius faits par S. Cyrille [1]; symbole de Théodore de Mopsueste, précédé d'une introduction et suivi d'une réfutation [2]: Mercator regarde Théodore comme le père du pélagianisme aussi bien que du nestorianisme. L'authenticité des autres traductions qui lui sont attribuées est moins bien établie [3].

III. — CLAUDIEN MAMERT [4].

Claudien Mamert († vers 474), prêtre de l'Eglise de Vienne, dont son frère cadet, saint Mamert, était évêque, est surtout célèbre par sa vigoureuse **défense de la spiritualité de l'âme.** Fauste de Riez [5] avait soutenu que l'âme est corporelle, parce qu'elle est quantitativement localisée (*Ep.* III, V). Il appuyait même son sentiment sur saint Jérôme et Cassien, dans l'opuscule signalé, qui établit la corporéité de toute créature. Gennade de Marseille partageait en tout cas son sentiment. Cl. Mamert entreprit de réfuter cette fausse doctrine; il continuait ainsi l'œuvre de saint Augustin, qui, hésitant sur la question de l'origine de l'âme entre le traducianisme et le créatianisme, fut, au contraire, très ferme sur sa spiritualité, après qu'il eût pris connaissance des écrits néoplatoniciens [6].

L'ouvrage de Cl. Mamert, *De la nature de l'âme (De statu animæ)* [7], composé entre 467-472, est divisé en trois livres : le premier développe les preuves philosophiques; le deuxième les raisons d'autorité; le troisième répond aux objections de Fauste. " Un de ses arguments préférés, c'est que l'âme, à moins d'être spirituelle, ne saurait s'élever à la vérité absolue. Mais il n'a pas de peine à montrer, contre Faustus, que pour être spirituelle et, à ce point de vue, semblable à Dieu, l'âme humaine n'a pourtant rien qui l'égale à la substance divine (I, 5). D'abord, elle n'est pas tout l'homme, mais seulement une partie de l'homme : " In duabus substantiis constat homo, immortali et illocali anima, et mortali et locali corpore " (III, 11). Ensuite, Dieu est exempt de toute qualité accidentelle, il plane au-dessus de l'espace et du temps; l'âme, au

[1] *P. L.*, **48**, 897-904.
[2] *P. L.*, **48**, 1041-1050.
[3] Même celle des XII contre-anathématismes de Nestorius, *P. L.*, **48**. 909-923 et appendice, 924-932.
[4] **Editions :** *P. L.*, **53**, (éd. Schott, 1618); A. ENGELBRECHT, dans *Corpus* de Vienne, XI. **Etudes :** E. AMANN, *Mamert (Claudien)*, dans *Dict. théol.*, col. 1809-1811. — A. C. GERMAIN, *De Mamerti Claudiani scriptis et philosophia*, (thèse), Montpellier, 1840. — R. DE LA BROISE, *Mamerti Claudiani vita ejusque doctrina de anima hominis* (thèse), Paris, 1890.
[5] Voir ci-dessus, p. 167.
[6] Sur les principes de cette doctrine, voir tome I, p. 602, 609, 626-627, Cf. *De gen. ad litt.*, l. X, c. XXV, 41.
[7] *P. L.*, **53**, 697-780. Longue analyse dans CEILLIER, *Hist.*, X, p. 346-356.

contraire, reçoit des qualités accidentelles ; et, si elle n'est pas, comme le corps, mesurée par le lieu, du moins n'est-elle pas affranchie des lois du temps (III, 15)[1]".

Le prêtre de Vienne était un **esprit fort cultivé**, formé à l'école d'Aristote et de Platon, mais qui s'inspire surtout de saint Augustin[2]. L'élévation et la force d'esprit de l'auteur, la finesse de ses aperçus, l'énergie de sa discussion et une profonde émotion morale qui rappelle saint Augustin feraient honneur à tous les philosophes de tous les temps, dit Bardenhewer[3]. Ces qualités peuvent faire négliger quelques erreurs de détail[4] et quelques bizarreries qui se sont glissées dans son œuvre. — En dehors de ce traité, on n'a conservé de Cl. Mamert que deux *lettres*, dont une à Sidoine Apollinaire[5], sur le sujet traité dans l'ouvrage ci-dessus. — Les *poésies* qu'il composa sont perdues ; du moins, celles qu'on lui attribue sont-elles d'une authenticité douteuse.

IV. — JULIEN POMÈRE[6].

Julien Pomère, originaire de Mauritanie[7], quitta l'Afrique probablement lors de l'invasion vandale et vint se fixer à Arles. Rhéteur de talent, il y enseigna longtemps les belles-lettres aux fils des sénateurs et aux clercs[8], et il s'acquit une réputation méritée. Ennodius de Pavie essaya de l'attirer en Italie en lui mandant qu'il aimait Cicéron, lui aussi[9]. Rurice de Limoges se déclare le disciple de son âme; il lui donne le titre d'abbé, preuve que Julien, entré dans la vie religieuse, était devenu supérieur de monastère. Il était prêtre, d'après Gennade. Cet auteur connaît surtout de lui un grand ouvrage philosophique en huit livres qu'il analyse, *De natura animæ et qualitate ejus* (perdu); mais il lui attribue aussi deux traités

[1] P. VALLET, *Hist. de la philosophie*, p. 173.

[2] Il fait de l'évêque d'Hippone un éloge extraordinaire ; *op. cit.*, II, 9.

[3] *Pat.*, III, p. 122-123, Cf. *Geschichte*, IV, p. 593.

[4] Notons qu'il partage l'opinion, assez commune de son temps, qui attribue aux anges un corps très subtil, tout en leur reconnaissant en même temps une âme immatérielle, comme celle de l'homme. Voir ci-dessus, p. 98.

[5] *P. L.*, 53, 779-781. L'évêque de Clermont, venant à Vienne peu après la mort de Claudien Mamert, en 474, composa sur sa tombe une épitaphe qu'il envoya à un neveu de Claudien, Petreius. SID. APOLL., *Epist.*, l. IV, 11; *P. L.*, 58, 315.

[6] **Edition** : *P. L.*, 59, (éd. des *Opera S. Prosperi*, 1711). Trad. franç., dans *Le Prêtre d'après les Pères*, VIII (1842). — **Études** : CEILLIER, *Hist. ant. eccl.*, XV, p. 451-472. — *Hist. littéraire de la France*, II, p. 665-675. — L. VALENTIN, *S. Prosper*, p. 651-655. — O. BARDENHEWER, *Geschichte*, IV, p. 599-601. — Sources principales : GENNADE, *De viris ill.*, 98; S. ISIDORE DE SÉV., *De viris ill.*, 25.

[7] D'après Gennade.

[8] Il fut le maître de S. Césaire. Voir M. CHAILLAN, *S. Césaire*, p. 26-28.

[9] ENNODIUS, *Epist.*, 2 et 6.

ascétiques : *De contemptu mundi* (perdu également) et *De vitiis et virtutibus*, qui paraît devoir être identifié avec le *De vita contemplativa*, dont il nous faut parler maintenant, car c'est lui qui attire de nos jours l'attention sur Pomère.

Saint Isidore de Séville lui attribue, en effet, expressément, avec le dialogue philosophique sur l'âme déjà signalé, un autre traité perdu, *De virginibus instituendis*, et trois livres " De futuræ vitæ contemplatione, vel actuali conversatione, necnon de vitiis atque virtutibus " : tel est le traité **De vita contemplativa**, ainsi qu'on le désigne habituellement, par le titre du premier livre, et c'est bien cet ouvrage que Gennade paraît désigner par *De vitiis et virtutibus*, qui est le titre du troisième livre. Cet écrit, longtemps attribué à saint Prosper, semble bien devoir être définitivement rendu à Julien Pomère [1]. Les déclarations d'ignorance de son auteur [2] ne doivent pas nous tromper : la rhétorique ne répugne pas à ces formules de modestie, au contraire; d'ailleurs, cet " ignorant " connaît Virgile et Cicéron ; il sait le grec et a lu les stoïciens ; il écrit en " un style plus coquet, plus élégant que vigoureux " [3] : il ne peut être Prosper, mais il peut bien être un ancien rhéteur, tel que Pomère. Du reste, les autres écrits ascétiques signalés de lui prouvent qu'il était préparé à traiter un tel sujet. L'attribution de l'ouvrage est donc très probable, sinon absolument certaine : il date des dernières années de Pomère, qui mourut vers 498.

Œuvre de pastorale, le traité *De la vie contemplative* a été composé à la demande d'un évêque, Julien de Carpentras ou d'Avignon. C'est après bien des hésitations que Pomère entreprit son travail [4]. L'évêque lui avait posé une dizaine de questions concernant : *a*) la vie contemplative et ses rapports avec la vie active; *b*) la conduite à tenir à l'égard des pécheurs, des indigents à secourir, et à propos de l'abstinence ; *c*) enfin, les vertus et les vices [5]. Pomère répondit à toutes ces questions dans l'ordre proposé, qu'il maintint dans la division de l'écrit en trois livres. Le titre, *De vita contemplativa*, est surtout emprunté au Ier livre, mais il convient parfaitement à l'ensemble, car la vie contemplative telle que la conçoit l'auteur n'a rien d'exclusif, loin de là : elle suppose et appelle la vie active. L'ouvrage est remarquable non seulement par sa tenue littéraire, d'une simplicité qui n'exclut pas quelque recherche de l'élégance, mais aussi et surtout par la ferme modération avec laquelle sont traitées des questions délicates et qui révèle la prudence et la sagesse du vieillard expérimenté qui l'a

[1] C'est le P. Sirmond qui, le premier, l'a démontré en 1651. Les témoignages de Gennade et d'Isidore sont les principales preuves. Le style les confirme.

[2] Il déclare n'avoir pas fréquenté les docteurs : l. III, c. 34.

[3] L. VALENTIN, *op. cit.*, p. 653.

[4] Voir le Prologue.

[5] L'auteur les donne à la fin du Prologue.

écrit. C'est aux évêques et aux prêtres qu'il s'adresse. Son originalité est précisément d'enseigner au clergé le secret d'unir la vie contemplative à la vie active.

Le **Ier livre**, qui présente cette thèse, comprend deux parties. Dans la *Ire partie* (ch. 1-11), Pomère enseigne que la vraie vie contemplative, parfaite, ne pourra être obtenue qu'au ciel, par la vision béatifique (ch. 1-4); mais que, cependant, dès ici-bas, les âmes qui se sont parfaitement renoncées, obtiennent, par l'espérance, une participation anticipée aux joies spirituelles de l'autre vie, participation qui constitue une vie contemplative véritable, quoique d'ordre inférieur (ch. 5-10)[1]. — *La 2e partie* (ch. 12-25) débute par un magnifique parallèle entre la *vie active* et la *vie contemplative* présente ou future (ch. 12)[2] : la *vie active (activa* vel *actualis)* désigne ici pour lui l'ensemble des efforts que l'homme doit fournir pour soumettre entièrement ses passions, en un mot l'*ascèse;* mais, dans le reste de l'ouvrage, elle comprend aussi toute l'activité que le prêtre déploie dans son ministère pour exhorter les fidèles à la pratique de leurs devoirs chrétiens[3]. Au ch. 13, Pomère assure que les prêtres peuvent mener, dès ici-bas, la vie contemplative de quelque manière, car ils peuvent s'adonner au recueillement et à la méditation des Ecritures[4], qui sans accorder la vision de Dieu préparent l'âme à en recevoir un avant-goût : " Hic quidem velut gustum quemdam contemplativæ vitæ, quo ad eam ferventius provocentur, accipiunt ". Les chapitres suivants (14-24) énumèrent les diverses œuvres de zèle auxquelles doit se consacrer l'activité sacerdotale. Pomère exhorte les prêtres à les accomplir avec perfection, assurant que cette perfection même sera le signe, la preuve certaine qu'ils ont atteint la vie contemplative. Il conclut, en effet (ch. 25) : " Quis sic erit alienus a fide, ut dubitet tales sacerdotes contemplativæ virtutis esse participes, quorum exemplo simul ac verbo plures fiunt regnorum cœlestium cohæredes? Isti sunt ministri verbi, adjutores Dei, oraculum Spiritus Sancti ".

Le **livre II** expose, en réponse aux questions posées, une doctrine pastorale très sage sur la conduite à tenir envers les pécheurs et la patience qui est ici nécessaire (ch. 1-8); sur le bon emploi des biens de l'Eglise et la beauté du détachement (9-16); enfin, sur l'abstinence (17-24).

---

[1] Le chapitre 11 parle des qualités des corps glorifiés. — [2] Ce chapitre 12 paraît, dans la pensée de l'auteur, constituer une sorte de tout distinct. Il sert bien de transition, en tout cas, entre la première et la seconde partie.

[3] Cette distinction de la vie active et de la vie contemplative est donc fondée moins sur un genre de vie que sur des états d'âme, celui de l'âme qui cherche la perfection (vie active) et celui de l'âme qui la possède et en jouit (vie contemplative). Cette conception, moins extérieure que la conception moderne, paraît aussi plus profonde, plus formelle, plus précise. Elle favorise, de plus, l'union des deux vies, car la vie contemplative perfectionne la vie active sans la supprimer.

[4] Pomère connaît 4 opinions sur la nature de la vie contemplative : " Sive, secundum opinionem quorumdam, nihil aliud sit vita contemplativa quam rerum latentium futurarumque *notitia*, sive *vacatio* ab omnibus occupationibus mundi, sive divinarum *studium* litterarum, sive, quod his probatur esse perfectius, ipsa *visio Dei*, non video quid impedimenti sanctis sacerdotibus possit afferri, quominus ad hæc quatuor quæ commemoravi, perveniant ". Le premier et le quatrième point ne seront bien réalisés qu'au ciel, dit-il; mais le second et le troisième peuvent dès maintenant préparer à en recevoir un avant-goût.

Le IIIe livre, sur les *vices et les vertus*, est un excellent traité ascétique. Il comprend deux parties : l'une consacrée aux vices et à leurs remèdes (ch. 1-15); l'autre, aux vertus (16-34). Pomère ne parle pas des huit vices capitaux, comme les ascètes orientaux et Cassien; il n'en connaît que quatre, deux vraiment capitaux et sources de tous les péchés, *l'orgueil* (1-3) et la *cupidité* (4-7), et deux autres moins importants, l'*envie* (9) et la *vanité* (10). Leurs remèdes sont la crainte (11-12) et plus encore la *charité* (13-15), mère de toutes les vertus. — Dans la partie consacrée aux vertus (ch. 16-34), l'auteur étudie, après quelques généralités (16-18), la *tempérance* (19), la *force* (20), surtout la *justice* (21-26), trois vertus qui perfectionnent la vie active, observe-t-il judicieusement (27); et il ajoute, à propos de la vertu de justice, un chapitre remarquable que l'on croirait écrit de nos jours, sur la *vertu sociale* et le devoir qui incombe, à ceux qui le peuvent, de travailler au progrès de la société (28). La *prudence* (29-30) est associée par Pomère à la *sagesse :* la première cherche la vérité, la seconde la trouve; toutes deux sont la règle des autres vertus, car elles nous perfectionnent dans l'ordre de la raison (pratique) qui dirige tous nos actes; toutes deux sont surtout des *dons de Dieu*. A la fin de son livre, il montre encore que la crainte, la douleur, le désir et la joie ne sont pas des vices (31), que la vie future exclura plusieurs de ces affections (32), mais qu'elle conservera et portera à leur perfection les quatre vertus morales (33). Suit une brève conclusion générale (34).

L'enseignement de Julien Pomère s'inspire visiblement de de saint Augustin [1]. **La doctrine sur la vie contemplative** est moins poussée que celle de l'évêque d'Hippone [2], mais elle est bien caractérisée, comme chez lui, par une certaine *vue de Dieu*, faible anticipation de la vision future, perfection de la foi et de la charité, fruit du recueillement et couronnement de la vie active. Comme lui, il ramène les vices à l'orgueil ou à la cupidité [3], et leurs remèdes à la charité [4]. Avec lui encore, il adopte la division classique des quatre vertus morales, et il met en particulier relief la prudence et la sagesse [5]; par là, il lie fortement la vie active à la vie contemplative et rejoint à la fin de son œuvre le point d'où il était parti. Par tous ces traits, Pomère représente un véritable augustinisme, mais large, modéré et foncièrement pratique de tendance [6]. Celui de saint Prosper a un tout autre caractère.

[1] Voir O. BARDENHEWER, *Geschichte*, IV, p. 600.
[2] Voir tome I, p. 646-648, 668-670, 683.
[3] *Ibid.*, p. 683.
[4] *Ibid.*, p. 682, 684.
[5] *Ibid.*, p. 683.
[6] Pomère semble s'inspirer particulièrement des traités *De doctrina christiana* et *De moribus*. Voir tome I, p. 637 et 608.

V. — SAINT PROSPER D'AQUITAINE [1].

A) Vie et œuvres de saint Prosper.

Nous sommes peu renseignés sur **la jeunesse de saint Prosper**. On sait seulement qu'il était originaire d'Aquitaine [2]. Il reçut une éducation littéraire et philosophique soignée, ce qui lui permit d'écrire avec élégance, autant en vers qu'en prose, et de pénétrer, plus qu'aucun autre peut-être, dans la pensée de saint Augustin, qu'il ne semble, d'ailleurs, avoir connu autrement que par ses écrits. Il était en Provence [3], quand, de concert avec un ami, Hilaire [4], il dénonça, en 429, les doctrines semi-pélagiennes, qui étaient communément enseignées dans le sud de la Gaule [5]. Peu de temps après, il refit le même exposé de la question dans une longue lettre à *Rufin*, un de ses amis [6]. Enfin, il prenait lui-même ouvertement position contre les adversaires de la doctrine augustinienne de la grâce (qu'il appelait, jouant sur les mots, *ingrati*, ἀχάριστοι), dans un long poème de 1000 hexamètres, *De ingratis* [7], et dans ses deux *Epigrammata in obtrectatorem Augustini* [8] : ce détracteur paraît bien être Cassien lui-même. Il adressa aussi, à cette époque, semble-t-il, à deux prêtres de

[1] **Editions** : *P. L.*, 51 (éd. Le Brun des Marettes et Mangeant, 1711). — **Etudes** : L. VALENTIN, *S. Prosper d'Aquitaine* (thèse, 934 pages), Paris, 1900. — L. COUTURE, *S. Prosper d'Aq.*, dans *Bull. litt. eccl.*, 2 art., 1900, 1901. — M. JACQUIN, *La quest. de la prédest. aux Ve et VIe siècles*, dans *Rev. Hist. Eccl.*, 1906 (t. VII), p. 269-300. — J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, III, p. 283-293. Voir encore l'*Histoire litt. de la France*, t. II, p. 369-406. — FESSLER-IUNGMANN, *Instit. patr.*, II (2), p. 306-336.

[2] Homo Aquitanicæ regionis, dit Gennade, *De viris illust.*, 84. D'anciens manuscrits l'appellent *Tiro Prosper* ou *Prosper Tiro*. Voir L. VALENTIN, *op. cit.*, p. 122 sq.

[3] Il avait fréquenté, sinon embrassé, la vie monastique, peut-être à Marseille. Le délicieux *Poema conjugis ad uxorem* (*P. L.*, 51, 611-616), qui paraît bien authentique (voir L. VALENTIN, *op. cit.*, p. 754-766), suppose qu'il avait été marié, mais déjà, dès 415, époque probable de la composition de cet écrit, il y exhortait sa femme à se consacrer tout entière avec lui au service de Dieu.

[4] Un africain sans doute, ami de S. Augustin qui le connaissait personnellement.

[5] Voir ci-dessus, p. 158 et tome I, p. 620.

[6] *Epistola ad Rufinum de gratia et libero arbitrio. P. L.*, 51, 77-90.

[7] *P. L.*, 51, 91-148. Dans un court prologue, Prosper pose le principe que tout le bien que nous faisons vient de la grâce ; il montre ensuite que le pélagianisme a été condamné par les papes (Ire Partie, v. 1-225), et que le semi-pélagianisme se rattache à la même erreur (IIe P., v. 226-564) ; ses raisons sont bien faibles (IIIe P., v. 565-800), et s'il ne s'identifie pas avec le pélagianisme, il lui ressemble beaucoup (IVe P., v. 801-1002). Voir L. VALENTIN, *op. cit.*, p. 229-288.

[8] *P. L.*, 51, 149-152. Deux petites pièces de 12 à 15 vers, élégiaques.

Gênes, Camille et Théodore, les explications que ceux-ci lui avaient demandées sur 9 passages des deux derniers ouvrages de saint Augustin; c'est l'écrit *Pro Augustino responsiones ad excerpta Genuensium* [1].

Après la mort de saint Augustin (28 août 430), qui enhardit ses adversaires et les amena à redoubler leurs attaques, Prosper dut se multiplier pour le défendre. Un pamphlet anonyme en 15 chapitres circulait, travestissant sa pensée [2]. Prosper le réfuta vigoureusement dans ses *Pro Augustino responsiones ad capitula objectionum Gallorum calumniantium* [3]. Il fit plus. Pour mettre un terme à cette campagne odieuse, il se rendit à Rome et obtint du *pape saint Célestin*, en 431, la lettre qui affirmait hautement l'orthodoxie de l'évêque d'Hippone et recommandait à l'épiscopat gaulois de ne pas permettre qu'on le calomnie davantage [4]. Cependant le document pontifical ne contenait aucun enseignement positif sur toutes les questions agitées, et il ne réussit pas à calmer immédiatement les esprits. Dès son retour en Gaule, Prosper dut à nouveau prendre la plume pour réfuter un nouveau pamphlet plus virulent que le précédent et qui paraît bien être l'œuvre de *saint Vincent de Lérins* [5] : à en croire l'auteur, la doctrine augustinienne " nie que Dieu veuille le salut de tous les hommes et que Jésus-Christ soit mort pour tous; elle suppose que Dieu est l'auteur de tout le mal que font les non-prédestinés et de leur damnation, car il veut ce mal et cette damnation; ils sont nécessités au péché, et quand ils demandent à Dieu " que sa volonté soit faite ", ils prient en réalité contre leurs intérêts éternels " [6]. Saint Prosper rejeta la plupart de ces conclusions dans ses *Pro Augustino responsiones ad capitula objectionum vincentianarum* [7]. Avec courage l'apologiste de l'évêque d'Hippone osa, enfin, dénoncer ouvertement celui que chacun désignait tout bas comme le chef de l'opposition à l'augustinisme, Cassien, l'illustre auteur des " *Collationes* "; il le fit vers 433-434, dans le *Liber contra Collatorem* [8], qui traite de nouveau avec ampleur le problème des rapports de la grâce avec la liberté. Peu à peu, la querelle s'apaisa. Elle ne devait se rallumer avec vivacité qu'au début du siècle suivant.

Saint Prosper n'étudiait pas seulement saint Augustin pour le défendre. Même finies les controverses semi-pélagiennes, il s'adonna plus que jamais à la méditation de ses écrits, soit en Gaule, soit à Rome. De ces recherches studieuses, il nous est resté pour témoins divers **Extraits des œuvres de saint Augustin** dus à la plume du disciple. Ils se présentent sous trois formes. Ce sont :

a) des sentences empruntées à ses écrits et condensant sa doctrine (*sententiæ*) [9];

---

[1] *P. L.*, 51, 187-202. — [2] Voir ci-dessus, p. 160.

[3] *P. L.*, 51, 155-175. — [4] Voir ci-dessus, p. 159.

[5] A en juger d'après le *Commonitorium*, 26. Voir ci-dessus, p. 166.

[6] J. Tixeront, *Hist. Dogm.*, III, p. 284. — [7] *P. L.*, 51, 177-186.

[8] *De gratia et libero arbitrio liber contra Collatorem; P. L.*, 51, 213-276. Certains auteurs croient l'ouvrage écrit en 426-430. Il paraît plus sûr de retarder sa composition de quelques années.

[9] Sententiarum ex op. S. Aug. delibatarum liber (392 sentences), *P. L.*, 51, 427-496.

b) des sentences réunies sous forme de distiques (*Epigrammata ex sententiis S. Augustini*) [1];

c) une explication des ps. 100-150, tirée des *Enarrationes;* [2] la partie du même travail qui concernait les premiers psaumes est perdue, car elle a dû exister.

L'influence de saint Augustin se fait même sentir chez Prosper dans un tout autre ordre d'idées, celui de l'histoire. Il a laissé en effet une **Chronique** [3] intéressante, qui dans ses deux premiers livres (jusqu'en 378) n'est qu'un résumé et souvent même un extrait des travaux similaires d'Eusèbe et de saint Jérôme, mais qui est originale dans son troisième livre, depuis 379. Il a poussé son récit d'abord jusqu'en 433 et dans deux rédactions postérieures, jusqu'en 445 et, plus tard, 455 [4]. *Le caractère de l'ouvrage* est précisément de s'intéresser aux faits religieux beaucoup plus qu'aux évènements politiques et aux lettres profanes, et dans les faits religieux, ce sont les luttes doctrinales, qui l'occupent surtout, notamment les controverses pélagiennes; il met en vive lumière le rôle de saint Augustin, en même temps que celui de l'Eglise romaine. Cette histoire écrite, à " la manière de Bossuet ", par un théologien, disciple de l'évêque d'Hippone, ne peut être appréciée dans toute sa valeur que par des lecteurs amis de la théologie [5].

Saint Prosper fut très **lié avec saint Léon**. Ce n'est pas sans motif que l'on attribue à ce dernier la composition des chapitres *(capitula)* annexés au monitoire que le défenseur d'Augustin obtint du pape Célestin, en 431, en faveur de son maître [6]. Plus tard, il eut encore occasion de connaître saint Léon, quand celui-ci vint en Gaule pour y remplir une mission temporaire, et lorsque Léon, élu pape, rentra à Rome (440), Prosper l'y suivit peut-être. On a dit qu'il occupa un poste important à la chancellerie pontificale, d'où le titre de secrétaire de saint Léon que lui donnent d'anciens auteurs [7]. Il aida le pape au moins dans la controverse sur la date de Pâques [8], et il continua ses études préférées. C'est de cette

[1] *P. L.*, 51, 497-532 (106 morceaux de plusieurs distiques chacun). A toutes **les poésies** déjà signalées **de S. Prosper** : *Ad uxorem*, *De ingratis*, *Epigrammata* 2, *Epigrammata ex sententiis A.*, il faut ajouter encore une petite pièce satirique : *Epitaphium pelagianæ et nestorianæ hæreseon* (*P. L.*, 51, 153-154) qui a dû être écrite au lendemain du concile d'Ephèse (431).

[2] *P. L.*, 51, 277-426. Ainsi tous les **écrits en prose de S. Prosper** se réduisent à une *lettre*, aux trois traités *Pro Augustino*, au livre *Contra Collatorem*, à l'explication *des Psaumes* et à la *Chronique* dont il nous reste à parler.

[3] *P. L.*, 51, 535-606. Nouv. édit. Th. Mommsen, dans *Mon. germ. hist.*, t. IX, p. 341-499. Voir L. Valentin, *op. cit.*, p. 411-441.

[4] Mommsen croit même pouvoir distinguer cinq rédactions.

[5] L. Valentin, *op. cit.*, p. 416-421. — [6] Voir ci-dessus, p. 120 et 159.

[7] Gennade en tout cas lui attribue expressément (*De viris ill.*, 84) la rédaction des lettres de S. Léon contre Eutychès, mais d'après un *on dit (dicuntur)*, dont il est difficile d'apprécier la valeur.

[8] Il composa même un cycle pascal perdu. C'est le dernier de ses écrits. Les **ouvrages attribués** faussement à S. Prosper sont assez nombreux : les *Auctori-*

époque que datent les recueils de sentences augustiniennes signalées plus haut et la fin de sa *Chronique*. Il dut mourir vers 463. Il laissait une grande réputation de science et de vertu. Il était resté simple laïque, semble-t-il. Les raisons sur lesquelles on s'est appuyé au XVIe et au XVIIe siècles pour en faire un évêque de Riez en Provence, ou de Regium en Lombardie, ne paraissent pas sérieuses à l'ensemble des historiens et des critiques [1]. Son autorité doctrinale n'en est pas moins considérable.

B) **La théologie de saint Prosper.**

1° Saint Prosper fut un **théologien** et ce qualificatif fixe sa personnalité même comme écrivain. " Chez lui, la rhétorique, la dialectique, l'histoire, la poésie, l'éloquence servent la théologie.... Assurément il eut de la littérature, beaucoup de littérature ; il connut Virgile aussi bien que les plus fins lettrés de son siècle, et cependant il ne fut pas littérateur. Il ignore la coquetterie du métier littéraire; il ne pense pas à être neuf " [2]. Il n'est point dépourvu d'imagination; cependant il brille surtout par la netteté des idées, la force de la démonstration, l'art de ramener une doctrine fausse à quelques propositions qu'il abat pièce par pièce [3]. Il écrit en vers avec élégance et facilité et sur des sujets fort rebelles au rythme [4] : il est cependant trop théologien pour être vrai poète. On lui a plutôt trouvé le style oratoire [5], et l'on reconnaît à bien des traits le disciple des rhéteurs [6]. L'inspiration biblique [7] est aussi très sensible, chez lui, comme chez Bossuet, ce grand augustinisant des temps modernes.

Si l'originalité de saint Prosper fut d'être théologien, sa doctrine elle-même fut peu originale : de parti pris, il ne voulut être qu'un écho de saint Augustin, et de fait, il lui a été, dans l'ensemble, très fidèle. Sa

---

tates (voir p. 159), le *De vita contemplativa* (v. p. 177), le *De vocatione omnium gentium* (v. p. 173), Un *Liber de promissionibus et prædictionibus*, une *Chronique* dite *impériale* et un poème *De Providentia*. Voir sur tous ces écrits L. VALENTIN, *op. cit.*, p. 651-838.

[1] Voir L. VALENTIN, *op. cit.*, p. 140-148. — S. Gélase, Gennade, qui donnent avec soin à chaque auteur leur titre d'évêque, de prêtre, ne disent rien de tel touchant S. Prosper. De même, aucun ancien auteur ne mentionne l'épiscopat jusqu'au XIIe siècle. C'est sur la foi d'un ancien manuscrit que s'accrédita, au XVIe s., l'opinion qui lui attribue le siège de Riez ou de Reggio, malgré des difficultés historiques presque irréfutables.

[2] L. Valentin, *op. cit.*, 409-410.

[3] *Ibid.*, 409.

[4] *Ibid.*, 564-606. S. Prosper, poète de la grâce, a été imité par L. Racine (*Le poème de la grâce*). Voir *ibid.*, p. 633-646.

[5] *Ibid.*, 531-543. — [6] *Ibid.*, 543-554. — [7] *Ibid.*, 531.

théologie de la grâce [1] est exactement celle de l'évêque d'Hippone : *a*) contre les semi-pélagiens, il affirme avec énergie l'*impuissance radicale de la nature* à *commencer* l'œuvre du salut [2] et il considère comme (relativement) mauvaise toute l'activité de cette nature privée de la foi [3] ; — *b*) la grâce est pour lui une force qui non seulement *régit*, mais *agit* (meut) la volonté [4], qui opère " en nous et avec nous " pour provoquer notre opération [5] ; — *c*) la grâce n'est pas offerte *à tous également* (*indifferenter*), puisque, de fait, tous n'entendent pas la prédication de l'évangile, et parmi ceux-là mêmes à qui elle est adressée, les uns la comprennent tandis que les autres l'entendent d'une manière purement matérielle [6].

2° Saint Prosper a surtout exposé sa doctrine en présentant la **défense de la doctrine de saint Augustin** contre les interprétations fausses et tendancieuses qu'en donnaient les *Capitula gallorum* ou les *Objectiones vincentianæ* [7]. Les difficultés portaient sur deux points principaux : la volonté salvifique, la prédestination.

a) Saint Augustin, se fondant sur le fait révélé que tous ne sont pas sauvés, parlait assez couramment d'une volonté salvifique **restreinte** [8], affirmation vraie à un point du vue, fort délicate sans doute, dangereuse même à plusieurs égards, mais qui pouvait être nécessaire à certaine époque. Saint Prosper s'est habituellement maintenu à ce point de vue. Sans doute il écrit : " Sincerissime credendum atque profitendum est Deum velle ut omnes homines salvi fiant " [9]. Mais dans ce " passage même, remarque Tixeront [10], il suppose qu'il y a des exceptions, et que Dieu a, pour les faire, des raisons qui nous échappent " [11].

---

[1] J. Tixeront, *Hist. Dogm.*, III, p. 285-293.

[2] Voir tous les écrits de controverse signalés, surtout le *Contra Collatorem*.

[3] Intelligat justitiam infidelium non esse justitiam, quia sordet natura sine gratia. *Epist. ad Ruf.*, VII, 8. Voir tome I, p. 681.

[4] Plus est procul dubio agi quam regi. Qui enim regitur aliquid agit... qui autem agitur agere ipse aliquid vix intelligitur, *Sentent.* 312. Formule à expliquer par la suivante.

[5] Sent. 22. Aguntur homines ut agant, avait dit encore S. Augustin : cf. tome I, p. 667. — [6] *Resp. ad cap. gallorum*, V.

[7] M. Valentin prétend que ces écrits représentaient vraiment la pensée de saint Augustin dont ils reproduisent même les termes (*op. cit.*, p. 294, 303). " Cette opinion ne saurait être admise, dit le P. Jacquin, car si l'on trouve une similitude dans les termes, le sens n'est pas le même dans les deux cas " (*op. cit.*, p. 278-280).

[8] Voir tome I, p. 674. — [9] *Resp. ad cap. obj. vincent.*, 2.

[10] J. Tixeront, *Hist. Dogm.*, III, p. 288.

[11] Ailleurs S. Prosper dit : " Item qui dicit quod non omnes homines vult Deus salvos fieri sed certum numerum prædestinatorum, *durius loquitur quam loquendum est* de altitudine immutabilis gratiæ Dei, qui et omnes vult salvos fieri et in agnitionem veritatis venire ". (*Contra capit. gall.*, II, c. VIII). Valentin entend ce texte de la volonté universelle (*op. cit.*, p. 390). En sens contraire, voir Jacquin (*op. cit.*, 282-284) qui traduit *durius*... par : " il parle avec plus de rigueur qu'il ne convient de parler ".

Ces formules universelles, entendues dans un sens particulariste, sont répétées à propos des effets de **la Rédemption**. Le Christ est mort pour tous, si l'on considère l'Incarnation, puisqu'en lui se trouve la nature humaine, la même que chez tous les hommes, sauf le péché, nature par laquelle il a souffert et il a été crucifié; mais si l'on se rappelle que beaucoup ne profitent pas de sa mort, on peut dire que le Christ n'est pas mort pour eux, la Rédemption ne leur étant pas appliquée de fait [1]. Ce point de vue de fait doit être soigneusement maintenu, si l'on ne veut abuser de ces formules.

b) Sur **la prédestination** proprement dite, saint Prosper maintient aussi la pensée de saint Augustin. Il refuse d'identifier la prédestination avec la *prescience*, car l'attitude de Dieu n'est pas la même vis-à-vis des actes bons et des actes mauvais qu'il prévoit également; mais s'il prévoit ceux-ci, il ne les produit pas, tandis qu'il est l'auteur de tout bien dans l'homme, qui ne peut rien sans lui. Ainsi la prédestination comporte, avec la prescience, la volonté de produire dans et par l'homme ce bien [2] qui conduit à la glorification et la gloire elle-même qui en est la récompense [3]. Saint Prosper admet donc la gratuité pour la prédestination, mais non pour la réprobation, qui est une conséquence de la prévision du mal. D'ailleurs, il maintient le point de vue de fait [4] qui était celui de S. Augustin [5]; il distingue, comme lui, le bien, qui est attribué à Dieu, et le mal, qui ne peut être que de l'homme [6], et il admet que la prédestination, loin de détruire le libre arbitre, le perfectionne, au contraire. Sur un point cependant, la réprobation, Prosper atténue d'une manière très sensible la pensée de son maître [7].

c) Pour lui, comme pour l'évêque d'Hippone, la prédestination des élus est gratuite, mais il pense que la **réprobation** est une suite des péchés personnels prévus par Dieu. Saint Augustin, préoccupé de sauvegarder l'indépendance de Dieu et d'expliquer aussi l'abandon des enfants morts sans baptême, insiste sur la gratuité : non seulement le choix des élus est gratuit, mais l'abandon des non-élus est indépendant du mérite personnel : ceux-ci n'ont aucun droit à faire valoir au salut, d'autant que par naissance tous font partie de la *massa perditionis*, et d'ailleurs le mystère de la sagesse divine est impénétrable [8]. A ces raisons qui suffirent à Augustin, saint Prosper, embrassant en partie le point de vue de ses adversaires, substitue la distinction entre *la prédestination* qui est

[1] *Resp. ad cap. gall.*, I. P., c. IX. Cf. M. JACQUIN, *op. cit.*, p. 285.
[2] *Resp. ad cap. gall.*, I, 15; II, 15.
[3] S. Prosper n'isole jamais complètement ces deux effets de la prédestination, la grâce et la gloire : c'est la prédestination *adéquate* qu'il a en vue. Voir ci-dessus, p. 173 et tome I, p. 672, n. 4. — [4] Voir *Resp. ad cap. gall.*, I, 13.
[5] Il l'envisageait d'ailleurs sous un aspect très général, celui de *massa damnata* par exemple, de manière à y inclure les enfants.
[6] *Resp. ad cap. gall.*, I, 15. — [7] *Ibid.*, 6. — [8] Voir tome I, p. 675.

gratuite et la *réprobation*, qui est subordonnée à la prévision du mal [1]. Cette distinction est judicieuse, mais insuffisante (pour le cas des enfants, par exemple). Il eût été plus conforme à l'augustinisme de distinguer expressément entre la *non-élection* ou réprobation négative [2] et la *réprobation* proprement dite ou la préparation des peines pour les péchés personnels. Mais une telle distinction était difficile pour un théologien qui, faute d'une doctrine précise sur les limbes [3], devait admettre une certaine peine même pour les enfants et rapprocher la non-élection de la damnation. La théologie postérieure corrigera sur ce point celle de saint Augustin en la complétant.

Un **autre essai d'atténuation** de la doctrine augustinienne est représenté par le traité *De vocatione omnium gentium*, [4], écrit entre 430 et 460 et attribué parfois à saint Prosper. L'auteur veut à la fois justifier la conduite de Dieu, expliquer la réprobation de plusieurs et maintenir la gratuité du salut en véritable augustinien. Il admet la volonté salvifique universelle et insiste sur une grâce de salut *générale*, offerte à tous ; il distingue, en outre, une *grâce spéciale* [5], absolument gratuite, donnée à ceux qui se sauvent de fait. Mais évidemment quand il s'agit d'expliquer pourquoi cette grâce spéciale est donnée à celui-ci et non à tel autre, il doit en revenir au mystère de la divine sagesse [6].

VI. — SAINT FULGENCE DE RUSPE [7].

A) **Vie** (468-533) **et œuvres de S. Fulgence.**

C'est en Afrique même que nous retrouvons un grand disciple de saint Augustin avec saint Fulgence, mais dans une Afrique bouleversée par tout un siècle d'occupation vandale et d'oppression arienne. **Le**

[1] Il y aurait eu, d'après M. Jacquin, *op. cit.*, p. 286 et 298, évolution sur ce point dans la pensée de S. Prosper, qui admettait, avant 430, la *massa damnata*.

[2] Indépendante des démérites personnels et, en ce sens, gratuite comme la prédestination elle-même. — [3] Voir plus loin, p. 194.

[4] *P. L.*, **51**, 647-722 *Libri II de vocatione o. gentium*. Voir J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, III, p. 292-293.

[5] Quibus donis (dona generalia)... specialis gratiæ largitas superfusa est : l. II, 25.

[6] On peut rapprocher de ce traité l'*Hypomnesticon (Memoratorium) contra pelagianos et cœlestianos*, dit encore *Hypognosticon (Subnotationes)*, en 6 livres, attribué à tort à S. Augustin, *P. L.*, **45**, 1611-1664.

[7] **Edition** : *P. L.*, **65** (édit. Mangeant, 1684). **Etudes** : P. GODET, *Fulgence (S.)* dans *Dict. théol.*, 968-972. — FESSLER-IUNGMANN, *Instit. patrol.*, II, 2, p. 398-432. — M.-A. GUILLON, *S. Fulgence de Ruspe* (étude biographique), dans *Rev. August.*, 1906 (t. VIII). p. 129-144. — F. WOERTER, *Zur Dogmengeschichte der Semi-pelagianismus*, Munster, 1899, p. 107-155. — J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, III, p. 299-304.— Voir aussi CEILLIER, *Hist. ant. eccl.*, XVI, 1-140 (2e éd., XI, 1-76). — E. PORTALIÉ, *Augustinisme*, dans *Dict. théol.*, col. 2521,

royaume vandale s'y était établi l'année même de la mort de l'évêque d'Hippone (430). Il disparut l'année même où saint Fulgence mourut (533) après avoir été témoin et victime des dernières persécutions. Par politique, sinon par conviction personnelle, *Genséric* (428-477) et son successeur *Hunnéric* (477-484) combattirent le catholicisme, tantôt avec violence, tantôt d'une manière sournoise et non moins dangereuse. Après le règne tolérant de *Gontamond* (484-496), *Trasamond* (496-523) reprit la vieille politique arienne d'hostilité envers l'Eglise, par la douceur d'abord, puis par des mesures de rigueur : les moines catholiques souffrirent de tracasseries diverses, et plus encore la hiérarchie, que le roi s'efforçait d'éteindre en interdisant tout nouveau sacre d'évêque et enfin, en 510, en exilant en Sardaigne les soixante qui restaient. Saint Fulgence était le plus en vue de tous, par l'éclat de sa science et de sa vertu, sinon par l'importance de son siège ou l'ancienneté de ses fonctions[1].

1° **Vie jusqu'à l'épiscopat.** — Saint Fulgence[2], né vers 468, appartenait à une riche et noble **famille carthaginoise**, jadis ruinée par les Vandales, mais qui avait pu recouvrer une partie de sa fortune et s'était fixée à Thélepte, en Byzacène[3]. Son père mort, sa mère lui assura une éducation chrétienne et littéraire des plus soignées. Il remplit, jeune encore, la charge de procurateur (percepteur des impôts) dans Thélepte, mais ces fonctions administratives ne l'occupaient qu'à moitié. Il fréquentait beaucoup les moines, et admirait leur vie. La lecture qu'il fit un jour d'un sermon de saint Augustin sur le Psaume 36[4] le décida enfin à se démettre de ses fonctions, à embrasser la vie religieuse à Thélepte, malgré les instances de sa mère[5]. Nommé bientôt *abbé* (coadjuteur), il dut plusieurs fois émigrer avec ses moines, pour fuir soit les incursions maures, soit les tracasseries ariennes. Vers 500, il entreprit le voyage d'Egypte pour voir les solitudes que la lecture de Cassien lui avait fait aimer, mais arrivé en Sicile, il renonça à ce projet, quand il apprit les ravages faits par le monophysisme en Egypte. Revenu en Afrique, il fonda un nouveau monastère, et fut bientôt, malgré lui, élevé au sacerdoce, puis fait *évêque de Ruspe*, petite localité située à l'est de la Byzacène, sur la côte. Fulgence avait environ quarante

[1] Le récit de la terrible persécution vandale se trouve dans l'*Histoire* de Victor de Vita. Voir plus loin, p. 224. Cf. AUG. AUDOLLENT, *Afrique*, dans *Dict. Hist.*, col. 810-833,

[2] La vie de S. Fulgence est assez bien connue grâce à une biographie ancienne (*P. L.*, **65**, 117-150), attribuée à Fulgence Ferrand (voir plus loin, p. 223). Excellent résumé de cette *Vita* par M.-A. GUILLON, *op. cit.*

[3] La Byzacène occupait la partie méridionale de la Tunisie actuelle, jusqu'à Gabès. Thélepte était à l'ouest, près de la prov. actuelle de Constantine.

[4] Dans les *Enarrationes*, S. Augustin a consacré au ps. 36 trois longs sermons, *P. L.*, **36**, 354-395. — [5] *Vita*, n. 11-12.

ans (508). Sa valeur personnelle n'allait pas tarder à faire de lui le plus illustre des évêques catholiques d'Afrique sous la domination vandale.

L'**épiscopat catholique** avait cependant fourni alors à la défense de la foi, surtout contre les ariens, des avocats instruits et courageux. Le plus célèbre de ceux qui ont laissé des écrits est **Vigile de Thapse**[1], évêque de la Byzacène, l'un des membres catholiques les plus en vue de la pseudo-conférence des épiscopats catholiques et ariens qu'Hunnéric convoqua en 484 pour avoir occasion d'expulser les évêques réfractaires à la foi officielle. De ses nombreux ouvrages de controverse il ne subsiste qu'un dialogue contre les ariens[2] et un traité contre Eutychès[3]. **Eugène**, le courageux évêque de Carthage (480-505) en ces temps difficiles[4], adressa au roi, après la conférence de 484, un symbole de la foi catholique; il a laissé une *Lettre* à ses concitoyens pour le maintien de la foi catholique[5]. Gennade cite encore d'autres adversaires de l'arianisme en Afrique, *Asclepius*[6], *Voconius*[7], surtout *Victor de Cartenna*, dont il reste peut-être une lettre et un traité sur la pénitence[8]. Signalons aussi l'évêque historien si méritant, *Victor de Vita*, en Byzacène[9]. La gloire de tous ces noms a été éclipsée par celle de saint Fulgence, qui fut à la fois adversaire de l'arianisme, docteur de la grâce et zélé pasteur.

2° **Les controverses ariennes.** — Chassé de son diocèse dès la deuxième ou la troisième année de son épiscopat, Fulgence ne tarda pas à prendre un grand ascendant sur *les évêques exilés en Sardaigne*[10]. Sa réputation piqua la curiosité de Trasamond, qui voulut l'entendre et discuter avec lui.

Le roi arien le fit venir **à Carthage** et lui soumit une dizaine de questions auxquelles l'évêque donna une *réponse* écrite qui est conservée[11]. Le roi ayant présenté de nouvelles objections, Fulgence répondit cette fois par un long traité adressé au monarque (*Ad Trasimundum, libri tres*)[12] : c'est moins de la Trinité que de l'Incarnation qu'il s'occupe dans le premier livre, car tel est, pense-t-il, le vrai point de départ de l'erreur arienne; le second répond aux objections tirées de l'immensité de Dieu, et le troisième à celles que fournit la Passion du Sauveur.

---

[1] Edit. CHIFFLET, Dijon, 1664; dans *P. L.*, **62**, 95-544. — Etude : G. FICKER, *Studien zu Vigilius von Thapsus*, Leipzig, 1897.

[2] *P. L.*, **62**, 155-179.

[3] *P. L.*, **62**, 95-155. Les autres écrits édités sont apocryphes.

[4] Il mourut exilé en Gaule, à Albi (505).

[5] *P. L.*, **58**, 769-771.

[6] GENNADE, *De viris ill.*, 73.

[7] *Ibid.*, 78.

[8] *Ibid.*, 77. La lettre à Basile *De consolatione in adversis* est dans *P. G.*, **31**, 1687-1704 *(inter op. S. Basilii)* et le *De pœnitentia* dans *P. L.*, **17**, 971-1004 *(inter op. S. Ambrosii)*.

[9] Voir plus loin, p. 224.

[10] La Sardaigne, ainsi que la Corse, la Sicile, les Baléares, avait été occupée par les Vandales dès le temps de Gensérie.

[11] *Responsiones contra arianos ; P. L.*, **65**, 205-224.

[12] *P. L.*, **65**, 223-304.

L'évêque arien *Pinta* essaya de réfuter Fulgence, qui répliqua dans un nouveau traité, aujourd'hui perdu [1]. Il n'écrivit pas moins de dix livres contre un autre évêque arien, *Fabien :* il reste des fragments assez considérables de ce grand ouvrage [2], mais l'ensemble est perdu. Par contre, nous avons en entier la réfutation d'un sermon de l'évêque arien *Fastidiosus* [3], que lui avait demandée un de ses correspondants, l'évêque Victor [4].

Les écrits qui peuvent nous renseigner le mieux non seulement sur la doctrine trinitaire et christologique de saint Fulgence, mais sur l'ensemble de sa doctrine, sont peut-être les **deux opuscules théologiques** intitulés *De Trinitate* et *De fide* [5] *:* le premier est un très rapide exposé des dogmes essentiels de l'Eglise; le second est un excellent abrégé de toute la théologie chrétienne, que l'on peut rapprocher de l'*Enchiridion* de saint Augustin : dans la première partie de l'ouvrage (n. 1-44) l'exposé doctrinal est assez ample; dans la seconde (45-85), la doctrine est condensée en une série de propositions ou règles (il y en a 40) qui débutent invariablement par cette formule : *Firmissime tene et nullatenus dubites.*

Plusieurs de ces écrits paraissent postérieurs au séjour de Carthage et furent achevés, sinon tout entiers composés **en exil.** Le séjour de Fulgence dans la capitale avait fini par porter ombrage au clergé arien, et vers 520, Trasamond l'avait invité à repartir pour la Sardaigne. C'est là qu'il fut appelé à traiter une autre question doctrinale des plus importantes, celle de la grâce.

3° **Ecrits sur la grâce. Autres œuvres.** — Ce sont les **écrits de Fauste de Riez** qui donnèrent lieu à cette controverse sur la grâce. L'ouvrage de l'évêque semi-pélagien sur la grâce et la prédestination [6], qui pendant quarante ans n'avait guère soulevé d'opposition, était enfin parvenu à Constantinople, un peu avant 520, entre les mains des *moines scythes* [7]. Ceux-ci furent étonnés de la doctrine qui y était enseignée et firent demander à Rome par un évêque africain, Possessor, exilé à Constantinople, quelle était l'autorité de Fauste. Hormisdas répondit à Possessor [8] que les écrits de cet auteur

[1] L'*Adversus Pintam*, édité dans *P. L.*, **65**, 707-720, est inauthentique.

[2] *P. L.*, **65**, 750-834 (39 fragments). — [3] *P. L.*, **65**, 507-528. — [4] *Epist.* 9.

[5] Le titre complet de ces **opuscules** est : *Ad Felicem notarium, De Trinitate*, *P. L.*, **65**, 497-508; *De Fide ad Petrum* seu *De regula veræ fidei*, *P. L.*, **65**, 671-706. Signalons encore l'opuscule *De Incarnatione Filii Dei et vilium animalium auctore ad Scarilam*, *P. L.*, **65**, 573-603, qui explique à Scarila que le Verbe seul s'est incarné (n. 1-23) et que Dieu a pu créer même les insectes nuisibles (24-56). De l'opuscule *De Spiritu Sancto* il ne reste que deux petits fragments, *P. L.*, **65**, 833-834.

[6] Voir ci-dessus, p. 168.

[7] Voir ci-dessus, p. 71. Voir J. Tixeront, *Hist. Dogm.*, III, p. 297-300.

[8] Epist. 70 (du 13 août 520).

n'ont aucune autorité (*neque illum recipi* ...), mais que la doctrine de la grâce doit être cherchée dans les ouvrages de saint Augustin ou de Prosper et aussi dans les décisions de l'Eglise (probablement les 10 chapitres annexés à la lettre de Célestin de 431) [1] et dans les œuvres de saint Paul. Jean Maxence, le porte-parole des moines scythes, dont le pape avait blâmé le zèle indiscret, devait trouver cette réponse insuffisante, et avec une liberté excessive reprocher au pape de ne pas interdire formellement un ouvrage dont il désapprouvait la doctrine [2]. Les moines ne se contentèrent pas de cette riposte directe. A cette époque même (520 environ), quatre d'entr'eux étaient à Rome, plaidant auprès du Saint-Siège en faveur de la formule qui leur paraissait apte à résoudre la controverse christologique. Ils se mirent en relation avec les évêques africains, amis de Possessor, exilés en Sardaigne, à qui ils adressèrent un mémoire, exposant leur propre doctrine non seulement sur la question christologique, mais aussi sur la grâce, et condamnant en particulier Fauste de Riez. Saint Fulgence fut chargé par quinze évêques de répondre.

L'évêque de Ruspe **approuva ces défenseurs d'Augustin.** Il le fit dans une *lettre*, qui est devenue le petit traité intitulé *Liber de Incarnatione et gratia Domini Nostri Jesu Christi* [3]. Plus tard, de retour en Afrique, après 523, il eut encore la mission d'écrire, au nom d'un synode de douze évêques, une *nouvelle lettre* sur la question [4]. Entre temps, il avait composé plusieurs ouvrages. Le plus important, la réfutation de Fauste en sept livres, est perdu, mais il nous reste le traité *Ad Monimum* [5], dont le premier livre concerne la prédestination, et, sur le même sujet, un ouvrage entier, en 3 livres, *De veritate prædestinationis et gratiæ* [6], écrit en Afrique, dédié à Jean et Venerius [7]. Grâce à ces livres nous pouvons connaître avec précision sa doctrine sur ce point délicat. Nous en reparlerons plus loin.

---

[1] Voir ci-dessus, p. 159.

[2] *P. G.*, **86**, 1, 93-112 (Ad epistolam Hormisdæ responsio).

[3] *Epist.* 17; *P. L.*, **65**, 451-493.

[4] *Epist.* 15; *P. L.*, **65**, 435-442. Elle est adressée à l'archimandrite et prêtre Jean (Maxence) et au diacre Venerius.

[5] *P. L.*, **65**, 151-206 : l. I. (153-178) sur la prédestination; l. II, (179-196) sur le sacrifice, la mission du Saint-Esprit, et la virginité d'après S. Paul; l. III (195-206) sur *Verbum erat apud Deum*. Monime, aux questions de qui Fulgence répond, était un augustinien à tendance prédestinatienne.

[6] *P. L.*, **65**, 603-672. — [7] Les destinataires de la lettre synodale, *Epist.* 15.

Saint Fulgence avait en effet pu rentrer dans son diocèse dès la mort de Trasamond (523) [1] et il put, pendant une dizaine d'années encore, s'adonner à ses **fonctions pastorales**. Son *De remissione peccatorum ad Euthymium* [2], écrit pendant l'exil en Sardaigne et qui est une œuvre pastorale en même temps que doctrinale (il y développe surtout les conditions providentielles du salut : foi, bonnes œuvres, durée de la vie présente), montre que son zèle pour la sanctification des fidèles égalait son amour de l'orthodoxie. Nous n'avons plus ses deux opuscules *Sur le jeûne et sur la prière*, à moins que l'un des deux ne soit la seconde lettre à Proba *(De oratione et compunctione)* [3]. Les *lettres* de saint Fulgence (il en reste 13 [4], dont plusieurs assez longues formant de vrais petits traités) témoignent aussi de ces préoccupations pratiques de l'évêque de Ruspe : sept s'occupent de questions morales; les six autres concernent le dogme. Nous n'avons plus guère de lui qu'une dizaine de *sermons* [5] authentiques, concernant les fêtes de Notre-Seigneur ou des saints ou diverses questions de morale : les quatre-vingts autres qui lui ont été attribués sont de saint Augustin, de saint Pierre Chrysologue ou d'orateurs inconnus [6]. Signalons enfin l'ardeur de saint Fulgence à propager la perfection chrétienne par le *monachisme*, à la manière de saint Augustin : il a toujours vécu en moine, non seulement avant, mais après son épiscopat et jusque dans l'exil [7].

La **dernière année de sa vie**, il se retira avec quelques frères dans une île, en un monastère plus isolé que les autres, pour s'y adonner à la prière [8]. Les réclamations de ses fidèles l'obligèrent à revenir au centre de son diocèse, où il mourut en 533, l'année même où le royaume vandale tombait sous les coups de Bélisaire. Hildéric (523-530) avait laissé la paix à l'Église et son successeur n'eut pas le temps ou les loisirs de réaliser ses projets de persécution.

B) Saint Fulgence docteur. Sa doctrine.

Bossuet appelle saint Fulgence un " grand docteur " et reconnaît en lui " le plus grand théologien et le plus saint évêque de son temps " [9]. Sans doute l'évêque de Ruspe n'est à comparer ni pour la langue ni pour la pensée aux premiers docteurs de la période précédente. Son style est clair, mais sa langue n'est pas toujours pure et la facilité de son élocution l'entraîne à des longueurs. D'autre part, en dépit de la vigueur et de la pénétration de son esprit, ce n'est pas un

---

[1] Trasamond avait fait jurer à son fils, Hildéric, de ne pas rappeler les exilés *après* sa mort : Hildéric devança l'heure fixée et annula les décrets de Trasamond du vivant de celui-ci.

[2] *P. L.*, **65**, 527-574 (en 2 livres). — [3] *Epist.* IV.

[4] La collection en compte 18 (*P. L.*, **65**, 305-498), mais 5 sont des lettres reçues. — [5] *P. L.*, **65**, 719-750.

[6] *P. L.*, **65**, 855-954. — [7] *Vita*, XXVII, 51-53. — [8] *Ibid.*, XXIX, 62.

[9] *Défense de la Tradition et des saints Pères*, l. I, c. 14.

penseur vraiment original, ou du moins n'a-t-il pas voulu l'être : son ambition a été de retrouver dans saint Augustin, son maître préféré, le dépôt révélé transmis par l'Ecriture et la Tradition. Aussi l'a-t-on appelé un *Augustinus abbreviatus*. Du reste, c'est un disciple éminent de l'évêque d'Hippone, un de ceux dont Bossuet a dit : " Les disciples de saint Augustin étaient les maîtres du monde " [1].

Le **centre de la théologie** de saint Fulgence n'est pas, comme on est trop porté à le croire, la doctrine de la grâce et de la prédestination, mais bien plutôt *la doctrine trinitaire et christologique :* abstraction faite des controverses, le traité *De fide ad Petrum* le montre assez clairement. C'est à ces deux mystères que sont consacrés les développements les plus étendus dans l'une et l'autre partie, tandis que les autres points sont ramenés à quelques principes [2]. Par là, saint Fulgence est bien fidèle à la pensée augustinienne, qui s'attache aux perfections de Dieu ou de chaque personne divine en particulier et notamment du Verbe incarné [3]. La doctrine sur la grâce et la prédestination n'est que la suite et l'application de ces données capitales. Cependant, comme cette doctrine est d'une extrême délicatesse et peut donner lieu à des interprétations tendancieuses, nous devons la présenter avec quelque détail et préciser surtout le point de vue qui est le sien dans la question de la prédestination.

Saint Fulgence a fait sienne toute la doctrine de saint Augustin sur **la grâce** et jusqu'à ces opinions personnelles que la théologie postérieure n'a pas maintenues. Il considère l'humanité comme une *massa damnata* [4] à cause du péché originel, qu'il appelle *originale peccatum, parentalis macula* [5], et c'est là une doctrine commune ; mais il croit aussi, avec son maître [6], que le péché originel est transmis par la concupiscence dans l'acte de la génération [7], et que ce péché est

[1] *Ibid.*, l. v, c. 21.

[2] Il est notoirement injuste et ridicule de se représenter les augustiniens absorbés par l'unique problème de la prédestination et préoccupés de le résoudre, d'autant plus que la question se présentait à eux moins sous l'aspect d'un problème que sous la forme de vérité, non point peut-être directement révélée, mais plus ou moins contenue dans la doctrine de la gratuité de la grâce, doctrine qui est l'un des traits caractéristiques de l'augustinisme.

[3] Voir tome I, p. 655-660. Cf. 646-648, 675-676.

[4] *De verit. præd.*, l. I, c. III, 7.

[5] *De fide*, reg. 23, n. 67; *De verit. præd.*, l. I, c. III, 7. — [6] Voir tome I, p. 662.

[7] *De fide*, reg. 23, n. 67. *De verit. præd.*, I, n. 3, 7. *Epist.* 17, n. 26, 28. Peut-être même cette doctrine est-elle plus nettement exprimée ici que dans S. Augustin.

puni de la peine du sens dans les enfants non baptisés [1]. — L'homme déchu conserve le libre arbitre [2], mais sa volonté est affaiblie, et *la grâce* doit le porter à vouloir le bien surnaturel [3] : livré à lui-même, il ne peut même pas désirer ce bien [4]; de même que l'ange tombé n'a pu se repentir, l'homme déchu ne peut rien avoir de bon (surnaturellement) que par la grâce [5]; celle-ci opère dans l'homme ou coopère avec lui, selon qu'elle prévient, ou qu'elle accompagne le vouloir [6]. — Dès lors, cette grâce est absolument *gratuite* [7], et voilà sans doute le point capital de la théologie de saint Fulgence, touchant la grâce : l'homme ne peut mériter les premiers secours surnaturels; Dieu les donne à qui il veut, par pure bonté et miséricorde.

Saint Fulgence va plus loin et il n'hésite pas à suivre saint Augustin mettant l'accent sur la préparation éternelle de ces grâces en vue de la glorification future; il adopte, en un mot, toute sa doctrine de **la prédestination**. Remarquons bien toutefois que la prédestination dont il parle c'est la prédestination *totale (adæquate sumpta) :* elle comporte la gloire sans doute, mais une gloire qui, loin d'être considérée indépendamment de la foi et de la grâce, est plutôt toujours présentée comme la suite et le complément de celles-ci : " Et vocationis nostræ initia, et justificationis augmenta, et glorificationis præmia in prædestinatione semper Deus habuit " [8]. Cette déclaration expresse correspond à l'ensemble du premier livre à Monime et au *De veritate prædestinationis*, et l'on s'explique pourquoi, à l'exemple de saint Augustin [9], l'évêque de Ruspe, dans le *De fide*, rattache la prédestination au jugement [10]. Cette prédestination totale est, d'une part, *gratuite*, puisque la grâce, sans laquelle l'homme est impuissant au point de vue surnaturel, est un don de la pure miséricorde de Dieu [11]; elle est, d'autre part, *certaine*, en vertu de la toute-puissance de l'immuable volonté de Dieu [12]; elle est enfin *restreinte* à une partie de l'humanité, celle qui a été appelée à manifester éternellement la miséricordieuse bonté de Dieu [13]. Ce dernier caractère est fondé sur ce fait dogmatique incontestable qu'il y aura pendant l'éternité, à côté de la cité des élus, une cité infernale de réprouvés; mais il pose un double problème, touchant la volonté de Dieu et le sort des élus, sur lequel il faut noter la pensée de saint Fulgence.

L'évêque de Ruspe ayant, comme saint Augustin, l'esprit dominé par les données de fait que nous venons de signaler, n'hésite pas à affirmer

---

[1] *De fide*, reg. 24, n. 68. — [2] *De verit. præd.*, l. II, n. 3, 4, 5, 8, etc.
[3] *Ibid.*, l. II, n. 6. — [4] *Ibid.*, l. I, n. 33-38; l. II, 12-18.
[5] *Ad Monim.*, l. I, VIII, IX. L'influence de l'orgueil dans la créature déchue vicie toute son activité au point de vue mérite.
[6] *Ibid.*, X, XI. — [7] *Ibid.*, XIV, et passim. — [8] *Ad Monim.*, I, c. XI.
[9] Voir tome I, p. 673. — [10] *De fide*, reg. 27-32.
[11] *De veritate præd.*, tout le premier livre. — [12] *Ad Monim.*, l. I, c. XII.
[13] Ce sont les *vasa misericordiæ*, opposés constamment aux *vasa iræ : Ad Monim.*, l. I, c. XXVI; *De ver. præd.*, l. II, c. XX; *De fide*, reg. 32. *Epist.* XV, 14, etc.

que **Dieu ne veut pas le salut de tous les hommes** [1], bien que la nécessité de cette assertion, particulièrement utile au temps de saint Augustin, où les origénistes niaient l'éternité de l'enfer au nom de la bonté divine, fût peut-être moins urgente au temps de saint Fulgence. Elle pouvait être mal interprétée et partait d'une vue un peu unilatérale, négligeant trop, à cause du fait, ce que la théologie postérieure a appelé la volonté antécédente concernant le salut des hommes, volonté qui est universelle : elle s'étend à tous les hommes [2].

Saint Fulgence n'admettait de prédestination proprement dite, au sens plein et complet du mot, que pour les élus. Quant aux **réprouvés**, il pouvait être tout au plus question d'une prédestination *à la peine*. Monime ayant voulu, par une interprétation trop littérale de saint Augustin et pour assurer le parallélisme entre les élus et les réprouvés, lui faire accepter une prédestination de ceux-ci au péché et ensuite à la peine qui en est le châtiment [3], Fulgence protesta [4], et, tout en recourant au mystère pour ce qui concerne l'appel des uns au salut et l'abandon des autres à leur situation [5], il expliqua la justice de cet abandon, soit par le péché originel, soit par l'orgueil qui en est la suite et qui dans les adultes vicie toute l'activité, même la meilleure en apparence [6]. Cette explication ne répond sans doute pas à toutes les difficultés ; elle a du moins l'avantage d'être fondée sur une donnée de fait, connue par la foi, l'existence du péché originel.

Il est vrai que saint Fulgence, comme saint Augustin, allait trop loin quand il enseignait que le seul péché originel, **dans les enfants**, était puni d'une peine sensible [7] et par là il donnait une apparence de dureté cruelle à une théologie qui était surtout destinée à mettre en lumière la bonté miséricordieuse de Dieu [8]. Cette attitude de l'évêque d'Hippone et de ses disciples s'explique peut-être par le manque de netteté de la doctrine touchant le péché originel, surtout par la réaction contre Pélage, qui envoyait au ciel les enfants morts sans baptême [9], et enfin par l'absence de données traditionnelles bien expresses concernant les limbes [10]. La théologie

---

[1] *De verit. præd.*, III, 14-15, 17-22 ; Ep. XV, 15 ; XVII, 61-66. Il interprète l'*Omnes homines vult salvos fieri* de S. Paul (I *Tim.* II, 4) comme S. Augustin. (Voir tome I, p. 674). — [2] Voir ci-dessus, p. 172.

[3] *Ad Monim.*, l. I, c. III. — [4] *Ibid.*, l. I, c. IV-VII, XVII-XXX.

[5] Situation que Dieu n'a pas créée, car s'il *prévient* les uns de sa miséricorde, il *trouve* les autres dignes du châtiment : " Aut istum prorsus indignum misericordia *præveniat*, aut illum ira dignum *inveniat*. " *Ibid.*, I, c. VII.

[6] *Ibid.*, I, c. XVII sq.

[7] *Mitissima*, disait S. Augustin. Voir tome I, p. 662.

[8] Il s'agit avant tout de maintenir la gratuité de la grâce et dès lors la bonté de Dieu qui l'accorde.

[9] Voir tome I, p. 381-382.

[10] Certains Pères favorisaient l'idée au moins d'un traitement à part pour ceux qui sont soumis au seul péché originel : ainsi Athénagore, S. Grégoire de Naz., S. Grégoire de Nysse, l'Ambrosiaster. Voir A. GAUDEL, *Limbes*, dans *Dict. théol.*, 761 sq.

sur ce dernier point n'a guère été précisée que par saint Thomas [1], quoiqu'on en trouve les premiers linéaments dans les docteurs antérieurs, même divers augustiniens. Faute de cette doctrine, saint Augustin n'avait pas hésité à émettre une opinion dure pour maintenir les données certaines de la foi.

CHAPITRE XVI.

Saint Césaire d'Arles (470-543).

Bibliographie spéciale.

1. **Editions** : *P. L.*, 39 et 67 (inter *Apoc. S. Augustini*). — *Mon. germ. hist.*, 1896, III, 433-501. — D. Morin, dans *Rev. bén.*, 1896, 1899, 1906. Cf. P. Lejay, *Notes bibliogr. sur S. Césaire*, dans *Rev. Hist. Litt. rel.*, 1905 (t. X) p. 183-188.

2. **Etudes** : A. Malnory, *S. Césaire* (thèse), Paris, 1894. — M. Chaillan, *S. Césaire* (Coll. *Les Saints*), Paris, 1921. — C. F. Arnold, *Cæsarius v. Arelate*, Leipzig, 1894. — P. Lejay, *Le rôle théologique de S. Césaire*, dans *Rev. Hist. Litt. rel.*, 1905 (t. X), 4 articles. — J. Tixeront, *Hist. Dogm.*, III, p. 304-312. — H. Grisar, *Hist. de Rome et des papes*, II, p. 65-70. — P. Lejay, *Césaire d'Arles*, dans *Dict. théol.*, col. 2168-2185.

I. — VIE ET ŒUVRES DE S. CÉSAIRE. SON ACTION PASTORALE.

A) L'évêque primat.

Césaire naquit à Châlon-sur-Saône, en 470 ou 471, d'une famille riche, de souche gallo-romaine, semble-t-il. A l'âge de 18 ans, il renonça à la vie facile qu'il y menait pour se faire agréger dans le clergé de Châlon, mais deux ans plus tard, vers 490, il se retira à *Lérins*. Pour des raisons de santé probablement, il quitta l'île sainte et vint **à Arles**, vers 495, où il put profiter des leçons de Pomère. Il n'y acquit pas la grande culture classique, qui lui a toujours manqué; il y apprit du moins à écrire facilement, à composer et à faire

[1] *In II Sent.*, D. XXXIII, q. II, a. 2; D. XLV, q. I, a. 2; surtout *De Malo*, q. 5, a. 2-3. Cf. Gaudel, *ibid.*, col. 768 sq.

tomber les phrases suivant les règles du cursus, dit Lejay [1]; il y apprit surtout, croit-on, à connaître et à aimer la doctrine de saint Augustin [2], dont il a accepté l'esprit et les enseignements essentiels sur la grâce, qu'il a même fait reconnaître en Gaule, où depuis un siècle on les décriait. Agrégé au clergé d'Arles, il fut, vers 498-499, élevé à la prêtrise et chargé du gouvernement d'un monastère [3], celui de Pomère peut-être, dans une île du Rhône [4]. Trois ans plus tard, il devenait évêque d'Arles (503 environ). Saint Césaire gouverna l'Eglise d'Arles pendant 40 ans († 543). Mais il exerça une *influence considérable* en dehors même de son diocèse : " Quand il mourut, le 27 août 543, dit Lejay, il laissait derrière lui une œuvre durable, qui peut le faire considérer comme un des fondateurs de l'Eglise de France " [5].

Saint Césaire dut une partie de son action à la **primatie arlésienne**, qui " consistait surtout dans une surveillance générale des affaires ecclésiastiques en Gaule et en Espagne, la convocation des Conciles, et le privilège de délivrer les lettres fermées aux clercs ou évêques se rendant de ces pays auprès du pape " [6]. Il la dut surtout à sa valeur personnelle, qui lui permit de remplir les devoirs de sa charge à l'avantage des Eglises, malgré les difficultés de *la situation politique*. Arles dépendait au début du VIe siècle des princes *wisigoths* ariens, maîtres du sud de la Gaule, qui tinrent Césaire pour suspect : il dut aller à Bordeaux se justifier, et il en revint pleinement satisfait (505). Le régime *ostrogoth*, qui remplaça l'autre de 508 à 536, était aussi arien : Théodoric († 526) manda l'évêque d'Arles à Ravenne (513), mais le renvoya comblé d'honneurs et reconnut tous les privilèges spirituels de son siège [7]. Sans difficulté, dès lors, grâce à cet appui, Césaire put réunir et présider de nombreux conciles. Quand, en 536, le royaume *franc* de Childebert annexa la Provence, la primatie d'Arles fut à nouveau compromise, mais l'œuvre législative de son grand évêque s'étendit à de nouvelles régions, par les conciles, surtout ceux d'Orléans (538 et 541) [8].

Nombreux sont **les conciles** dans lesquels saint Césaire eut une action directe importante : *Agde* (506), Arles (524), Carpentras (527), *Orange* (529), Vaison (529), Marseille (533) [9]. De tous le plus célèbre est celui

---

[1] *Dict. théol.*, col. 2169.

[2] Il avait déjà dû l'étudier à Lérins, mais avec les mitigations que Fauste de Riez, grand docteur du monastère, apportait à sa théologie de la grâce.

[3] C'est alors qu'il dut écrire sa première règle, *pour les moines*. Voir p. 203. Cf. M. CHAILLAN, *op. cit.*, p. 31 sq.

[4] *In insula suburbana civitatis*. Lieu inconnu aujourd'hui, peut-être la Camargue, à proximité du Rhône et de la ville. M. CHAILLAN, *op. cit.*, p. 30.

[5] *Dict. théol.*, col. 2170. — [6] *Dict. théol.*, col. 2169.

[7] Privilèges que contestait l'évêque de Vienne, S. Avit.

[8] Ce sont le IIIe (538) et IVe (541) conciles d'Orléans. Celui d'Auvergne, 533, avait déjà adopté en partie sa discipline.

[9] Il n'assista pas personnellement au IIe concile d'Orléans, 533, ni à celui d'Auvergne, 533, ni aux deux autres d'Orléans.

d'*Orange* (529), dont les définitions doctrinales seront adoptées par Rome et deviendront règle de foi universelle [1] ; mais n'oublions pas celui d'*Agde* (506), dont les canons disciplinaires ont passé en partie dans le *Corpus Juris*, et dont on doit rapprocher une autre œuvre disciplinaire d'une grande portée : ce sont les 104 canons *dits* du IVe concile de Carthage (concile que l'on place en 398 et qui, selon toute vraisemblance, n'a jamais existé, dit Hefele) [2]. Cette collection est plus justement appelée dans les anciens manuscrits *Statuta Ecclesiæ antiqua;* elle est sans doute due à l'initiative de Césaire et peut être considérée comme " son coup d'essai, l'œuvre par laquelle il aurait préludé, dans un temps quelque peu troublé, à l'œuvre plus pacifique du grand concile d'Agde de 506 " [3]. On peut rapprocher de ces initiatives les *Règles* que Césaire composa en vue du gouvernement des moines et des moniales de son diocèse [4].

B) **Le prédicateur apôtre.**

Cependant la forme la plus caractéristique de son activité pastorale est **la prédication**. Il ne cessa d'exhorter son peuple, avec une ardeur inlassable, à la pratique de ses devoirs religieux. Les sermons de saint Césaire ne nous sont pas tous parvenus, loin de là. On en connaît 150 environ, dispersés en diverses collections [5], notamment parmi les apocryphes de saint Augustin. Cette attribution à l'évêque d'Hippone s'explique en partie par le fait que Césaire s'est toujours appliqué à reproduire le tour de causerie familière de ses sermons et qu'il l'a souvent copié sans le dire. Son style, sans être incorrect, est des plus simples ; l'orateur ne recule pas devant les expressions rustiques, afin, explique-t-il, que tout le " troupeau du Seigneur puisse recevoir la nourriture céleste dans un langage simple et uni, et puisque les ignorants ne peuvent s'élever à la hauteur des savants, que les savants daignent descendre à l'ignorance de leurs frères ". Les sermons sur les mystères, les homélies sur l'Ecriture sont d'un ton plus relevé, mais l'ensemble de sa prédication garde un caractère pratique très accusé [6]. Certaines pages sur des matières déli-

[1] Voir plus loin, p. 199-203.

[2] HEFELE-LECLERCQ, *Hist. conc.*, II, p. 102 sq. Texte de ces canons et étude, *ibid.*, p. 108-120. Voir aussi L. DUCHESNE, *Origines du culte chrét.*, 1902, p. 363-376.

[3] H. MOUREAU, *Carthage*, dans *Dict. théol.*, col. 1807. Dom Morin cependant ne croit pas fondée l'attribution des *Statuta* à Césaire. *Rev. bén.*, 1913 (t. XXX), p. 334-342. — [4] Voir plus loin, p. 203 sq.

[5] Dans *P. L.*, **67**, 1041-1090 (24 homélies) et parmi les apocryphes de S. Augustin, *P. L.*, **39** (environ 70 sermons : liste dans *P. L.*, **67**, 1041, rectifiée dans *Dict. théol.*, 2176). Voir aussi les sermons édités par Dom Morin *(op. cit.)* et Engelbrecht (*Corpus* de Vienne, 1891, parmi les œuvres de Fauste).

[6] Voir M. CHAILLAN, *op. cit.*, p. 175-208.

cates sont d'une crudité et d'une rudesse qui nous choquent aujourd'hui. Césaire tenait à être compris de tous, et de cette franchise les mœurs publiques tirèrent grand profit, d'autant plus que dans l'ensemble sa morale est de tendance austère [1].

Un point de sa **doctrine morale** particulièrement intéressant à noter est la distinction des péchés [2]. Il distingue avec soin les *peccata capitalia*, qui conduisent à la mort éternelle [3], et les *peccata minuta*, qui ne pourraient perdre l'âme que si on les accumulait [4]. Les péchés mortels ou *capitaux* sont les suivants : " Sacrilegium ; — homicidium, adulterium, falsum testimonium, furtum, rapina ; — superbia, invidia, avaritia ; et, si longo tempore teneatur, iracundia ; et ebrietas, si assidua sit " [5]. Ces péchés ne peuvent être remis que par la pénitence *(lacrimæ, rugitus, gemitus)* [6] secrète ou publique [7], précédée de la confession aux prêtres, qui accordent le pardon [8]. — Aux péchés mortels ou capitaux s'opposent les péchés menus ou *légers*, qui sont le fait de tous les chrétiens, même des justes : ni saint Jean l'Evangéliste, ni le saint homme Job, ni aucun saint n'y ont échappé [9]. Certains de ces péchés sont petits par eux-mêmes ; d'autres ne sont que des atténuations des péchés graves [10] : Césaire admettait en effet des degrés dans ces péchés, au moins dans la haine, la colère, l'envie. Ces *peccata minuta* sont effacés par les *bonnes œuvres*, en tête desquelles il place les œuvres de miséricorde (aumône), le jeûne, la patience dans les peines de la vie [11]. — On ne trouve pas chez lui de *classification fixe des vertus*. Il décrit bien la charité, la justice, la miséricorde, la chasteté comme un quadrige spirituel qui nous enlève à la patrie céleste [12] ; mais ailleurs il a d'autres énumérations. Elles sont subordonnées au but du prédicateur et varient avec les auteurs qu'il décalque. Le plus souvent il oppose, dans des listes plus ou moins complètes, les vices et les vertus [13].

Si préoccupé qu'il soit de morale, saint Césaire n'en néglige pas le **dogme** dans sa prédication, mais c'est encore peut-être le souci du but pratique à atteindre qui l'a porté à condenser la doctrine chrétienne en des formules simples et claires qui la fixent et la résument, et qui ont toute l'apparence d'un symbole. On en trouve plusieurs dans ses œuvres, notamment en tête des *Statuta Ecclesiæ antiqua*, et dans le sermon 244. C'est sur ces données et une minutieuse comparaison des textes que Dom Morin a cru pouvoir même attribuer à saint Césaire la composition

[1] Voir P. LEJAY, *Dict. théol.*, col. 2181. — [2] *Ibid.*, col. 2180-2183.

[3] *Serm.* 104 (Pseudo-Aug.), n. 8.

[4] *Ibid.*, 1. Ailleurs cependant, il dit que c'est l'habitude des péchés légers plus que leur accumulation qui conduit au péché grave. Cf. P. LEJAY, *op. cit.*, 2180.

[5] *Serm.* 104 (Pseudo-Aug.), n. 2 ; *serm.* 294, 6 ; 295, 4. A compléter par 88, 3. Au VIe s., sinon dans S. Césaire, au moins dans S. Fulgence, les trois péchés *lethalia* des anciens sont devenus les *types* des péchés contre Dieu *(sacrilegia)*, le prochain *(facinora)* et soi-même *(flagitia)*. Cf. J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, III, p. 413 (note).

[6] *Serm.*, 104, 7. — [7] *Serm.* 249, 6 ; 261, 1.

[8] *Serm.* 250, 2. — [9] *Serm.* 52, 1 ; 15, 4 ; 104, 3.

[10] Listes dans *Serm.* 104, 3 ; 257, 2.

[11] *Serm.* 142, 2 ; 15, 4. — [12] *Serm.* 288, 1.

[13] *Serm.* 17, 3 ; 34, 3 ; 244, 3. Dans une homélie, il énumère les huit vices de la tradition ascétique. P. LEJAY, *op. cit.*, 2183.

du symbole *dit* de saint Athanase [1]. Il est particulièrement intéressant d'observer que sur le péché originel et sur *la grâce* l'évêque d'Arles adopte sans réserve les idées de saint Augustin.

Même "le problème du salut et de la damnation, note Lejay [2], est résolu de la même manière que dans saint Augustin. Si la méchanceté des pécheurs les conduit à l'endurcissement, c'est que Dieu leur a soustrait sa grâce [3]. Si l'on demande pourquoi Dieu donne aux uns la grâce, la refuse aux autres, Césaire répond comme Augustin : "Judicia Dei plerumque sunt occulta, numquam tamen injusta" [4]. Et il oppose, comme saint Augustin, les textes connus : O altitudo! O homo, tu quis es ut respondeas Deo! — Césaire est donc un augustinien de la stricte observance. Cependant les nécessités de la prédication et les susceptibilités d'un auditoire populaire lui font admettre [5], parallèlement à la doctrine augustinienne, une explication plus voisine du mode ordinaire de raisonner : le Pharaon est endurci par la soustraction de la grâce, mais aussi à cause de sa méchanceté".

Les écrits laissés par saint Césaire, en dehors des *Règles* et des *Sermons* cités, se réduisent à quelques pièces :

a) *trois lettres* [6], qui témoignent de sa sollicitude pour les religieuses de son diocèse, et son *testament* [7] en faveur des moniales du couvent de Saint-Jean ;

b) *deux opuscules :* l'un, *sur la Trinité* [8], l'autre, récemment édité [9], *sur la grâce*. Celui-ci montre, plus encore que les sermons, la fidélité de son augustinisme. Nous allons retrouver le même caractère dans son action doctrinale au *IIe concile d'Orange* qui est aussi son œuvre.

II. — ACTION DOCTRINALE AU IIe CONCILE D'ORANGE (529) [10].

Ce pasteur, moins soucieux de spéculations théologiques que de morale, occupe une place importante dans l'histoire du dogme; son action fut décisive dans la grande **controverse semi-pélagienne**. " La lutte entre augustiniens et semi-pélagiens aurait pu indéfiniment se prolonger en Gaule, si un homme n'avait été assez heureux pour faire accepter des deux partis une solution qui, tout en donnant au fond raison aux augustiniens, évitait cependant de consacrer leurs asser-

[1] Voir tome I, p. 339. Cf. P. LEJAY, *op. cit.*, 2174-2177. Dom Morin, après l'avoir en 1901 attribué à S. Césaire (*Rev. bén.*), en a lui-même fait l'honneur à S. Martin de Braga en 1910 (*Journal of Theol. Studies*).

[2] P. LEJAY, *op. cit.*, 2178. — [3] *Serm.* 22, 4.

[4] *Serm.* 275. 1. — [5] *Serm.* 22. — [6] *P. L.*, 67, 1125-1138.

[7] *P. L.*, 67, 1139-1142. Cf. D. MORIN, *Rev. bén.*, 1899, p. 97-112.

[8] MAI, *Nova lat. bibl.*, I, 410; à compléter par D. Morin et par Reifferscheid.

[9] Par DOM MORIN, *Rev. bén.*, 1896, p. 433-444.

[10] E. PORTALIÉ, *Augustinisme*, dans *Dict. théol.*, col. 2526 sq. J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, III, p, 304-312.

tions les plus dures, et faisait à la liberté humaine dans l'œuvre du salut une part raisonnable. Cet homme fut l'évêque d'Arles, saint Césaire " [1].

En 527 ou 528, un concile de la province de Vienne se tint à Valence. Des adversaires de saint Augustin se proposaient d'y faire triompher leurs idées. Saint Césaire put les en empêcher en y envoyant à temps l'évêque Cyprien de Toulon, avec un mémoire théologique où la doctrine augustinienne était appuyée sur l'Ecriture, les Pères, les Papes. Pour prévenir de nouveaux assauts, **Césaire en référa à Rome** et demanda au pape d'approuver 19 assertions doctrinales extraites des écrits de l'évêque d'Hippone. Ce sont les *Capitula Sancti Augustini in Urbe Romæ transmissa* [2]. Félix IV, avant de le renvoyer, apporta diverses corrections à ce document, dont il ne conserva que huit *capitula* [3]; les autres étaient remplacés par 16 propositions extraites des *Sententiæ* de saint Prosper [4], que Césaire se crut d'ailleurs autorisé à retoucher à son tour et à compléter par l'insertion d'une autre proposition, tirée d'une autre source.

Il présenta donc à un **concile d'Orange** [5] qui devait réunir 14 évêques, *en juillet 529*, un *document en 25 articles* comprenant : d'abord 8 canons extraits par Césaire de S. Augustin, (1-8), plus (n° 10) une autre proposition ajoutée par l'évêque d'Arles; ensuite les 16 propositions (9 et 11-25) tirées par S. Prosper des œuvres de S. Augustin et envoyées par Rome même; enfin, *une conclusion*, en forme de proposition de foi, œuvre de S. Césaire. Le concile approuva sans difficulté, le 3 juillet 529, ce document qui fut de nouveau soumis au Saint-Siège. Le nouveau pape, Boniface II (530-532), confirma sans peine une œuvre à laquelle Rome avait déjà eu la plus grande part (25 janv. 531) : il approuvait, dans sa lettre [6], les décisions du synode et déclarait sa profession de foi " consentanea catholicis Patrum regulis "; il souhaitait que le zèle et la science de Césaire ramènent à la vérité ceux qui ont été le jouet de l'erreur. Ce vœu fut réalisé. La doctrine définie fut généralement bien accueillie, et peu à peu l'accord se fit sur ces questions qui avaient troublé l'Eglise de Gaule pendant un siècle.

Nous distinguerons, dans **les définitions d'Orange** [7], les canons proprement dits (n. 1-8), les sentences (9-25) et la profession de foi qui couronne l'œuvre.

---

[1] J. Tixeront, *ibid.*, p. 304-305. — [2] Mansi, *Concil.*, viii, 722-728.
[3] Les n. 3-10. — [4] Tirées de S. Augustin par S. Prosper. Voir ci-dessus, p. 181.
[5] C'est le IIe concile d'Orange. Le 1er, beaucoup moins important, s'était tenu en 441, sous la présidence de S. Hilaire d'Arles.
[6] Epist. I. *P. L.*, 65, 31. Voir ci-dessus, p. 147.
[7] Texte dans Denzinger-B., *Enchirid.*, n. 174-200.

Les canons. Les deux premiers canons concernent les *effets du péché d'Adam :* 1) affaiblissement de la volonté humaine; 2) transmission à tous les hommes non seulement de la mort du corps, mais du péché (originel) " quod est mors animæ ". — Les six autres canons, empruntés aussi directement à saint Augustin par Césaire (can 3-8), exposent le *rôle de la grâce avant la justification :* c'est d'elle seule que procèdent la prière (c. 3), le bon désir (4), l' " initium fidei " et l' " ipse credulitatis affectus " (5), tout effort vers la foi : croire, vouloir, désirer, s'efforcer, travailler, veiller, s'appliquer, demander, chercher, frapper (6); tout acte salutaire (7), toute recherche du salut : il est faux que certains puissent y venir " per liberum arbitrium " (8).

Les propositions 9-25, qui sont plutôt des *sentences* que des canons, complètent sans ordre apparent la doctrine ci-dessus sur divers points. Elles affirment notamment *l'impuissance pour le bien du libre arbitre laissé à lui-même* et dès lors la nécessité universelle de la grâce et sa gratuité. Le célèbre canon 22 dit expressément : *Homo non habet de suo nisi mendacium et peccatum*[1]*;* il faut entendre par péché l'absence de rectitude surnaturelle[2]; les œuvres même bonnes que l'homme accomplit naturellement n'ont qu'une bonté mensongère, équivalente au fond à un péché, puisqu'elle est incapable d'ordonner l'homme à sa vraie fin, qui est surnaturelle[3]. — Dieu seul, dès lors, est *notre vraie force :* " Fortitudinem gentium mundana cupiditas, fortitudinem autem christianorum Dei caritas facit " (17) — Dieu opère, sans nous ou avec nous[4], *tout le bien* que nous faisons : " Multa facit Deus in homine bona quæ non facit homo; nulla vero facit homo bona quæ non Deus præstat ut faciat homo " (20). Bonnes pensées et bonnes actions sont des *présents de Dieu :* " Divini est muneris cum et recte cogitamus et pedes nostros a falsitate et injustitia continemus : quoties enim bona agimus, Deus in nobis atque nobiscum ut operemur operatur " (9).

Parmi les points contenus dans la **profession de foi** qui suivait les 25 articles et en précisait la portée nous signalerons surtout deux assertions qui montrent bien le caractère modéré de l'augustinisme codifié à Orange. D'abord cette affirmation que les baptisés ont la *faculté entière de se sauver, s'ils le veulent :* " Credimus quod... omnes baptizati, Christo auxiliante et cooperante, quæ ad salutem animæ pertinent possint et debeant, si fideliter laborare voluerint, adimplere. " Ce point est d'une importance capitale, dit Portalié[5] : " Cela renferme à la fois la liberté, la grâce

---

[1] Extrait de S. Aug., *Tract. V in Joan.*, n. 1.

[2] C'est cette bonté que S. Augustin a presque toujours en vue. Cf. Faure, *Enchirid.*, p. 1-11. — Même pendant la controverse avec Julien, parlant des païens qui " naturaliter quæ legis sunt utcumque fecerunt ", il ajoute : " Hoc tamen peccantes quod homines sine fide non ad eum finem ista opera retulerunt ad quem referre debuerunt. " *Contra Jul.*, IV, 25. Voir *tome* I, p. 664, 681. — Baius, qui reproduisait à peu près le texte de S. Augustin, fut condamné (*prop.* 25), parce qu'il l'entendait en ce sens que l'homme ne peut faire des actes bons même d'une simple bonté naturelle.

[3] D'autant plus que, sans la rénovation intérieure, l'homme reste sous l'influence de la cupidité ou amour de soi, qui vicie en partie ses meilleures actions. Voir *tome I*, p. 683-685.

[4] Sans nous, par la grâce *opérante;* avec nous, dans la grâce *coopérante*. Voir tome I, p. 666.

[5] E. Portalié, *Augustinisme*, dans *Dict. théol.* col. 2527.

suffisante donnée à tous, même pour la persévérance finale. Il est vrai qu'il n'est pas question des infidèles, mais le principe est posé, et déjà, dès l'an 529, tout le jansénisme est condamné par le concile qui a le plus exalté la doctrine augustinienne ". Après cette mise au point, les Pères réprouvent la *prédestination au mal :* " Aliquos vero ad malum divina potestate prædestinatos esse non solum non credimus, sed etiam, si sunt qui tantum malum credere velint, cum omni detestatione illis anathema dicimus ".

C'est **l'augustinisme** qui triomphait à Orange : le péché originel et l'affaiblissement de l'homme déchu, la nécessité de la grâce pour tout bien surnaturel et sa gratuité y étaient affirmés avec force, et ces points représentent l'*essentiel* de la doctrine augustinienne en cette matière. Le semi-pélagianisme était par là définitivement écarté de l'enseignement catholique. Cependant d'assez nombreux *éléments* du système augustinien étaient *laissés dans l'ombre* [1]. Ainsi, à propos du péché originel, il n'était question ni de la malice de la concupiscence, ni de son rôle dans la transmission du péche originel, ni de la *massa damnata*, ni de la damnation des enfants non baptisés. De même, on se taisait sur l'infaillible efficacité de la grâce ou sur la double délectation, et l'on ne parlait pas davantage du nombre des élus ou de la volonté salvifique de Dieu ; quant à la prédestination, on la repoussait bien comme prédestination au mal, mais on n'en affirmait rien de positif. — Les points omis étaient *secondaires*, en définitive, et la plupart se retrouvent par voie de conséquence dans les premiers qui sont le fond de tout.

D'ailleurs, on aurait tort de croire que tous ces points négligés à Orange ont été éliminés de **la théologie catholique.** Seuls probablement sont rejetés à peu près par tous de nos jours le rôle de la concupiscence comme telle dans la transmission du péché originel et la damnation des enfants à cause de ce péché. Certains points ont même été adoptés par un concile postérieur : à Trente on a copié saint Augustin quand on a déclaré que la concupiscence peut être appelée " péché ", eu égard seulement à sa cause (historique), ou à ses effets [2]. La *massa damnata* représente la doctrine catholique de l'universalité du péché originel. L'*efficacité de la grâce* est encore conçue comme chez saint Augustin par plusieurs écoles de théologie, qui rejettent la théorie de la double *délectation*, mais seulement au sens janséniste. Sur la *volonté salvifique*, il y a eu surtout changement de point de vue : les théologiens récents insistent moins sur la volonté de Dieu manifestée par ses derniers effets, comme saint Augustin aimait à la considérer, que sur la volonté envi-

[1] Voir J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, III, p. 310-312.

[2] " Peccatum vocatur, non utique quia peccatum est, sed quia ex peccato facta est ", dit S. Augustin, *Cont. 2 Ep. pelag.*, l. I, c. XIII, 27. Il est donc exagéré de dire qu'il enseigne la malice intrinsèque de la concupiscence.

sagée dans la généralité de ses effets. La pensée sur *le nombre des sauvés* est une opinion d'autant plus libre que personne ne sait rien de positif sur un tel sujet. Quant à la doctrine sur *la prédestination*, sans avoir été l'objet d'une définition expresse, elle est universellement admise par les théologiens catholiques, et dans le sens même où la défendait saint Augustin, c'est-à-dire la gratuité absolue de la prédestination à la grâce, et de la prédestination totale (grâce et gloire).

Ces remarques suffisent à montrer combien est subjective et peu fondée l'étrange assertion de Loofs : " L'histoire du catholicisme romain est l'histoire de l'élimination progressive de l'augustinisme " [1]. Ce qui a été éliminé peu à peu c'est non seulement le pélagianisme, mais le semi-pélagianisme. Par contre, il est une autre doctrine qui pervertissait totalement la doctrine augustinienne de la grâce et de la prédestination, c'est celle du salut par la foi sans les œuvres ; celle-là fut rejetée, et sans retard, par Augustin lui-même. Elle n'a été reprise qu'au XVIe siècle par de soi-disant disciples de saint Augustin.

III. — SAINT CÉSAIRE ET LE MONACHISME.

Saint Césaire a été un **grand législateur monastique** pour la Gaule à l'époque même où saint Benoît, en Italie, composait sa propre Règle, qui devait, plus tard, s'étendre à tout l'Occident. Nous avons de l'évêque d'Arles deux règles destinées d'abord à deux monastères de son diocèse [2]. Ecrite la première, avant même l'épiscopat, la règle destinée aux hommes [3] est reproduite tout entière et développée dans la seconde, composée pour les religieuses [4]. Celle-ci, qui paraît avoir été l'œuvre préférée du saint, a été à son tour résumée par lui, retouchée pendant les longues années de son épiscopat et si bien que c'est à ses filles spirituelles qu'il livra sa dernière pensée. L'œuvre du grand évêque d'Arles lui survécut et, pendant près de deux siècles, les monastères de femmes en Gaule s'en inspirèrent.

La **règle de saint Césaire** n'est guère qu'une adaptation à la règle de saint Augustin (la fameuse lettre *211* aux religieuses d'Hippone) [5] de quelques usages particuliers à la Gaule, ou empruntés à Lérins, dont saint Césaire avait été moine. Comme Augustin, parfois dans les termes

[1] LOOFS, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 3e éd., p. 196.

[2] Le monastère d'hommes dont il fut abbé vers 500, et le monastère de Saint-Jean qu'il fonda, étant évêque, pour y grouper les vierges de la ville. Voir M. CHAILLAN, *op. cit.*, p. 209 sq.

[3] *Regula ad monachos*, *P. L.*, 67, 1099-1104.

[4] *Regula ad virgines*, *P. L.*, 67, 1107-1116. — [5] Voir tome I, p. 606-607.

mêmes employés par lui, Césaire demande le *renoncement à toute propriété* (par le don aux pauvres ou au monastère), la communauté des biens, la modestie des regards, l'indifférence dans les emplois, la correction fraternelle, l'obéissance sans murmure, la concorde entre les sœurs, l'attention à ne pas pécher par la langue, le respect et la soumission à la supérieure. Il interdit les *cellules séparées* pour les religieuses, qui doivent être toujours et partout en communauté ; cette prescription, dit M. Pourrat, se trouve dans la plupart des règles monastiques de cette époque, ainsi que le vœu de stabilité. Césaire est aussi très strict concernant la *clôture* des couvents : la famille même ne peut voir la religieuse que dans le *salutatorium*. Les jeûnes étaient aussi rigoureux que pour les moines. *L'office de nuit* était exigé d'elles dans les mêmes conditions. " Une des caractéristiques de l'office de nuit ou vigile, au sud de la Gaule, était les *missæ* ou lectures suivies de prières que l'on faisait après le chant des nocturnes. Les dimanches ces *missæ* étaient au nombre de six ; les autres jours il y en avait deux ou trois. Le nombre de psaumes récités aux petites heures de la journée était aussi plus considérable que dans la règle bénédictine, douze au lieu de trois " [1]. Du reste, nous avons peu de renseignements sur la composition de l'office, *opus Dei*, célébré à Arles [2].

On peut rapprocher de la règle de saint Césaire, celle qu'à la fin du même siècle donna à Luxeuil **saint Colomban** [3] et que nombre de monastères d'hommes suivirent en Gaule au VIIe siècle avant de se rattacher à celle de saint Benoît. Comme celle de l'évêque d'Arles, cette règle comportait des offices liturgiques fort longs. Mais sa principale caractéristique n'était point là, pas plus que dans l'excellent traité des vertus monastiques par où elle débute. Assez imprécise quant aux détails de la vie quotidienne, plus ou moins laissés à la discrétion de l'abbé, ce qui n'était pas sans inconvénient, la Règle de saint Colomban était, au contraire, fort complète dans le chapitre des pénalités, et les sanctions corporelles, usitées alors dans tous les monastères [4], étaient plus rigoureuses que partout ailleurs. L'ensemble de la vie religieuse y était d'une austérité bien digne du grand moine de Bangor, mais ses faibles disciples ne purent la soutenir longtemps. Cette absence de mesure préparait les voies à la règle bénédictine [5].

---

[1] P. Pourrat, *La spirit. chrét.*, 1, p. 405. Voir *ibid.*, 401-405.

[2] L'*œuvre monastique* de S. Césaire fut continuée, à Arles même, par son successeur, **Aurélien** († 553 environ), qui retoucha les deux règles en vue du gouvernement de deux nouveaux monastères fondés par le roi des Francs, Childebert, à Arles même, en 544. — Un peu plus tard, vers 558, **S. Ferréol**, d'Uzès († 591), donna aussi une *Règle pour les moines*, qui a dû s'inspirer des initiatives de l'évêque d'Arles. Signalons parmi les usages du monastère d'Uzès, l'obligation qui incombait à l'abbé de servir à la cuisine trois fois l'an (Noël, Pâques, fête du patron) et de laver souvent les pieds des frères et des étrangers, à l'imitation de Jésus-Christ.

[3] *P. L.*, **80**, 209-224 *(Regula cœnobialis S. Columbani)*. — **S. Colomban** (540-615), moine irlandais de Bangor, vint en Bourgogne, en 589 ou 590, et y fonda successivement les monastères d'*Annegray*, de *Fontaine* et surtout de *Luxeuil* pour lequel il écrivit sa règle. Chassé plus tard par Brunehaut, il fonda encore un monastère en Italie, à Bobbio, où il mourut (615).

[4] Certaines infractions étaient punies de coups de verges.

[5] Voir plus loin, p. 228.

CHAPITRE XVII.

Les poètes chrétiens.

BIBLIOGRAPHIE SPÉCIALE : voir en note à chaque auteur.

I. — SAINT AVIT [1] († 519).

Saint Avit, de famille sénatoriale [2], parent peut-être de l'empereur de même nom (455-456), fut, comme **évêque de Vienne** (Dauphiné) de 490 à 519, un des personnages les plus en vue de la Gaule, au début du VIe siècle. *Homme d'Etat*, il eut auprès des rois burgondes une influence très heureuse. Il est faux qu'il ait appelé Clovis contre eux, bien qu'il l'ait félicité de sa conversion en disant : " Vestra fides nostra victoria est " [3]. Par ses soins, le roi Gondebaud se montra tolérant pour le catholicisme et son fils, saint Sigismond (516-523), se convertit. *Comme évêque*, il eut une action qui dépassa les limites de son diocèse, notamment par l'œuvre disciplinaire du concile d'Epaône (517), dont il fut l'âme [4]. Il combattit, outre l'arianisme des Burgondes [5], le semi-pélagianisme si cher aux Gaulois, et même le nestorianisme et le monophysisme, dans deux lettres qui sont de petits traités [6]. Il avait fait un recueil de ses *homélies*, mais elles sont perdues, sauf deux et divers fragments [7]. La plus grande partie de son œuvre en prose est constituée pour nous, par un recueil de *90 lettres* environ [8], écrites de 505 à 518, et fort précieuses pour l'histoire religieuse de son temps.

---

[1] **Editions :** *P. L.*, 59 (éd. Sirmond, 1643). — *Mon. Germ. hist.* (éd. Peiper), t. VI, 1883. — U. CHEVALIER, *Œuvres complètes de S. Avit*, Lyon, 1890. — **Etudes :** A. CHARAUX, *S. Avit, év. de Vienne*, Paris, 1876. — H. GOELZER, *Le latin de S. Avit*, Paris, 1909. — F. VERNET, *Avit (saint)*, dans *Dict. théol.*, col. 2639-2644.

[2] Originaire d'Auvergne. Son père, Hésychius, fut lui-même évêque de Vienne († 490).

[3] Il s'agit là d'une victoire toute spirituelle. Voir U. CHEVALIER, *Epist.* 38 ; *op. cit.*, p. 190-193. — [4] HEFELE-LECLERCQ, *Hist. conc.*, II (2), p. 1031 sq.

[5] Le prétendu colloque de Lyon (*P. L.*, 59, 387-392) est une invention de l'oratorien Vignier. Cf. J. HAVET, *Bibl. École des Chartes*, 1885 (t. 46), p. 233-250. — [6] Ep. II, III ; *P. L.*, 59, 202-219.

[7] Homélies : *P. L.*, 59, 289-294 ; 391-398 ; fragments, 293-322, Cf. Chevalier.

[8] *P. L.*, 59, 198-290 et 381-386.

Saint Avit est resté célèbre par son **attachement au siège de Rome** : il fut un " grave et éloquent défenseur de l'Eglise romaine ", dit Bossuet [1]. " L'idée de la primauté de Rome est, pour ainsi parler, *son étoile*, et c'est en union avec le S. Siège qu'il veut sauvegarder et protéger les intérêts de la civilisation chrétienne comme de l'autorité religieuse " [2]. Il écrivait dans sa lettre 31 [3] : " Si vous mettez le pape en doute, c'est l'épiscopat tout entier qui chancelle et non pas un évêque : *Si papa Urbis vocatur in dubium, episcopatus jam videbitur, non episcopus, vacillare* ". Il conçut cette inquiétude quand il apprit que le pape S. Symmaque devait être jugé par un synode romain [4]. De là, l'horreur que lui inspirait le schisme acacien et son désir d'en voir la fin [5].

Théologien, homme de doctrine, saint Avit le fut jusque dans ses vers, car il fut aussi **poète**, " le plus distingué de tous les poètes chrétiens du VIe au VIIIe siècle ". Son *chef-d'œuvre* est un long poème, de 2552 hexamètres sur les origines (*Libelli de spiritualis historiæ gestis*) [6], qui chante 1) la création ; 2) le péché originel ; 3) le jugement de Dieu ; 4) le déluge ; 5) le passage de la mer Rouge. — Les trois premiers livres, étroitement liés, forment un véritable *Paradis perdu*, dont Milton s'est peut-être inspiré, et qui égale en tout cas celui de Milton en plusieurs passages, au jugement de Guizot lui-même. Les deux autres livres sont moins unis, bien que l'un et l'autre présentent un type du baptême. — Il nous reste encore de saint Avit un autre poème, en 666 hexamètres, *sur la Virginité* [7], adressé à sa sœur religieuse Fuscina. Alors que les écrits en prose d'Avit regorgent de barbarismes, le style de ses œuvres poétiques est relativement pur et d'une élégance qui touche la préciosité.

II. — SAINT SIDOINE APOLLINAIRE [8] (431-489).

Sidoine Apollinaire n'est pas un poète chrétien à la manière de saint Avit. Ses poésies datent de la **première partie de sa vie** qui " nous montre le grand seigneur poète se poussant par la littérature aux plus hautes situations politiques et faisant ouvertement figure d'ambitieux " [9].

Né à Lyon en 431 ou 432, d'une famille patricienne, il avait étudié la rhétorique, la philosophie, l'histoire et le droit. Il épousa, vers 452, la fille du futur empereur *Avitus* (455-456). Quand celui-ci prit possession de l'empire à Rome, Sidoine prononça son panégyrique en vers, ce qui lui

[1] Sermon sur l'*Unité de l'Eglise*. — [2] O. BARDENHEWER, *Patr.*, III, p. 136.
[3] Edit. *P. L.*, **59**, 249. — [4] Voir ci-dessus, p. 143.
[5] *Epist.* 7, 87 ; *P. L.*, **59**. — [6] *P. L.*, **59**, 323-368.
[7] *P. L.*, **59**, 369-382 (*De consolatoria laude castitatis*).
[8] **Editions** : *P. L.*, **58** (éd. Sirmond, 1614). — *Mon. germ. hist.* (éd. Luetjohann), t. VIII (1887). — Autres éd. : E. BARET, Paris, 1879 ; P. MOHR (Coll. Teubner), Paris, 1895. — **Etudes** : P. ALLARD, *S. Sidoine Apollinaire* (Coll. *Les Saints*), Paris, 1910 (bibliographie, p. IX-XII). — TILLEMONT, *Mémoires...* XVI (1712), p. 195-284. — L. A. CHAIX, *S. Sidoine Ap. et son siècle*, 2 vol., Paris, 1867. — MAX MULLER, *De Ap. Sidonii latinitate*, Halle, 1888 (104 p.).
[9] P. ALLARD, *op. cit.*, p. V-VI.

valut une statue sur le forum de Trajan (456). Après la déposition d'Avitus, il défendit dans Lyon la cause de l'indépendance gauloise contre *Majorien* — et quand celui-ci triompha, Sidoine accepta encore de prononcer l'éloge du vainqueur, fût-il le successeur de son beau-père. Il gagna ainsi ses faveurs (458). Rapidement les empereurs se succédaient à Rome. Dix ans plus tard, c'est *Anthemius* qui y régnait. Sidoine, venu là pour une mission passagère, réussit encore, par une poésie heureuse, à se concilier son amitié : il fut nommé préfet de la ville. Il rentra en Gaule l'année suivante et se retira sur ses terres, en Auvergne (468) [1].

Trois ans plus tard, en 471, Sidoine fut appelé par la voix populaire et malgré lui, à l'**évêché de Clermont-Ferrand** (Arvernum). Sa vie avait été jusque-là celle d'un grand seigneur chrétien; elle fut depuis lors celle d'un évêque tout entier à ses fonctions pastorales, " humble, pieux, charitable, cultivant les lettres, mais d'une plume austère, champion de l'Eglise et de la cité contre les Barbares, et visité dans ses derniers jours par ces dures épreuves qui paraissent l'accompagnement presque obligé ou la préparation suprême de la sainteté " [2]. L'une des préoccupations de Sidoine fut d'empêcher la conquête de l'Auvergne par les visigoths ariens. Quand, malgré lui, cette occupation fut accomplie (475), il mit toute son influence au service de ses diocésains catholiques et s'appliqua surtout au bien spirituel de ses ouailles. Il mourut le 21 août 489 [3].

" On se demande avec une sorte d'anxiété comment l'homme du monde à peine sorti des grandes charges, portant encore avec fierté le titre de patrice, put prendre sans préparation l'**esprit de son nouvel état.** Cette impression se dissipe quand on étudie de plus près la vie de Sidoine. On s'aperçoit d'abord que, même en ses jours les plus mondains, s'il eut des faiblesses en politique, il n'en eut ni en morale ni en religion, qu'il pratiqua les vertus de famille et demeura sincèrement pieux. Puis, on constate qu'entre le moment où il rentra dans la vie privée et celui où il fut malgré lui élevé au sacerdoce et à l'épiscopat, il avait passé trois années dans la retraite, s'occupant avec prédilection d'études religieuses, et fréquentant de préférence les hommes d'Eglise. Si bien que la Providence paraît l'avoir peu à peu détaché du monde et amené sans qu'il en eut probablement conscience, jusqu'au seuil de l'existence nouvelle à laquelle il devait être appelé...

[1] *Ibid.*, p. 1-96 (ch. I-III). — [2] *Ibid.*, p. VI.

[3] Voir *ibid*, ch. V (La défense de l'Auvergne) et ch. VI (Les dernières années), p. 124-197.

Il avait, comme beaucoup de ses amis, renoncé au monde avant de quitter le monde, et embrassé d'avance tout le sérieux de la vie chrétienne " [1].

C'est durant sa retraite de 468-471 que Sidoine publia la **collection de ses poésies** [2]. Elle comprend 24 pièces. Les trois panégyriques des empereurs ouvrent la série. Après celles-ci, les pièces les plus intéressantes sont l' " Eucharisticum " (merci) adressé à Fauste de Riez et deux autres sur le château d'un ami et sur la ville de Narbonne. Les autres sont des pièces fugitives *(nugæ)*, dont plusieurs épithalames ; beaucoup sont insignifiantes et n'ont d'autre mérite que celui du tour agréable. Tillemont trouvait que les poésies de Sidoine " avaient été toutes païennes, et quelquefois tout à fait idolâtres et impies " [3]. Mais " le jansénisme de Tillemont, observe Allard [4], l'a ici rendu injuste envers Sidoine et a obscurci, pour un moment, la clairvoyance du grand critique. — Le paganisme, dans les poésies de Sidoine, est tout de surface ; il suit en écrivant les modes littéraires de son temps, mais sans aucun regret des anciens dieux : je cherche vainement dans tous ses vers un mot qui mérite l'accusation d' " idolâtre ", d' " impie ", ou blesse si légèrement que ce soit, la pudeur la plus exigeante ".

La **correspondance de** *Sidoine Apollinaire* est, avec celle de saint Augustin, l'une des principales sources de l'histoire du Ve siècle. " On sait l'importance des lettres à une époque où il n'existait pas de journaux... Elles étaient le seul lien entre les gens éloignés, qui sans elles se seraient ignorés les uns les autres, et auraient à peu près tout ignoré de leur pays et de leur époque " [5]. On s'explique dès lors que Sidoine, devenu évêque et ayant même définitivement renoncé à la poésie, ait cru pouvoir et devoir les grouper en un vaste recueil. D'ailleurs, " il semble les avoir considérées comme le moyen le plus légitime et le plus conforme à sa situation nouvelle de représenter, en face des envahisseurs, les anciennes traditions romaines et d'empêcher, dans la mesure de ses forces, la barbarie, tout entière teintée d'arianisme, de prescrire contre une civilisation qui se confondait alors avec l'orthodoxie " [6]. Il publia ces lettres successivement, à partir de 477, en 9 livres [7]. Beaucoup de critiques se sont montrés sévères jusqu'à l'injustice pour cette correspondance, dont Allard approuve sans réserve le fond comme la forme [8].

Le latin d'Apollinaire n'est pas celui des siècles classiques. " Mais, si nous consentons à placer notre idéal moins haut, le style de Sidoine nous paraîtra représenter encore la bonne tradition latine. Inférieur pour la *prose* non seulement à Pline, qu'il croyait avoir pris pour modèle, mais encore à Symmaque et aux panégyristes galloromains du IVe siècle, inférieur pour

[1] *Ibid.*, p. VI-VII. Voir le ch. IV, La retraite, p. 97-123.
[2] *P. L.*, 58, 639-748 *(Carmina)*. Trad. fr. : voir note 7. Voir A. POIZAT, *Les poètes chrétiens*, Paris, 1902, p. 69 sq. (Notes historiques).
[3] *Mémoires*, XVI, p. 208. — [4] *Op. cit.*, p. 122-123.
[5] P. ALLARD, *Ibid.*, p. 188. — [6] *Ibid.*, p. 145.
[7] *P. L.*, 58, 443-637. Trad. fr. de toutes les *œuvres*, par Grégoire et Collombet, 3 vol. (texte lat. et fr.), Paris, 1836.
[8] *Op. cit.*, p. 194-195.

les *vers* à Claudien et même à Ausone et à Paulin de Nole, Sidoine parle encore un latin très pur, si on le compare à la prose de Grégoire de Tours et à la poésie de Fortunat. Il semble marquer un point d'arrêt sur le chemin de la décadence" [1].

III. — POÈTES DIVERS EN GAULE ET EN ITALIE.

Plusieurs poètes de second rang méritent au moins d'être signalés, soit en Gaule, soit en Italie, entre Sidoine Apollinaire et Fortunat.

1. **Paulin de Pella** (376-460?), petit-fils d'Ausone, semble-t-il, écrivit en 459 une attachante autobiographie *(Eucharisticos Deo...)* [2] en vers souvent incorrects mais qui traduisent de grands et nobles sentiments.

2. **Paulin de Périgueux** acheva vers 470 un long *poème sur S. Martin de Tours* [3], comprenant 3622 hexamètres, groupés en 6 livres. C'est un versificateur correct mais long et diffus.

3. La poétesse **Elpis**, sicilienne, femme de Boèce (?), aussi remarquable par sa piété que par les agréments de son esprit, passait jadis pour l'auteur des hymnes de l'Office de S. Pierre et de S. Paul [4], mais ces données sont fort suspectes.

4. **Rusticus Elpidius** († vers 530), diacre, médecin de Théodoric (?), croit-on, a laissé un poème "Sur les bienfaits de Jésus-Christ" (149 hexamètres) d'une élégance affectée, et 24 inscriptions sur divers tableaux bibliques [5].

5. **Arator** (1re partie du VIe s.), diacre de l'Eglise romaine, mit en vers les *Actes des Apôtres* (2126 hex. en 2 livres) [6] : son œuvre a de beaux passages, mais on a pu lui reprocher de trop sacrifier l'histoire à l'allégorisme. Il eut, en 544, les honneurs de la lecture publique en l'Eglise de S.-Pierre-aux-Liens. Arator avait pris Sédulius pour modèle, mais il est loin de l'égaler.

L'œuvre poétique d'*Ennodius de Pavie*, très faible d'ailleurs, a été signalée déjà [7]. Nous n'avons pas à y revenir ici.

Quant à celle de *Claudien Mamert*, elle est des plus suspectes [8].

---

[1] P. ALLARD, *ibid.*, p. 196-197.

[2] *Corpus* de Vienne (éd. G. Brandès), t. XVI (1888), p. 263-334. — Cf. J. ROCAFORT, *De Paulini Pellæi vita et carmine*, Bordeaux, 1890. — DEVOGEL, *Etude sur la latinité et le style de P. de P.*, Bruxelles, 1898. — P. DE LABRIOLLE, *Hist. litt. lat. chrét.*, p. 626-629.

[3] *P. L.*, **61**, 1009-1076. — *Corpus* de Vienne, (éd. M. Petschnig), t. XVI (1888). Au poème sur S. Martin en ajouter encore un sur la guérison d'un petit neveu et un autre pour servir d'inscription à la basilique de Tours, à la demande de S. Perpétuus. D'autres ont été fabriqués par Vignier. Cf. HAVET, *Bibl. Ecole des Chartes*, 1885, 205 sq.

[4] *Decora lux æternitatis auream* et *Beate Pastor, Petre, clemens accipe*, *P. L.*, **63**, 537-538.

[5] *P. L.*, **62**, 543-548. Rééd. W. BRANDES, Brunswig, 1890.

[6] *P. L.*, **68**, 63-246 (245-252 : poème dédicace à Parthénius).

[7] Voir ci-dessus, p. 153. — [8] Voir ci-dessus, p. 176.

IV. — SAINT FORTUNAT (530-600)[1].

Fortunat (530-600) naquit dans la Haute-Italie, près de Trévise. Après de bonnes études de grammaire, de rhétorique et de droit faites à Ravenne, il quitta son pays vers 565, dans l'intention d'accomplir un pèlerinage à Tours au tombeau de S. Martin, qui l'avait guéri d'une grave ophtalmie. Il n'y arriva qu'après de nombreux arrêts, dont l'un assez prolongé à la cour d'Austrasie. Il vivait à la façon des troubadours du Moyen-Age, payant ses hôtes puissants, princes et évêques, de ses vers et de ses flatteries. Tours même ne le retint pas. Il porta sa vie vagabonde dans le sud de la Gaule, puis revint à Poitiers, où l'accueil de sainte Radegonde (587), veuve de Clotaire Ier et retirée au monastère de Sainte-Croix, qu'elle avait fondé sous la règle de S. Césaire, réussit enfin à le fixer (vers 570). Il y vécut dans l'intimité de la sainte, reçut le sacerdoce et devint aumônier du monastère. Vers 595, il fut même appelé à l'épiscopat de la ville. Il y mourut " en odeur de sainteté, au milieu des regrets universels, le 14 décembre 600 ".

Il nous reste de Fortunat quelques écrits *en prose : 6 vies de saints*[2], notamment celle de sainte Radegonde, et de brèves explications du *Pater* et du *Credo*, insérées dans ses Carmina[3]. Mais la plus grande partie de *son œuvre est poétique*. Elle comprend une *Vie de S. Martin*[4] en 2243 hexamètres, écrite à la demande de S. Grégoire de Tours, avant 576 : cette vie, composée en deux mois, révèle la facilité du poète, mais on y sent trop l'absence du travail. Le principal recueil des poésies de Fortunat, *Carmina* ou *Miscellanea*[5], paraît avoir été préparé par l'auteur lui-même; mais il a été complété dans la suite par des additions de pièces qu'il avait omises. L'ouvrage est divisé en 11 livres[6], et comprend, à côté de nombreuses petites pièces de circonstance, des morceaux ou plus étendus ou de plus haute inspiration, comme les trois *hymnes* adoptées

---

[1] **Editions** : *P. L.*, **88** (éd. Dom Luchi, 1786). *Mon. Germ. hist.*, (éd. Leo, Krusch), t. IV, 1881-1885.— *Trad. franç.*, Ch. Nisard, Paris, 1887.— **Etudes** : F. Hamelin, *De vita et operibus V. Fortunati*, Rennes, 1873. — D. Leroux, *Le poète V. Fortunat*, Paris, 1887. — Ch. Nisard, *Le poète Fortunat*, Paris, 1890. — A. Meneghetti, *La latinità di V. Fortunato*, Turin, 1917. — P. Godet, *Fortunat (saint)*, dans *Dict. théol.*, col. 611-614.

[2] *P. L.*, **88**, 439-512 [vies de S. Hilaire de Poitiers, S. Germain de Paris († 576), S. Albin d'Angers († 560), S. Paterne d'Avranches († 563), Ste Radegonde († 587)] et 541-550 [vie de S. Marcel de Paris († 436)]. Les autres qui sont mises sous son nom ne sont pas authentiques.

[3] Le *Pater* dans *Carm.* X, 1; le *Credo* dans *Carm.* XI, 1.

[4] *P. L.*, **88**, 363-426. — [5] *P. L.*, **88**, 59-362.

[6] Livres I-VIII, poésies antérieures à 576; IX, poésies de 577 à 584; X et XI, productions postérieures, peut-être groupées par une autre main.

par le bréviaire romain [1]. — L'élégie *sur la ruine de la Thuringe* [2] ne manque pas de beauté. Signalons encore un nombre assez considérable d'*inscriptions* métriques, surtout des épitaphes, qui portent son nom [3].

Fortunat est, à n'en pas douter, un poète de la décadence. Son œuvre est, dans l'ensemble, plus religieuse que celle de Sidoine Apollinaire, mais l'inspiration manque de profondeur, sauf en de rares pièces. Elle est même des plus vulgaires en quelques-unes, par exemple dans telle description de festins; le poète descend même plus bas encore, quand des sujets moins nobles l'y amènent [4]. La longue fréquentation des barbares rendait alors les âmes peu sensibles à certaines délicatesses. Le souffle surnaturel ne paraît guère non plus en trop de poésies où Fortunat flatte sans réserve des grands aux mœurs peu chrétiennes, reste inconscient sans doute de ses habitudes de troubadour. Ces lacunes ne sont pas, d'ailleurs, compensées par d'éminentes qualités littéraires : sa langue n'est pas toujours pure ni sa métrique toujours correcte. Cependant sa facilité peu commune prouve qu'il était doué d'un très réel talent, et l'on comprend qu'à une époque de médiocre culture il ait été admiré sans réserve. Il ne fallait pas être sans mérite pour écrire le *Vexilla regis prodeunt* et même se voir attribuer l'*Ave maris stella*, l'hymne la plus populaire de la liturgie.

V. — DRACONTIUS [5] (ve siècle).

Dracontius est le plus distingué et le plus intéressant des poètes de l'Afrique chrétienne. *Commodien*, au IIIe siècle, n'avait cultivé qu'un genre populaire et par trop en marge de la prosodie traditionnelle [6]. **Verecundus de Junca** [7] († 552) ne laissa guère qu'un poème en 212 hexamètres *Sur la satisfaction pénitentielle;* la plus grande part

[1] Ce sont les deux hymnes du dimanche de la Passion : *Pange, lingua, gloriosi prælium certaminis* (Carm., II, 2); *Vexilla regis prodeunt* (Carm., II, 7), et l'hymne à Marie *Quem terra, pontus, æthera* (Carm. VIII, 4) des Matines et Laudes de la T. Ste Vierge. L'*Ave maris stella* lui est attribuée aussi : *Carm.*, VIII, 5 (*P. L.*, **88**, 265). L'éditeur des *Mon. germ. hist.*, 1881, F. Leo, repousse les deux dernières. La critique n'a peut-être pas encore dit son dernier mot.

[2] *P. L.*, **88**, 427-437.

[3] Voir H. LECLERCQ, *Fortunat*, dans *Dict. Arch.*, col. 1982-1994.

[4] Voir *ibid.*, col. 1994-1997.

[5] **Editions** : *P. L.*, **60** (éd. Arevalo, S. J.). — *Mon. germ. hist.*, (ed. *Vollmer*), XIV, Berlin, 1905. — **Etudes** : C. ROSSBERG, *In Dracontii carmina...* Stade, 1878; *De Dracontio*, 1880. — G. BOISSIER, *L'Afrique romaine*, Paris, 1901, p. 309 sq. — P. GODET, *Dracontius*, dans *Dict. théol.*, col. 1822-1824.

[6] Voir tome I, p. 258-259.

[7] Edit. PITRA, *Spic. Solesm.*, IV (1858). Cf. p. 149. Voir L. VERNIER, *Commodien et Verecundus* dans *Rev. de Philologie*, 1891 (t. XV), p. 117-130.

de son œuvre, exégétique (commentaires sur les cantiques de l'Ancien Testament, en 9 livres), ou théologique (extraits des actes du concile de Chalcédoine), est écrite en prose. Dracontius, au contraire, est uniquement poète, un vrai poète chrétien.

Il appartenait à une opulente famille de l'Afrique du Nord et, après une éducation soignée, il avait embrassé la carrière du barreau, quand il eut l'imprudence de composer une poésie à la gloire de l'empereur de Byzance. Le roi vandale Gontamond (484-496), assez tolérant pour les catholiques cependant [1], vit dans cet acte une trahison ; il confisqua ses biens, réduisant ainsi à la misère sa femme et ses enfants, et le fit jeter lui-même **en prison.** On ignore si le malheureux en sortit jamais. En vain, pour obtenir son pardon, écrivit-il, dans son cachot, une élégie *(Satisfaction)*, en 158 distiques, adressée au roi [2] : il y reconnaît sa faute, chante la miséricorde de Dieu, qui l'a permise pour l'expiation de ses péchés, et il implore la miséricorde du souverain.

Bientôt il reprend le même sujet dans un nouveau poème, beaucoup plus étendu, en trois livres, plus de 2000 hexamètres, intitulé **Laudes Dei** ou **Carmen de Deo** [3]. Le Ier livre chante la bonté de Dieu dans la création, et le IIe, dans la conservation du monde et l'œuvre du Christ ; le IIIe est une chaleureuse exhortation à la confiance en Dieu. Le premier, qui est le chef-d'œuvre de l'auteur, a une particulière importance, car il a longtemps circulé à part, du vers 116 à la fin (vers 754), sous le titre *Hexaemeron creationis mundi* [4], (les 115 premiers vers étaient un préambule inspiré par les circonstances) : l'auteur a repris là un sujet déjà traité par Victor de Marseille et par saint Avit. — Il faut encore lui attribuer un certain nombre de *poésies profanes* [5] que nous n'avons pas à étudier.

" L'œuvre entière de Dracontius, empreinte fortement de rhétorique, atteste la connaissance des poètes de la Rome impériale, aussi bien que celle de la sainte Ecriture. Virgile, Ovide, Lucain, Stace, le monde de la mythologie sont également familiers à Dracontius. Le souci réel de la versification ne l'a pas toujours garanti, ni dans la prosodie ni dans la grammaire, des influences de la langue du peuple, *lingua rustica*, mais les deux poèmes principaux de Dracontius, animés d'un profond sentiment religieux et vibrants d'un accent tout personnel, doivent au mélange des effusions lyriques et du récit didactique un caractère à part et un charme puissant " [6].

[1] Voir ci-dessus, p. 187. — [2] *P. L.*, **60**, 901-932. — [3] *P. L.*, **60**, 679-902.
[4] Voir encore dans *P. L.*, **87**, 371-384, 388.
[5] Edit. F. DE DUHN, *Dracontii carmina minora*, Leipzig, 1873. Ajouter *La tragédie d'Oreste*, éd. PEIPER, Breslau, 1875.
[6] P. GODET, *op. cit.*, col. 1822.

CHAPITRE XVIII.

Boèce et Cassiodore.

BIBLIOGRAPHIE SPÉCIALE : voir en note à chaque auteur.

I. — BOÈCE [1] (470-525).

A) Boèce et le traité " De la Consolation de la philosophie ".

Boèce [2] est le dernier grand représentant de la philosophie en Occident, avant la fin de l'âge patristique. Il naquit à Rome vers 470-480, au sein de l'ancienne et célèbre famille des Anicii, qui avait embrassé la foi au temps de Constantin. Il reçut une éducation chrétienne et professa lui-même le christianisme. Il alla compléter à Athènes sa formation littéraire, philosophique et scientifique. Le prestige de sa science, s'ajoutant aux avantages qu'il tenait de sa noble origine et au charme de son commerce, lui permit à son retour en Italie de conquérir les faveurs de Théodoric, alors maître de Rome. Il fut nommé consul en 510, et en 522 il eut la joie de voir ses deux jeunes fils élevés eux-mêmes au consulat. Tout semblait lui sourire quand le malheur s'abattit soudain sur sa maison. Théodoric était arien. Il vit de mauvais œil le rapprochement qui s'accomplit sous l'empereur Justin, entre Byzance et les papes [3]. Il soupçonnait de trahison quiconque à Rome favorisait cette politique. Boèce, ayant courageusement pris la défense d'un sénateur, victime d'une accusation de ce genre, fut à son tour dénoncé à l'irritable empereur comme partisan de Byzance. Il fut jeté en prison à Pavie pour ce fait et pour

[1] **Edition** : *P. L.*, 63-64. — **Etudes** : N. GERVAISE, étude générale, *P. L.*, 64, 1411-1600. — G. BAUR, *De Boethio christianæ doctrinæ assertore*, Darmstadt, 1841. — L. BIRAGHI, *Boezio filosofo, theologo, martire...*, Milan, 1865. — L. C. BOURQUARD, *De Boetio christiano viro, philosopho ac theologo*, Paris, 1887. — A. HILDEBRAND, *Boethius und seine Stellung zum Christentum*, Regensburg, 1885. — M. GRABMANN, dans *Die Geschichte der scholastischen Méthode*, I, p. 148-177. — P. GODET, *Boèce*, dans *Dict. théol.*, col 918-922. — Etudes littéraires de G. BEDUAZ, Breslau, 1883, Strigau, 1892 (petites dissertations latines).

[2] ANICIUS MANLIUS Torquatus Severinus BOETHIUS ou BOETIUS.

[3] Voir ci-dessus, p. 143.

le crime de magie, qui lui fut imputé. Il n'en devait plus sortir que pour aller au supplice, car le souverain barbare obtint sans peine d'un sénat servile sa condamnation à mort. Il fut exécuté entre 524 et 526, au milieu d'atroces supplices [1].

C'est dans le silence de sa prison que Boèce écrivit son fameux traité **De la consolation de la philosophie** [2], qui est un chef-d'œuvre. L'ouvrage comprend 5 livres. Il est en forme de dialogue. Les courtes pièces de vers qui interrompent fréquemment le texte en prose ajoutent encore à la variété de la forme et à la beauté du style. Le *sujet de l'ouvrage* est bien indiqué par le titre : Boèce dans son infortune cherche le bonheur ; la philosophie le console en lui apprenant où et comment il le trouvera.

Le **livre I** est une sorte d'introduction : tandis que l'auteur exhale ses plaintes, la Philosophie lui apparaît sous l'aspect d'une noble dame ; elle s'offre à partager son malheur et le lui fait raconter ; il obéit et n'hésite même pas à mettre en doute la Providence. Mais au **livre II**, la Philosophie lui montre l'inconstance de la Fortune, et l'impuissance où sont tous les biens de ce monde à satisfaire l'homme, dont le vrai bonheur est intérieur.

Au **livre III**, s'élevant encore, elle définit la béatitude, "*Status bonorum omnium congregatione perfectus*" (prose 2), et montre que tous les hommes la désirent naturellement, mais que la plupart se trompent en la cherchant dans les biens extérieurs : richesses, 3, honneurs, 4, pouvoir, 5, gloire, 6, plaisirs, 7. Arrivé là, Boèce adresse au Créateur une magnifique prière, lui demandant la lumière (9) et le livre s'achève par la démonstration qu'il existe un seul vrai bonheur ; l'imparfait suppose le parfait, le bien imparfait exige le bien souverain (10), qui ne peut être que Dieu, le bien que tout désire, celui qui tourne tout à bien : "*Felix qui potuit Boni — Fontem visere lucidum*". — Ce troisième livre, cœur de tout l'ouvrage, véritable "monument littéraire élevé à la gloire de la vraie béatitude", dit Gardeil [3], a été entre tous utilisé par les scolastiques, par saint Thomas en particulier.

Au **livre IV**, abordant enfin directement l'objet des plaintes de Boèce, la Philosophie expose la conduite de la Providence à l'égard des hommes : le méchant peut triompher ici-bas, l'ordre sera rétabli dans l'autre vie et fondé sur le mérite et le démérite, qui sont les grandes lois de la Providence. Enfin, le **livre V** montre l'omniscience divine, qui a tout prévu et qui n'exclut pas la liberté humaine, bien que nous puissions

[1] Boèce a été vénéré en Italie comme martyr, et la Sacrée Cong. des Rites a encore en 1883 reconnu la légitimité de ce culte dans le diocèse de Pavie. Son procès avait eu toutes les apparences d'un procès politique, mais l'arianisme de l'empereur, dont le pape Jean I fut victime, ne fut peut-être pas étranger à la condamnation. On ne peut cependant assimiler totalement le cas de Jean I et celui de Boèce.

[2] *P. L.*, **63**, 581-862. — Nombreuses éditions. Traduction française récente, O. Cottreau, Paris, 1889.

[3] Art. *Béatitude*, dans *Dict. théol.*, col. 509.

difficilement comprendre comment s'accordent ces deux vérités. L'ouvrage se clôt par le magnifique chapitre (6) où Boèce donne sa célèbre définition de *l'éternité (interminabilis vitæ tota simul et perfecta possessio)* et montre que, Dieu voyant tout dans un éternel présent, sa connaissance des futurs libres ne nuit pas plus à leur liberté que la vue des actions libres présentes n'empêche celui qui les fait de les faire librement.

Cet ouvrage a été composé avec un grand art, et de fait il a obtenu un **immense succès,** au Moyen-Age surtout, où il a provoqué d'innombrables traductions, commentaires, imitations, de valeur très inégale, du reste. La plus célèbre de ces imitations est *La Consolation de la théologie* [1], que Gerson écrivit dans son refuge des montagnes de Bavière en 1418-1419. — On a prétendu que Boèce, à le juger d'après son grand ouvrage, *n'était pas chrétien* ou ne l'était que de nom [2]. Il est bien vrai, observe Godet [3], que dans ce traité " pensées et langage, tout s'inspire d'un néoplatonisme amendé de certaines idées péripatéticiennes, avec une teinte de stoïcisme où se reflètent le caractère personnel de Boèce et ses lectures des philosophes romains. Pas un mot de Jésus-Christ, non plus que des apôtres et des Pères, pas une citation des Livres saints ; l'auteur ne se réclame que de la philosophie ". Est-ce là l'attitude d'un chrétien en face de la mort? Mais *on fait observer* avec raison que Boèce ne se peint pas tout entier dans son livre. Il suffit que les sentiments exprimés ici n'aient rien d'anti-chrétien. Or, loin de marquer la moindre opposition aux vérités chrétiennes, *ils les présupposent :* " Le chrétien et le chrétien d'une foi profonde, se retrouve et se révèle à la pureté de sa morale, bien plus encore à l'assurance et à l'ardeur avec lesquelles il la défend " [4]. D'ailleurs, nous sommes renseignés sur sa foi par son œuvre théologique.

B) Autres œuvres de Boèce. Son influence.

Le traité de la *Consolation* ne représente en effet qu'une partie de l'œuvre de Boèce, même de son **œuvre philosophique.** Il avait entrepris de *traduire* et de *commenter* toutes les œuvres d'Aristote ainsi que les dialogues de Platon, et de montrer l'harmonie des deux systèmes dans la plupart des questions principales. Dans ce genre, il est seulement resté de lui, avec un commentaire des " Topiques " de CICÉRON [5] et une

[1] Voir plus loin, p. 683.

[2] Obbar (*édit.*, Iéna, 1843), Ch. Jourdain (*Excursions hist. et philos. à travers le M.-A.*, Paris, 1888.) Voir G. BOISSIER, dans *Journal des Savants*, 1889, p. 449-462.

[3] *Op. cit.*, col. 920.

[4] O. BARDENHEWER (P. GODET), *Patr.* III, p. 175.

[5] *P. L.*, 64, 1040-1174 (6 livres).

traduction, suivie de commentaire, de l'*Isagogé* de PORPHYRE [1], des travaux sur ARISTOTE [2] : simples traductions (*Analytiques* I^res^ et IIes, *Topiques*, et *Réfutation des sophistes*) ou traductions avec commentaire (les *Catégories*). Il a aussi donné du traité *De l'Interprétation* (Περὶ ἑρμηνείας) [3], qui est peut-être d'Aristote, une traduction et deux commentaires, l'un destiné aux débutants, l'autre, qui est " le chef-d'œuvre de l'auteur ", aux spécialistes eux-mêmes. A cette liste déjà considérable il faut ajouter de courts *écrits originaux* [4], soit sur des sujets de philosophie proprement dite (les syllogismes — catégorique et hypothétique, — la division [5], la différence spécifique), soit sur des questions scientifiques : [6] la musique (5 livres), l'arithmétique (2 livres), peut-être la géométrie [7].

Boèce ne traita pas seulement de la philosophie ; il aborda **la théologie** elle-même dans 5 opuscules consacrés à des sujets dogmatiques. L'auteur s'y attache d'ailleurs de préférence aux mystères dont l'exposé attend l'aide de la philosophie. Ainsi a-t-il précisé les rapports de la nature et de la personne, à propos de la Trinité (opuscule I, II) [8] ou au sujet de l'Incarnation, dans l'opuscule V [9], qui est de beaucoup le plus important de tous [10]. Il a aussi parlé de la bonté essentielle aux substances en tant qu'elles ont l'être, dans l'opuscule III [11], dédié au diacre Jean (le futur pape Jean I) [12] : cet écrit est beaucoup plus philosophique que théologique. Par contre, le *De fide catholica* (op. IV) [13] traite surtout de la vérité révélée : c'est une rapide esquisse des dogmes fondamentaux du christianisme, trinité, création, chute, incarnation, rédemption. Il subsiste malheureusement quelques doutes sur l'authenticité de cet écrit : en tout cas, le caractère très chrétien de ces pages n'est pas une raison suffisante pour les refuser à notre auteur.

L'influence exercée par Boèce fut considérable. Dans la manière dont il conçoit *la théologie*, il annonce de loin les travaux des scolastiques. Il accepte le dogme, mais il applique toutes les ressources d'une froide raison à le prouver et à le pénétrer. La foi s'élève ainsi à l'intelligence à l'aide de la

---

[1] *P. L.*, **64**, 1-158 (double commentaire).

[2] *P. L.*, **64**, 159 sq. — [3] *P. L.*, **64**, 293-640. — [4] *P. L.*, **64**, 761 sq.

[5] Le traité *De la définition* qui suit est sans doute de Marius Victorin.

[6] *P. L.*, **63**, 1079-1300.

[7] L'authenticité des autres écrits contenus dans *P. L.*, est plus que douteuse.

[8] Op. I : *De unitate Trinitatis*, *P. L.*, **64**, 1247-1255. — Op. II, *Utrum Pater et Filius ac Spiritus Sanctus de divinitate substantialiter prædicentur*, *P. L.*, **64**, 1299-1302.

[9] *Liber de persona et duabus naturis contra Eutychen et Nestorium*, *P. L.*, **64**, 1337-1354 (en 8 chapitres).

[10] Les trois premiers chapitres contiennent d'importantes définitions. On connaît la plus célèbre, sur la personne : *Persona est rationalis naturæ individua substantia* (ch. III).

[11] *Quomodo substantiæ in eo quod sint, bonæ sint*, *P. L.*, **64**, 1311-1314.

[12] Ces quatre opuscules (I, II, III, V) ont été commentés par Gilbert de la Porrée (texte dans *P. L.*, **64**, à la suite de l'opuscule). Saint Thomas a commenté le Ier dans son opuscule 63 ; il est douteux qu'il ait aussi commenté le IIIe, son opuscule 69 paraissant suspect aux critiques.

[13] Intitulé encore *Brevis fidei christianæ complexio*, *P. L.*, **64**, 1333-1338.

philosophie, qui bénéficie à son tour des lumières de la révélation. Il a aussi fourni aux scolastiques plusieurs définitions célèbres, notamment celles de béatitude, d'éternité, de Providence, de Destin *(fatum)* [1], ainsi que de nature et personne [2]. Mais quelque réelle qu'ait été l'action de Boèce sur la théologie elle-même, " plus générale et plus profonde fut l'influence *des livres philosophiques*, dit P. Godet [3]. Boèce est, sans contredit, après Aristote, la plus grande autorité des scolastiques du Moyen-Age. Tout ce que le Moyen-Age, avant la moitié du XIIe siècle, avait connu d'Aristote, il l'avait lu dans Boèce; c'est de l'habile interprète de la logique péripatéticienne que la scolastique a tout reçu, langue et méthode; c'est l'interprète de Porphyre qui a donné le branle aux longues et ardentes querelles du nominalisme et du réalisme ". Il a lui-même professé sur l'objet de l'intelligence, sur l'universel et le particulier, un réalisme modéré, analogue à celui que défendra S. Thomas [4]. Boèce, que son caractère et sa langue ont, non sans quelque exagération, fait appeler *le dernier Romain*, mérite aussi d'être appelé *l'initiateur de la scolastique* [5].

II. — CASSIODORE [6] (477-570).

A) L'homme d'Etat.

Cassiodore est habituellement rapproché de Boèce, malgré les nombreux traits de caractère qui distinguent ces deux hommes. Ils furent, l'un et l'autre, et ensemble, ministres de Théodoric, grâce à la haute situation de leur famille et à de rares qualités personnelles. La famille de Cassiodore servait

---

[1] BEATITUDO est status omnium bonorum congregatione perfectus. *Cons.*, III, *pr.* 2. (*Sum. theol.*, I-II[æ], q. 3, a. 2). — ÆTERNITAS est igitur interminabilis vitæ tota simul et perfecta possessio. *Cons.*, V, *pr.* 6. (*S. th.*, I, q. 10, a. 1). — PROVIDENTIA est ipsa divina ratio in summo omnium principe constituta, quæ cuncta disponit. *Cons.*, IV, *pr.* 6. (*S. th.*, I, q. 22, a. 1). — FATUM est inhærens rebus mobilibus dispositio, per quam Providentia suis quæque nectit ordinibus. *Cons.*, IV, *pr.* 6. (S. th., I, q. 116, a. 1).

[2] Voir ci-dessus, p. 216, note 10. — [3] *Op. cit.*, 921.

[4] Voir surtout le commentaire de l'*Isagogé*, liv. I (fin).

[5] Voir M. GRABMANN, *op. cit.*

[6] **Editions** : *P. L.*, 69-70 (éd. Garet, 1679, complétée). — **Etudes** : D. DE SAINTE-MARTHE, *Vie*, Paris, 1694. — A. FRANZ, *Cassiodorius S.* (en allemand), Breslau, 1872. — G. MINASI, *Cassiodoro Senatore*, Naples, 1895. — P. BATIFFOL, *Cassiodore*, dans *Dict. bibl.*, col. 337-340. — P. GODET, *Cassiodore* dans *Dict. théol.*, col. 1830-1834.

dans la *carrière politique* depuis trois générations. Lui-même, à l'âge de 20 ans [1], devint questeur *(quæstor sacri palatii)*, secrétaire particulier du roi et, de fait, vrai **ministre de l'intérieur**. Il cumula à plusieurs reprises ces fonctions avec celles de consul et de préfet de prétoire, et reçut le titre de patrice, comme plus tard Clovis ou Charlemagne. Il fut l'âme du gouvernement de Théodoric, et c'est à lui que revient, pour une bonne part, le mérite de la grandeur de ce règne. Les successeurs de ce prince continuèrent à le couvrir de faveurs ou plutôt à recourir à ses services, jusqu'à ce que lui-même se retirât de la vie politique, à l'âge de 60 ans passés (540).

Cassiodore ne s'était pas laissé absorber tout entier par ses fonctions d'homme d'Etat. Il nous est resté plusieurs documents qui témoignent de son **activité littéraire** *à cette époque.*

1) Une **chronique** [2], datant de 519, ne contient dans sa première partie qu'une liste de consuls avec des notices historiques empruntées à S. Jérôme ou à S. Prosper, mais elle est fort précieuse pour l'histoire de 496 à 519, à cause des souvenirs personnels auxquels puise l'auteur.

2) Une importante **Histoire des Goths** *(De origine actibusque Getarum)*, écrite sur le désir de Théodoric mais après la mort de ce dernier, accentuait une tendance, déjà marquée dans la chronique, à réconcilier les Romains vaincus avec les barbares vainqueurs ; il ne reste des 12 liv. de cet ouvrage qu'un abrégé imparfait composé par Jordanès en 559 [3]. On peut rapprocher de cette œuvre les panégyriques des rois et des reines goths prononcés par Cassiodore, sans doute dans le même sens, qui n'ont survécu pareillement que dans quelques fragments peu sûrs.

3) Nous possédons le **recueil de lettres** ou **rescrits** [4], *Variæ [epistolæ]*, que Cassiodore rédigea dans l'exercice de ses fonctions et qu'il collectionna lui-même entre 534 et 538; il y en a près de 400 en 12 livres. Ce recueil n'a pas seulement un haut intérêt historique ; il est aussi remarquable au point de vue littéraire et son style a servi de modèle à toutes les chancelleries du Moyen-Age.

Cassiodore joignait à ces préoccupations d'homme d'Etat et d'historien, des soucis d'un ordre plus élevé, **d'ordre moral et philosophique**. Il s'intéressait vivement " *aux questions d'éducation*, dit Godet, et, soucieux de conjurer les périls de cette rhétorique toute païenne qui causait une admiration sans réserve à Ennodius [5], il entreprenait, avec l'aide du pape

[1] Il vécut au moins 93 ans, âge qu'il se donne à lui-même dans le *De orthographia*, mais on ignore la date exacte de sa naissance et de sa mort. On fixe habituellement celle-ci aux environs de 570. Il serait donc né vers 477.

[2] *P. L.*, 69, 1213-1248.

[3] *P. L.*, 69, 1251-1296. Voir plus loin, p. 224.

[4] *P. L.*, 69, 501-880. — [5] Voir ci-dessus, p. 153.

saint Agapet, de fonder à Rome, par souscription, des écoles chrétiennes où l'étude des lettres sacrées occuperait une place et couronnerait l'enseignement. Le malheur des temps ne lui permit pas d'exécuter son entreprise " [1]. A cette époque de sa vie — S. Agapet fut pape de 535 à 536 — Cassiodore s'intéressait plus que jamais *aux grandes vérités* qui dominent l'existence : l'opuscule " *De anima* ", écrit peu avant 540 pour défendre la spiritualité de l'âme, suppose d'abondantes lectures sur ce sujet et est tout imprégné de la pensée de saint Augustin et de Claudien Mamert [2]. " L'auteur y laisse percer plus d'une fois, notamment vers la fin, ses aspirations à la vie contemplative dans le silence du cloître; on dirait un pont jeté entre les deux phases de la vie de l'écrivain, entre ses ouvrages profanes et ses ouvrages religieux " [3].

B) Le moine. L'érudit.

De fait, vers 540, Cassiodore, âgé de plus de 60 ans, dit adieu au monde et va commencer, **dans le cloître**, *une nouvelle vie*, qui se prolongera plus de trente ans et dont l'influence bienfaisante durera jusqu'en plein Moyen-Age. Cassiodore se retira dans un monastère fondé par lui dans son domaine familial de Calabre, sur les bords du golfe Squillace, à *Vivarium* (*Viviers*). Il y permettait aux moines qui désiraient mener la vie solitaire de se retirer dans des cellules sur les flancs du mont Castellum qui dominait le monastère. Mais la vie cénobitique avait ses préférences. Il l'organisa en s'inspirant des traditions égyptiennes, et avec la préoccupation d'orienter les moines vers l'*activité intellectuelle*. Seuls ceux qui n'en avaient pas le moyen se livraient aux travaux manuels; les autres transcrivaient des manuscrits, traduisaient d'anciens ouvrages, profanes ou religieux, ou en composaient d'originaux, le tout, d'ailleurs, sans porter préjudice à la vie religieuse, dont la ferveur était aussi intense que dans d'autres couvents. C'est grâce à lui surtout que l'idée de la culture intellectuelle " a pénétré plus profondément dans les monastères. L'étude devient un nouvel élément de vie au sein du monachisme latin. Source d'énergies morales au milieu d'une société qui se disloque, en face d'un monde nouveau qui se crée, l'ordre monastique est encore une réserve de forces

[1] P. Godet, *op. cit.*, col. 1830.
[2] Voir ci-dessus, p. 175.
[3] O. Bardenhewer, *Patr.*, III, p. 182.

intellectuelles, à l'heure où les lettres et les arts menacent de sombrer dans le naufrage de la civilisation antique " [1].

L'initiative de Cassiodore, excellente en elle-même, *péchait peut-être par excès* et ce fut **sa faiblesse.** Dom Berlière le déclare : " Cassiodore conçoit le monachisme sous une forme plus intellectuelle que saint Benoît; on dirait qu'il veut l'adapter aux esprits d'élite; c'était limiter son action; c'était compromettre son avenir, car les élites intellectuelles ne sont pas assurées d'une descendance ". L'œuvre monastique du brillant homme d'Etat ne lui a guère survécu. Son initiative a été maintenue par les fils de l'humble moine de Subiaco et du mont Cassin, qui, vers 530, donnait à ses moines comme règle fondamentale, avec la prière, le travail en général, sans lui assigner " aucun but extérieur déterminé " [2].

Cassiodore s'est survécu, au contraire, dans **ses ouvrages religieux** et il a été par eux l'un des premiers maîtres du Moyen-Age.

Ses fameuses **Institutiones** *divinarum et sæcularium lectionum* [3] (écrites vers 544) fournirent leurs programmes aux Universités. Le *1er livre* est une introduction à la théologie et à l'Ecriture Sainte qui en est le centre, et le *2e livre* un précis des 7 arts libéraux (grammaire, rhétorique et dialectique [4]; arithmétique, musique, géométrie et astronomie). Ce deuxième livre a longtemps circulé à part; Cassiodore, peu de jours avant sa mort, à l'âge de 93 ans, le compléta lui-même par un petit traité de l'*Orthographe* [5], son dernier écrit. Les " Institutiones ", comme la " Doctrina christiana " de saint Augustin, proclament " l'union de la science sacrée et de la science profane, pour former un enseignement complet et véritablement chrétien " [6].

Cassiodore fournit aussi au Moyen-Age un **manuel d'histoire** dans son *Histoire ecclésiastique tripartite* [7], qui n'est que la fusion des trois ouvrages de Socrate, Sozomène, Théodoret, traduits en latin par un de ses amis, Epiphane. La traduction est faible; quant à la compilation des divers textes, elle a été faite un peu à la hâte par Cassiodore lui-même. Telle qu'elle est, l'œuvre est une bonne continuation de l'Histoire de Rufin.

Cassiodore s'adonna aussi à Viviers à **des travaux d'exégèse,** tous intitulés *Complexiones*, parce que l'auteur y explique plusieurs versets ensemble. Il en composa sur le Nouveau Testament (Actes des Apôtres, Epîtres, Apocalypse) [8], mais les plus célèbres, les seuls qui aient été connus du Moyen-Age, où ils ont été fort goûtés et imités, sont les volumineux

---

[1] Dom U. Berlière, *L'Ordre monastique*, Paris, 1921, p. 46.
[2] Voir *ibid.*, p. 43-46.
[3] *P. L.*, **70**, 1105-1150 (l. I); 1149-1220 (l. II : *De artibus ac disciplinis liberalium litterarum*).
[4] Ce groupe formait le *trivium*, par opposition au *quadrivium* ou ensemble des quatre autres disciplines.
[5] *P. L.*, **70**, 1239-1270 (simple compilation). — [6] P. Godet, *op. cit.*, col. 1832.
[7] *P. L.*, **69**, 879-1214 (en 12 livres). — [8] *P. L.*, **70**, 1321-1418.

commentaires sur les Psaumes (*Complexiones in psalmos*) [1]. Saint Augustin est le guide préféré de Cassiodore. Comme lui, il réserve une large place à l'exégèse allégorique, au sens mystique.

Cassiodore mourut en odeur de sainteté, vers 570. Il n'a cependant pas été l'objet d'un véritable culte. Il fait plutôt **figure d'érudit** que de saint. Par son goût des lettres il se rapproche de Boèce, dont il se distingue par tout le reste. Tandis que Boèce est un philosophe et un spéculatif, Cassiodore est avant tout pratique. Il est moins préoccupé d'idées que de formation intellectuelle et morale, utilisant d'ailleurs pour atteindre son but les anciens écrits des auteurs païens aussi bien que les ouvrages ecclésiastiques. Il les a souvent cités les uns et les autres [2], et les services qu'il a ainsi rendus à la culture médiévale sont immenses. C'est un esprit encyclopédique à la manière de saint Isidore, moins méthodique cependant que ce dernier. S'il ne fut pas, comme Boèce, un initiateur de la scolastique, il n'en fut pas moins un des maîtres écoutés du Moyen-Age.

CHAPITRE XIX.

Historiens, canonistes et ascètes.

BIBLIOGRAPHIE SPÉCIALE : Voir en note à chaque auteur.

I. — HAGIOGRAPHIE.

Nous grouperons sous ce titre : 1° deux recueils de notices : l'une, de Gennade, sur les anciens écrivains, l'autre, anonyme, sur les papes ; 2° des biographies particulières.

A) Gennade de Marseille [3].

Gennade, prêtre de Marseille au Ve siècle, mort vers 494, est surtout connu par la continuation, sous le même titre du *De Viris illustribus* [4] de saint Jérôme. L'auteur, qui a beaucoup

[1] *P. L.*, **70**, 9-1056. (Introduction, 9-26).
[2] En voir la liste dressée par H. LECLERCQ, *Cassiodore*, dans *Dict. Arch.*, col. 2357-2365. — [3] BR. CZAPLA, *Gennadius als Literarhistoriker*, Munster, 1898.
[4] *P. L.*, **58**, 1052-1120. Edit. réc. Richardson (*Texte u. Unters.*, XIV, 1, 1896), Bernoulli, 1895; Herding, 1924.

lu, est un témoin des plus précieux pour l'histoire littéraire du Ve siècle. La partie de ses notices qui concerne les ouvrages est généralement plus sûre que les données biographiques. Il est assez impartial, malgré les tendances semi-pélagiennes qui paraissent avoir été les siennes. L'ouvrage comprend actuellement 100 chapitres, mais les derniers (92-100) sont d'une autre main. Le 100e, consacré à l'auteur lui-même, lui fait dire : " J'ai composé VIII livres *contre les hérésies*, VI livres *contre Nestorius*, et VI livres *contre Eutychès*, III livres *contre Pélage*, des traités *sur le millénarisme* et sur l'apocalypse du bienheureux Jean, le présent ouvrage *(De Viris)* et *une lettre* que j'ai envoyée *touchant ma foi*, au bienheureux Gélase, évêque de Rome ". Tous ces écrits sont perdus, sauf le *De viris*, et un opuscule *De ecclesiasticis dogmatibus* [1], que l'on identifie d'ordinaire avec la lettre au pape Gélase, mais qui semble plutôt se rattacher aux livres " contre les hérésies ", dont il peut être la conclusion [2]. D'autres fragments lui sont attribués, non sans vraisemblance [3].

B) Le **Liber pontificalis** [4].

Le *Liber Pontificalis* est un vaste recueil de notices sur les papes. Depuis le XVIe siècle, à cause d'une note erronée de l'édition Platina de 1610, on l'attribuait à Anastase le Bibliothécaire (IXe s.). Mgr Duchesne a prouvé qu'il est plus ancien. La première édition de l'ouvrage consacrée aux papes depuis l'origine jusqu'à Félix IV (526-530) est de peu postérieure à 530. L'auteur inconnu qui le composa, au début du VIe siècle, utilisa le *Catalogue libérien* [5] pour les premiers siècles, et depuis 354, des documents de provenance diverse; son œuvre a une très réelle valeur, mais relative. (Le *Catalogue félicien* n'en est pas la source, mais un abrégé postérieur, fait d'extraits). Elle a été complétée, pour les papes postérieurs à Félix IV, en des notices écrites par des contemporains, qui sont des documents de premier ordre, fort longs à la fin, au IXe siècle. Dans son édition, Mgr Duchesne a même ajouté les notices qu'il a trouvées sur les papes jusqu'à Martin V (1417-1431).

[1] *P. L.*, 58, 979-1054. Autre éd. F. Oehler, *Corpus hæreseolog.* I, B. (1856), p. 335-400.

[2] Dom Morin, dans *Revue bén.*, 1907, p. 445-455.

[3] Dom Morin, *Etudes*, I, (1913), p. 36.

[4] Mgr Duchesne, Le *Liber Pontificalis*, 2 vol., Paris, 1886-1894. Voir aussi *Mélanges d'archéologie et d'hist.*, 1898 (t. XVIII), p. 381-417.

[5] Voir tome I, p. 554.

C) Biographies particulières.

Nous avons déjà signalé les biographies de S. Augustin par **saint Possidius** [1], de S. Honorat de Lérins par **saint Hilaire d'Arles** [2], de celui-ci par **Honorat de Marseille** [3], et celles que nous ont laissées **Fortunat** [4] et **Ennodius** [5]. Deux autres biographes doivent être mentionnés ici, *Eugippius* et *Fulgence Ferrand*, connus d'ailleurs l'un et l'autre par d'autres œuvres.

1° **Eugippius**, d'origine africaine, moine en Italie, avait accompagné sur les rives du Danube saint Séverin, l'apôtre du Norique, mort en 482. Revenu à Naples, où il était abbé en 500, il écrivit en 511 une *Vie de S. Séverin* [6], qui est un document historique de grande valeur, concernant un saint fort intéressant et une époque très peu connue. — Eugippe est aussi l'auteur d'un *Thesaurus augustinien* (extraits des œuvres de S. Augustin, 352 chapitres) qui a joui au Moyen-Age d'une grande popularité, à cause sans doute de son caractère ascétique très marqué [7].

2° **Fulgence Ferrand** († avant 546) était un disciple, peut-être un parent, de l'évêque de Ruspe, qu'il avait suivi dans son exil en Sardaigne, avant de devenir diacre de Carthage, vers 523. Il était très considéré comme théologien, mais son œuvre est perdue. Il nous reste seulement de lui 1) la *Vie de Saint Fulgence* [8], écrite vers 535 (l'authenticité de l'écrit paraît assez établie ; en tout cas, sa valeur historique est certaine) ; 2) une *Breviatio canonum* [9] (vers 540), groupant ensemble, sous 232 numéros, les canons des conciles grecs (d'après la Collection dite isidorienne ou hispanique et les canons des conciles d'Afrique (certains de ces conciles ne sont pas autrement connus). Les textes sont rangés, non selon l'ordre historique, mais par matières, selon qu'ils concernent l'évêque (1-84), le prêtre (85-103), le diacre (104-120), les clercs (121-142), les conciles (143-164), la procédure (165-198), le baptême (199-205), le carême (206-210) et diverses autres prescriptions (211-232). — La *correspondance* de F. Ferrand [10] comprend la longue et savante réponse qu'il fit à deux diacres romains, Pélage et Anatole, qui lui avaient demandé son avis sur les initiatives de Justinien contre les Trois-Chapitres : il se prononce nettement contre l'empereur.

II. — HISTOIRES ET CHRONIQUES. — ITINÉRAIRES.

Les travaux historiques de *Cassiodore*, les plus remarquables de l'époque, ont été signalés déjà. Il en existe d'autres, de divers genres, et plusieurs sont des sources du plus grand prix. Nous y ajouterons des récits de voyage *(Itinéraires)* en Palestine, non dépourvus d'intérêt.

---

[1] Voir tome I, p. 596. — [2] Voir ci-dessus, p. 157. — [3] Voir ci-dessus, p. 161.
[4] Voir ci-dessus, p. 210. — [5] Voir ci-dessus, p. 153.
[6] *P. L.*, **62**, 1167-1200. Cf. *Corpus* de Vienne, 1886 (t. IV), I-II. Voir ANDRÉ BAUDRILLART, *S. Séverin*, (Coll. *Les Saints*), Paris, 1908.
[7] *P. L.*, **62**, 559-1088. — [8] *P. L.*, **65**, 117-150. — [9] *P. L.*, **67**, 949-962.
[10] *P. L.*, **65**, 887-950; 378-390, 392-394. MAI, *Script. vet. nova Coll.*, III, **2**, 169-184 (lettre à Eugippius). Plus cinq lettres sans importance.

A) Histoires ou chroniques.

1) **Marcellinus Comes,** illyrien, est l'auteur d'une *chronique*[1] écrite vers 535 et qui embrasse les événements, de l'Orient surtout, depuis 379 jusqu'en 534 (la fin jusqu'en 548 est d'une autre main).

2) **A. Jordanès** publia, vers 551, en Italie, un abrégé assez maladroit de l'histoire des Goths de Cassiodore[2] et écrivit aussi un abrégé d'Histoire universelle intitulé *De Summa temporum vel de origine actibusque gentis Romanorum*[3]; la seconde partie, en effet, est exclusivement consacrée à Rome. Ce n'est qu'une compilation des anciens auteurs (551).

3) **Victor de Vita,** évêque de l'Afrique du Nord (Byzacène), à la fin du Vᵉ siècle, est resté célèbre surtout par son *Histoire de la persécution de la Province d'Afrique aux temps de Geiserich et de Hunerich, roi des Vandales*[4]. L'ouvrage, écrit vers 488, au lendemain de la persécution de Hunerich († 484) dont l'auteur fut témoin, et pour laquelle son livre est un document de premier ordre, est écrit avec une émotion communicative, en une langue populaire mais expressive. La première partie a moins de valeur. Les deux appendices[5] des éditions actuelles sont des additions postérieures.

4) **Libérat,** diacre de Carthage, écrivit vers 560 une *Histoire abrégée (Breviarium)*[6] du nestorianisme et du monophysisme, de 428 à 553. Il est trop favorable aux Trois-Chapitres.

5) **Victor de Tunnuna,** autre évêque de l'Afrique du Nord, composa vers 568 une *chronique*[7], imitée de celle de S. Prosper, et allant de la création du monde à l'an 567.

6) **Marius, évêque de Lausanne,** écrivit à la fin du VIᵉ siècle une *continuation de la chronique*[8] de saint Prosper, de 455 à 581.

S. Gildas sera étudié plus loin avec S. Grégoire de Tours[9].

B) Itinéraires en Palestine[10].

Il en reste plusieurs du VIᵉ siècle :

1. *De situ Judæ urbisque hierosolymitanæ*[11], d'Eucher (S. Eucher?) à Fauste, série de notes géographiques plus qu'itinéraire[12].

2. *De situ Terræ sanctæ*[13], d'un archidiacre Théodose, écrivant entre 520 et 530.

3. *Antonini Placentini itinerarium*[14], récit anonyme du pèlerinage fait en Palestine en 570 par un pieux chrétien de Plaisance. Le narrateur avait accompagné Antonin dans son voyage.

---

[1] *P. L.*, **51**, 913 sq. — *Mon. germ. hist.*, 1894 (t. XI).

[2] *De origine actibusque Getarum.* Dans *Mon. germ. hist.*, 1882 (t. V). Voir ci-dessus, p. 218. — [3] *Ibid.*

[4] *P. L.*, **58**, 179-260. *Mon. germ. hist.*, 1879 (t. III).

[5] L'un est une *Passion* de sept martyrs, torturés en 483; l'autre est une *Notice des provinces et des cités de l'Afrique*, avec l'indication des évêchés.

[6] *P. L.*, **68**, 969-1052 *(Breviarium causæ nestorianorum et eutychianorum).*

[7] *P. L.*, **68**, 937-962. — [8] *P. L.*, **72**, 791. — [9] Voir p. 268.

[10] Voir H. Leclercq, *Itinéraires*, dans *Dict. Arch.* col. 1841-1922.

[11] Ed. P. Geyer, *Corpus* de Vienne, 1898, (Iʳᵉ éd. Labbe, 1657). Non contenu dans *P. L.*

[12] Il en est de même d'un *Breviarium de Hierosolyma*, de même époque.

[13] Ed. P. Geyer, Vienne, 1898.

[14] *P. L.*, **72**, 899-918. Mieux P. Geyer, *ibid.*

III. — DENYS LE PETIT [1].

Le chronologiste et le canoniste.

Denys le Petit est l'auteur de l'œuvre canonique la plus importante de l'Eglise d'Occident au VIe s. Il était cependant lui-même oriental d'origine (il naquit en Scythie, près de l'embouchure du Danube), mais il vint jeune encore, vers 500, à Rome, où il fut moine et mourut vers 540. Il s'appelait lui-même *Petit* par humilité, et ce nom lui est resté. **Savant et chronologiste** de valeur, il fit prévaloir en Occident le cycle pascal alexandrin de 19 ans [2]. Mais son principal titre de gloire, celui qui a immortalisé son nom, est d'avoir fait de la *date de la naissance de Jésus-Christ le centre de l'histoire*, au lieu de compter les années, comme on le faisait encore, de la fondation de Rome (754 A. C.) ou de l'avènement de Dioclétien (284 : ère dioclétienne ou ère des martyrs) [3]. L'ère *dionysienne*, introduite en Italie vers 526, se répandit en France au VIIe siècle et finit par s'imposer partout. Il est regrettable que par suite d'une erreur de calcul, Denys ait rapporté à l'an 754 de Rome la naissance du Christ, qui dut plutôt avoir lieu vers 749.

C'est par **son œuvre juridique** que Denys a le plus exercé son influence. Sans doute, il a laissé des *traductions* diverses [4], mais plusieurs touchent le droit canonique, comme les fameuses *collections* par lesquelles il a rendu tant de services [5]. Il n'a pas cependant été un initiateur en ce genre. Dès le Ve siècle, il y avait en Italie des collections connues [6] : l'une traduite du grec, dite *Collectio hispana* (chronologique), ainsi appelée parce qu'elle a été jointe à la grande *Collectio hispana* (systématique), bien qu'elle soit antérieure à celle-ci et formée en un autre pays; la *Prisca* ou l'*Itala*, d'origine italienne aussi,

---

[1] **Edition générale :** *P. L.*, **67**, 9-527. Edit. spéciales, voir plus loin. Notice : H. HURTER, *Nomenclator*, t. I (1903), col. 495-498.

[2] Epist. *De ratione Paschæ*, (*P. L.*, **67**, 19-28, 483-494) et opuscule *Cyclus decem novennalis*, avec *argumenta*, ibid, 493-498, 497-508.

[3] C'est dans le *Cyclus* qu'il fait cette innovation. Pour l'histoire, voir B. HOFFMANN, *Hist. cycli dionysiani*, dans *P. L.*, **67**, 453-484.

[4] Traité de S. Grégoire de Nysse *sur la création de l'homme*, Vie de S. Pachôme, etc... *P. L.*, **67**, 347 sq., 407 sq.

[5] *P. L.*, **67**, 136-230.

[6] Voir A. TARDIF, *Hist. des sources du droit can.*, Paris, 1887; C. MAASSEN, *Geschichte der Quellen u. Litt. des kan. Rechts*, I, 1870; SCHULTE, 1875; G. H. TURNER, *Monumenta juris antiq. Eccl. occ.*, Oxford, 1899.

et attribuée à tort à Denys; peut-être même le *Codex canonicus Ecclesiæ romanæ*, édité par Quesnel en 1675, d'où le nom qu'il a reçu de Collection-Quesnel, s'il n'a pas été composé en Gaule, au Ve siècle [1]. D'autres collections prédionysiennes contenaient même, à côté des canons conciliaires, quelques extraits des décrétales des papes. Ni les unes ni les autres n'auront une autorité comparable à celle des collections de Denys. Celui-ci puisa surtout à des sources orientales, notamment à un *Codex grec (auctoritas græca)*, bien différent du *Codex canonum Ecclesiæ universæ* [2] publié et fabriqué par Justel [3]. Dans ses collections de constitutions pontificales, comme celles des canons, Denys allait, par son propre travail, supplanter ses prédécesseurs.

La **Collection dionysienne** n'a pas été composée d'un seul coup. Denys publia tout d'abord, dans les premières années du VIe siècle, une *collection de canons* traduits par l'auteur lui-même; elle comprenait les 50 premiers canons apostoliques [4], puis les canons d'un certain nombre de conciles orientaux, œcuméniques ou simplement provinciaux (Nicée, Constantinople, Chalcédoine, Sardique, Ancyre) [5], enfin 138 canons de divers conciles de Carthage ou de l'Afrique du Nord [6]. L'ordre des canons est uniquement chronologique. Cela n'empêcha pas le succès de l'œuvre de Denys, qui fut bientôt amené à entreprendre un travail analogue sur les *décrétales des papes* [7]. Il en collectionna ainsi 38 pour la durée d'un siècle, depuis 384 jusqu'à l'avènement du pape alors régnant, S. Symmaque (498-514); il en avait omis plusieurs et de très importantes, qui figuraient dans les recueils antérieurs. Celles qu'il donnait constituaient cependant un document de premier ordre, qui eut d'abord sa vie propre; plus tard il fut ajouté à la collection des canons, pour former enfin la fameuse *Collection dionysienne*, qui passa à la postérité [8].

L'œuvre canonique de Denys acquit rapidement une **grande autorité,** bien qu'elle ne fût ni la première en ce genre, ni l'unique produite à cette époque : *Saint Césaire* [9] à Arles et *Fulgence Ferrand* [10] en Afrique accomplissaient

[1] *P. L.*, **56**, 359 sq. (éd. Ballerini). Voir *ibid.*, 947 sq. l'étude de Ballerini sur cette collection. A. Van Hove, Comment. lovan., I, p. 112-113.

[2] *P. L.*, **67**, 39-94. Notes de Justel, *ibid*, 93-134.

[3] Ballerini, *De antiquis collectionibus... P. L.*, **56**, 15 sq.

[4] *P. L.*, **67**, 141-148. Voir tome I, p. 362.

[5] *P. L.*, **67**, 147-172 (165 canons de divers conciles), 171-176 (27 canons de Chalcédoine), 175-182 (21 canons de Sardique).

[6] *P. L.*, **67**, 181-230.

[7] *P. L.*, **67**, 231-316.

[8] Denys composa plus tard, à la demande du pape Hormisdas († 523), une nouvelle édition des canons (sauf les canons apostoliques), avec le double texte grec et latin. Ce travail est perdu.

[9] Voir ci-dessus, p. 203-204.

[10] Voir ci-dessus, p. 223. Sur l'œuvre un peu postérieure de S. Martin de Braga, voir p. 250.

presque en même temps une œuvre semblable. Cependant celle-là fut rapidement adoptée par les souverains Pontifes, ce qui explique en partie la vogue dont elle a joui. De Rome elle se répandit peu à peu en Occident. Elle passa en Espagne au VIIe siècle, et y fut largement utilisée, pour les Décrétales, par l'auteur de la collection hispanique. Elle fut plus tard officiellement transmise à Charlemagne par le pape Adrien I (771-795), ce qui lui valut le nom de *Collectio hadriana* : celle-ci n'est, somme toute, qu'une réédition de la collection dionysienne, avec quelques additions. Ainsi, sans avoir de vrai caractère officiel, elle fit bientôt autorité partout et elle le méritait. Elle marquait, en dépit de ses imperfections, un énorme progrès sur ce qui existait en ce genre avant Denys.

IV. — SAINT BENOÎT ET LA LÉGISLATION MONASTIQUE [1].

Saint Benoît est parfois appelé le *Père du monachisme* en Occident : il faut l'entendre en ce sens qu'il en fut le **principal législateur.** Avant lui, il y avait eu des règles monastiques : nous avons signalé celles de saint Augustin, de Cassien à Marseille, de saint Honorat à Lérins, de saint Césaire à Arles. La règle de saint Benoît les remplaça toutes à un moment donné et il put sembler qu'elle était la première, d'autant plus que presque toutes les formes postérieures de vie religieuse en Occident subirent, à des degrés divers, son influence.

Saint Benoît naquit à Nursie (Norcia, duché de Spolète) en 480, d'une famille riche, dont il reçut une bonne éducation. Envoyé à Rome pour ses études, il s'enfuit bientôt, afin d'échapper aux mauvais exemples (vers 595). Il se retira

[1] **Editions :** *P. L.*, 66, 215-932 (texte et commentaires) — Dom C. Butler, Fribourg, 1912. Cf. Dom Morin, *Revue bén.*, 1912, p. 393-410. — **Etudes :** Dom B. Maréchaux, *S. Benoît* (vie, règle, doct. spirit.), Paris, 1911 (œuvre d'édification). — Dom Hébrard, *S. Benoît* (Vie), Paris, 1922. — Dom F. Ryelandt, *Essai sur la physionomie morale de S. B.*, Bruges, 1924. — De Luca, *S. Benedetto* (vie et règle), Florence, 1924. — Dom G. Morin, *L'Idéal monastique*, Maredsous, 1914 (1921, 3) — Dom Delatte, *Comment. sur la règle de S. Benoît*, Paris, 1915. — Dom U. Berlière, *L'Ordre monastique des origines au XIIe s.*, Maredsous, 1921. — Dom C. Butler, *Benedictine monachism*, Londres, 1919. — Dom Besse, *Les mystiques bénéd. des origines au XIIIe s.*, Maredsous, 1922 (conférences ; édit. posth.). — Du même, *S. Benoît*, dans *Dict. théol.*, col. 709-717. — Dom F. Cabrol, *Bénédictins*, dans *Dict. Arch.*, col. 664-670. — H. Grisar, *Hist. de Rome et des papes*, II, p. 112-131. — P. Pourrat, *La spiritualité chrét.*, I, p. 383-399.

d'abord dans les environs de Rome, à *Subiaco*, où il fonda plusieurs monastères. Plus tard, en 529, il quitta ce pays et alla se fixer plus au sud, au Mont-Cassin : le monastère qu'il y fonda est l'un des plus célèbres de la chrétienté. Sa sœur Scholastique dirigeait dans la même région un couvent de religieuses. Ils moururent tous deux en 543, Scholastique le 10 février, Benoît le 21 mars. Tout ce que nous savons de leur vie ne nous est guère connu que par le IIe livre des *Dialogues* de saint Grégoire, qui relève de préférence les prodiges dont Dieu récompensa la foi et la vertu du saint [1].

C'est sa "**Règle de la vie monastique**" qui a surtout conservé et répandu l'influence de saint Benoît. Cette règle, qui comprend 73 chapitres, n'est pas une œuvre d'un seul jet : les six ou sept derniers chapitres ont été ajoutés par Benoît dans une revision [2]. L'ensemble de l'œuvre, cependant, date de la fondation du Mont-Cassin (529). Les anciens auteurs de règles (S. Pacôme, S. Basile, Cassien, S. Augustin : *Ep.* 211) étaient utilisés par le pieux fondateur [3], mais avec quelque liberté et un rare génie pratique. *Trois caractères principaux* lui assurent une réelle supériorité sur toutes les règles antérieures, soit latines, soit grecques : *a*) sa précision et son étendue : elle contient des lois plutôt que des maximes spirituelles, et à aucun moment du jour et de la vie elle ne laisse le religieux dans l'ignorance de son devoir ; *b*) la sagesse de ses prescriptions, assez sévères pour dompter la nature, assez modérées pour ne pas la décourager ; *c*) surtout la stabilité introduite enfin dans la vie monastique : saint Basile n'y avait qu'imparfaitement réussi.

L'organisation que Benoît donne à son monastère concerne surtout trois points : la *hiérarchie* fortement constituée : l'abbé est élu par la communauté, mais son pouvoir est à vie, et il est aidé par des officiers de son choix (prieur, doyen, cellérier, ...) ; le *travail*, non spécifié quant à la forme, mais imposé à tous pendant plusieurs heures par jour ; c'est le travail manuel qu'envisage surtout saint Benoît, mais le travail intellectuel occupera aussi un certain nombre de moines, sans devenir jamais exclusif, ni prépondérant ; la *prière* enfin, surtout la célébration de l'office divin : l'*Opus Dei* occupe une grande place dans la vie bénédictine ; la règle l'organise tout au long et dans le détail ; l'Eglise romaine s'en inspirera un jour pour ordonner l'office canonial de ses prêtres. Saint Benoît prévoit encore des sanctions contre les délinquants. Mais son œuvre paraîtrait trop administrative si l'on n'y relevait avec soin *la part ascétique* très précieuse qu'elle contient et qui fixe en quelque sorte l'esprit du monachisme [4]. C'est tout d'abord un recueil de 72 maximes tirées de l'Ecriture concernant les vrais moyens de sanctification (ch. IV) ; ensuite, ce sont les vertus particulièrement recom-

[1] Voir à ce sujet, p. 237.

[2] Sur l'histoire de la règle voir l'étude de TRAUBE, *Textgeschichte*... Munich, 1898. Cf. *Rev. bén.*, 1898.

[3] Voir H. GRISAR, *Hist. de Rome et des papes*, II, p. 112-120. Cf. DOM BESSE, *Les moines de l'Afr. rom.*, (Coll. *Science-Relig.*). Paris, 1903, 2 brochures.

[4] Voir DOM MORIN, *op. cit.* Voir surtout DOM U. BERLIÈRE, *L'ascèse bénédictine des origines à la fin du XIIe s. Essai liturgique*. Maredsous, 1927.

mandées, l'obéissance (c. v), le recueillement par le silence (c. vi) et surtout l'humilité, dont il distingue douze degrés soigneusement adaptés à la vie religieuse (c. vii).

La règle bénédictine était appelée au plus **brillant avenir.** Elle le dut, sans doute, à ses qualités propres, mais aussi à l'action de *saint Grégoire le Grand* qui, en unissant fortement l'ordre nouveau au siège de Rome et le poussant à l'apostolat (ce qui, de fait, y a introduit ou développé un élément nouveau, la cléricature) [1], a décuplé sa puissance. D'autres modifications ont encore été ajoutées plus tard, concernant en particulier l'organisation des monastères en ordres ou congrégations. Le fond, cependant, de l'œuvre primitive s'est conservé. " Il y a dans la règle bénédictine, dit D. Besse, deux éléments très mêlés l'un à l'autre : le premier se compose de tout un ensemble de principes sur la vie religieuse, la constitution du monastère et son fonctionnement; ils forment la doctrine de saint Benoît et sont de tous les temps. Le second se compose de règlements précis, qui subissent forcément l'influence variable des individus et des milieux " [2]. C'est ainsi qu'on pourra voir, au XIIe siècle, les Cisterciens s'opposer aux Clunistes, tout en se réclamant comme eux de saint Benoît.

Le **monachisme bénédictin** [3], déjà très fort par la solide organisation qu'il avait reçue de son fondateur, bénéficia largement de l'appui que Rome lui prêtait et du charme prenant que l'écrit de saint Grégoire répandit sur la personne du saint patriarche. Il s'imposa rapidement en Italie, où il supplanta même les fondations de Cassiodore, non sans avoir subi leur influence, et au dehors, où il remplaça peu à peu les autres formes de vie religieuse. En Gaule, les règles de saint Césaire [4] et de saint Colomban [5], les seules connues au VIe siècle [6], furent au VIIe plus ou moins corrigées par celle de saint Benoît, puis cédèrent la place à celle-ci, qui, du VIIIe au XIIe siècle, régna à peu près seule en Occident.

---

[1] Voir Dom Berlière, *op. cit.*, p. 49-50. — [2] Dom Besse, *Dict. théol.*, col. 710.

[3] Sur les développements de l'ordre bénédictin et son influence, voir la solide étude de Dom Berlière, signalée ci-dessus.

[4] Voir ci-dessus, p. 203-204. — [5] Voir P. Pourrat, *op. cit.*, p. 405-408.

[6] L'établissement des bénédictins en Gaule, à Glanfeuil, par saint Maur en 543 n'est malheureusement appuyé, au point de vue documentaire, que sur une *Vita sancti Mauri* écrite en 863 et qui est " un document d'une fausseté insigne ", dit Dom H. Leclercq, *Dict. Arch.*, art. *Glanfeuil*, col. 1283. Voir tout l'article, col. 1283-1319.

DEUXIÈME PARTIE

LA LITTÉRATURE PATRISTIQUE

de 553 à 800.

CHAPITRE I.

Saint Grégoire le Grand.

Bibliographie spéciale :

Editions : *P. L.*, **75-79** (éd. des Mauristes, 1705). — **Etudes** : Denis de Sainte-Marthe, *Hist. de S. Grégoire le G.*, Rouen, 1697. — Ed. Clausier, *S. Grég. le Gr.*, Lille-Paris, 1887. — P. Batiffol, *S. Grég. le Grand* (coll. *Les Saints*), Paris, 1928. — Autres vies, en *italien*, par H. Grisar, Rome, 1904; Tarducci, Rome, 1909; en *allemand*, par Böhringer, Stuttgard, 1879, Wolfsgrüber, 1890; en *anglais*, par H. Dudden, Londres, 1905; H. Howorth, Londres, 1912. — L. Pingaud, *La politique de S. Grég. le Gr.*, Paris, 1872. — P. Richard, *La monarchie pontificale jusqu'au concile de Trente*, dans *Rev. Hist. Eccl.*, 1924, p. 419 sq. — J. Tixeront, *La doctrine pénitentielle de S. Grég. le Gr.*, dans *Mélanges de Pat. et d'hist.*, p. 237-260. — Dom U. Berlière, *L'Ordre monastique des origines au XIIe siècle*, Maredsous, 1921, p. 46 sq. — Dom Ménager, *La contemplation d'après S. Grég. le Gr.*, dans *Vie spirit.*, 1923, p. 242-282. — A. Saudreau, dans *La Vie d'union à Dieu*, p. 100-129. — H. Leclercq, *S. Grégoire le Gr.*, dans *Dict. Arch.*, col. 1753-1776. — F. Cabrol, *Grégorien (Le Sacramentaire)*, *ibid.*, col. 1776-1796. — P. Codet, *Grégoire (saint)* dans *Dict. théol.*, col. 1776-1781.

I. — VIE [1] ET CARACTÈRE.

Saint Grégoire naquit à Rome, en 540 probablement. Il était de noble origine et longtemps on a dit qu'il appartenait à l'illustre et riche famille des Anicii [2]. Entré de bonne heure

[1] Il y a trois anciennes vies de S. Grégoire : l'une écrite par un moine de Whitby vers 713 (éd. Gasquet, 1904), l'autre par Paul Diacre vers 770-780 (*P. L.*, **75**, 41-59); la troisième, plus longue, par Jean Diacre vers 870-880 (*P. L.*, **75**, 59-242). Elles ont peu d'autorité en dehors de ce qu'elles puisent dans les sources anciennes que nous possédons (écrits de S. Grégoire).

[2] Sans preuve suffisante. Cf. P. Batiffol, *op. cit.*, p. 16.

dans la carrière politique, il était vers 570 préfet [1] de Rome. Mais la vanité des grandeurs mondaines ne tarda pas à frapper son âme droite et noble. Cédant enfin à la grâce, il vendit une partie de ses biens, les consacra aux œuvres de charité, fonda six monastères en Sicile et un septième à Rome, dans sa propriété du Cœlius, où il se retira lui-même, et que plus tard il soumit à la règle de saint Benoît [2]. C'était vers 575 : quinze ans le séparaient encore de son élévation au souverain pontificat. Mais **sa vie religieuse** fut interrompue par son séjour forcé de six ou sept ans à Constantinople en qualité de nonce *(apocrisiaire)*, de 578 à 585 environ. Si Grégoire n'apprit pas le grec en Orient, il y apprit à connaître les caractères, et il devait plus tard en retirer grand profit. Il restait surtout moine dans l'âme, et c'est à Constantinople qu'il commença son grand travail ascétique, les *Moralia*, qu'il ne devait achever que vers 590. A son retour, il s'empressa de rentrer dans son monastère, dont il fut nommé abbé. A la mort de Pélage II, 590, il fut élu pape et, après diverses résistances inutiles, il dut se résigner à accepter cette charge.

Saint Grégoire a par d'**éminentes vertus** mérité le nom de *Grand*, bien qu'il n'ait occupé le siège de Rome que pendant 14 ans (590-604). Doué *d'un bon sens* vigoureux et vrai génie pratique, il possédait au plus haut degré, comme saint Léon, *l'art de gouverner*. Nous en avons un admirable témoin dans sa correspondance, ce *Registrum Epistolarum* qui groupe encore aujourd'hui 848 lettres [3], classées en 14 livres, mais qui ne comprend qu'une faible partie de la collection primitive, due à l'initiative de Grégoire lui-même. Rien mieux que ces lettres ne fait ressortir ses aptitudes pratiques et son infatigable activité, en même temps que la trempe de son esprit souple et autoritaire. Mgr Batiffol [4] lui reconnaît surtout trois dons, bien rendus par ces trois mots chers à Grégoire : *rectitudo*, expression qui désigne " la fidélité à la loi, à la règle, aux canons ", et aussi " ce que nous mettons dans notre vieux mot de loyauté et les Romains dans celui de *fides*, avec par surcroît une nuance d'impératif et d'obligation "; *discretio*, c'est-à-dire " le bon sens ", ou " le discernement, dans l'ap-

[1] Plutôt que *préteur*. Cf. P. BATIFFOL, *ibid.*, p. 17.
[2] Selon une tradition qui n'est pas absolument garantie.
[3] *P. L.*, 77, 441-1328. *Mon. germ. hist.* (éd. EWALD et HARTMANN), t. I-II, p. 1891-1899.
[4] *Op. cit.*, p. 228.

plication de la loi, dans le choix du bon parti, dans la détermination du mieux possible », ou encore « le sens de l'opportunité » ou enfin, pour tout résumer d'un mot, la modération; *blandimentum*, par lequel le chef le plus attaché à son devoir « sait se faire aimer, sans chercher indûment à plaire ». Si, par exception, quelque vivacité ou quelque intransigeance vient atténuer un instant l'un ou l'autre des deux derniers traits, le premier, la *rectitudo*, reste toujours intact et maintient à ce noble caractère son éminente beauté.

Il faut aussi noter l'ardeur résolue avec laquelle **Grégoire se tourne vers les Barbares**, pour les gagner au Christ [1]. Il comprend tout ce que les peuples nouveaux cachent de ressources vraies sous une écorce grossière. Les évêques *gallo-romains* avaient ouvert les voies en convertissant les Francs et les Burgondes [2], au cours du VIe siècle. Au moment même où Grégoire montait sur le trône pontifical, l'*Espagne* revenait à son tour à l'Église [3]. Dans l'un et l'autre pays, il s'appliqua à développer de toutes ses forces le mouvement commencé. En Italie, les *Lombards*, qui l'envahirent vers 570, étaient encore païens ou ariens : Grégoire stimule le zèle des évêques du pays pour amener leur conversion, comme il fait encore dans les îles italiennes (Sicile, Sardaigne, Corse) pour y détruire les restes de paganisme. Mais c'est surtout l'*Angleterre* qui attire son attention, et c'est à lui que revient l'honneur de sa conversion par l'envoi de saint Augustin et de quarante moines bénédictins. En même temps, avec une charité inlassable, mais avec une inébranlable énergie, il active *la lutte contre les vices* dont le monde entier semble submergé. Dans une de ses premières lettres, il compare l'Eglise elle-même à « une barque vieille et vermoulue, suspendue sur l'abîme, craquant comme à l'heure du naufrage » [4]. Il ne doute pas cependant de la Providence, et par là il prépare de nouveaux triomphes à l'Eglise et aux papes; il fonde « leur paternelle suprématie sur les royautés naissantes et les nations nouvelles qui s'appelleront la France, l'Espagne, l'Angleterre. A vrai dire, c'est lui qui inaugure le moyen-âge, la société moderne et la civilisation chrétienne » [5].

A Grégoire revient aussi l'honneur d'avoir préparé le **pouvoir temporel** des papes. Les biens de l'Eglise romaine, dits *patrimoine de Saint-Pierre*, étaient alors considérables. Une sage administration lui permit d'en obtenir de grands revenus, qui furent employés le plus souvent à soulager les misères qui s'étalaient partout à Rome. En retour, ce bienfaiteur public ne devait pas tarder à être reconnu pour le vrai chef de Rome, d'autant plus que le souverain nominal, l'empereur de Constantinople, n'y exerçait pas de fait son autorité, et que c'est « un enfantillage historique », a dit Duchesne [6], d'insister sur la qualité de sujet impérial d'un

[1] Voir P. BATIFFOL, *op. cit.*, ch. V, VII.
[2] Voir ci-dessus, p. 205 et 207.
[3] Voir p. 252.
[4] *Epist.*, l. I, 4.
[5] P. GODET, *op. cit.*, col. 1777.
[6] MGR DUCHESNE, *Les premiers temps de l'Etat pontifical*, Paris, 1904, p. 21.

pape des VIe, VIIe et VIIIe siècles. La donation faite par Pépin le Bref (756) ne sera que le couronnement d'une œuvre commencée cent cinquante ans auparavant [1].

Saint Grégoire avait de **son autorité universelle dans l'Eglise** la même conscience que tous ses prédécesseurs; et s'il ne l'exprime pas dans une langue aussi belle que celle de saint Léon, il l'affirme avec autant d'énergie, déclarant notamment que l'évêque de Rome est *caput fidei*, et qu'il " transmet ses droits à l'Eglise universelle " [2]. Mais en quoi saint Léon et saint Grégoire se ressemblent le plus, c'est que tous deux " firent passer, si l'on peut ainsi parler, ces idées, déjà existantes avant eux, *dans la vie quotidienne de leurs contemporains*, et, par la sollicitude effective qu'ils montrèrent pour toutes les églises, par leur incessante intervention dans toutes les parties du monde chrétien, firent de leur autorité œcuménique une *réalité partout sentie* " [3]. Saint Grégoire, cependant, repoussait le titre de " patriarche œcuménique " non seulement pour l'évêque de Constantinople (Jean IV le Jeûneur s'en était alors, sinon paré le premier [4], du moins fortement prévalu), mais pour lui-même, afin de ne pas, écrivait-il, nuire indirectement à d'autres et ne pas ôter à ceux qui l'ont le titre même de patriarche, " quia videlicet si unus patriarcha universalis dicitur, patriarcharum nomen cæteris derogatur " [5]. Il prit lui-même le titre de " Servus servorum Dei " [6].

Le premier moine devenu pape devait porter un intérêt particulier à **la vie religieuse**. Il faut noter surtout la part qu'il eut dans le développement du *monachisme bénédictin* [7], qui devint, grâce à lui, l'armée conquérante de l'Eglise romaine. Cependant " Grégoire, dit Berlière [8],

[1] Du reste, S. Grégoire ne s'était nullement soustrait à l'autorité de l'empereur. Au point de vue politique, il restait loyalement attaché à la République, c'est-à-dire à l'ancien empire, alors représenté par Byzance, dont Rome dépendait. Il s'appliquait à pacifier l'Italie, par un *modus vivendi* normal établi entre les Byzantins et les Lombards, dont les Etats, si cette politique avait fini par prévaloir, fussent devenus " des marches de l'Italie byzantine "; et peut-être ainsi eût été maintenue la primauté du vieil empire " non germanique " et prévenue la scission de l'Orient et de l'Occident. P. BATIFFOL, *op. cit.*, p. 231.

[2] Universali Ecclesiæ jura sua transmittit. *Epist.*, l. III, 57.

[3] J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, III, p. 364-365.

[4] Ce titre paraît remonter au schisme d'Acace. Il fut maintenu ou repris dans la suite par des patriarches non ennemis de Rome, qui entendaient par οἰκουμένη l'empire. Il n'en était pas moins fort équivoque et dangereux. Cf. P. BATIFFOL, *op. cit.*, p. 205. Voir aussi S. VAILHÉ, dans *Echos d'Orient*, 1908 (t. II), p. 65 sq., 161 sq.

[5] *Epist.*, l. V, 43. Cf. *ibid.*, VIII, 30. — [6] *Epist.*, l. XIII, 1.

[7] Sur la législation monastique en général, voir la note de P. Batiffol, *op. cit.*, p. 117-118.

[8] *L'Ordre monastique*, p. 49.

accepte le monachisme tel que saint Benoît l'a fait, il ne crée rien de nouveau, il fortifie et consolide l'œuvre du législateur du Mont Cassin. Il consacre de son autorité les principes fondamentaux exposés dans la règle bénédictine en tout ce qui concerne la pratique de la pauvreté et de la chasteté, le vœu de stabilité, l'office divin, la lecture spirituelle, les relations avec l'extérieur". En y développant ainsi la vie intérieure, il s'y préparait de précieux collaborateurs. Il le comprit, et il n'hésita pas à les appeler à la prêtrise et à l'apostolat, bien qu'il eût auparavant menacé de punir tout abbé et tout moine qui accepterait d'être élevé au sacerdoce et à la cléricature dans le diocèse de Ravenne [1]. Cette initiative de saint Grégoire devait avoir une immense portée, non seulement pour l'ordre bénédictin, qui est fortement rattaché par lui à la Chaire de Pierre et assuré d'un brillant avenir, mais aussi pour l'Eglise tout entière.

Si absorbé qu'il fût par ces multiples occupations, le pape ne négligeait pas le troupeau immédiatement confié à ses soins. Nous avons comme témoins de **son activité pastorale** des *homélies* (sur les Evangiles et sur Ezéchiel) dont il sera question plus loin, ainsi que les *Dialogues*, qui datent de la même époque (593) et qui sont un ouvrage populaire d'édification, destiné à tous les fidèles. Le *Pastoral*, écrit vers 591, nous montre, au contraire, le saint pape préoccupé de former de vrais prêtres. Rien n'était plus nécessaire alors, même dans la Gaule catholique, où le clergé, composé souvent de néophytes, arrivés parfois au sanctuaire par l'intrigue et l'ambition avec l'appui des souverains, avait besoin d'une sérieuse réforme. Le mal était assez avancé dès la fin du VIe siècle pour que Grégoire demandât instamment d'y remédier par les conciles. Son zèle, qui ne négligeait aucun détail, se révèle jusque dans la liturgie, dont il fut un des principaux organisateurs [2]. Il mourut le 12 mars 604, ayant pleinement réalisé le magnifique idéal que, dès les premiers jours de son pontificat, il traçait du vrai pasteur.

II. — LES ŒUVRES.

Saint Grégoire a laissé, outre sa *correspondance* [3], une œuvre écrite *oratoire*, *morale*, *liturgique*. Nous ne parlons pas de son œuvre exégétique, car les homélies et les " Moralia ", malgré le fond biblique sur lequel s'appuie l'auteur, sont moins des travaux d'exégèse proprement dite que des œuvres de morale et de pastorale. — On lui a, il est vrai, attribué des *commen-*

[1] *Ibid.*, p. 46-50. Voir aussi P. BATIFFOL, *op. cit.*, p. 227.
[2] Sur tous ces points, voir les œuvres.
[3] Voir ci-dessus, p. 231.

taires [1] (sur le Ier livre des Rois, sur le Cantique des Cantiques, sur les Psaumes de la pénitence), mais leur authenticité est plus que douteuse; il en va de même d'une *Harmonie de quelques témoignages de la sainte Ecriture* [2].

A) **L'œuvre oratoire** comprend une double série d'homélies, l'une sur les Evangiles, l'autre sur Ezéchiel.

Les **homélies sur les Evangiles** [3], au nombre de 40, groupées en 2 livres de 20, sont une série d'instructions adressées aux fidèles sur les principaux textes évangéliques lus à l'église, le dimanche surtout, pendant une année liturgique; ce sont des allocutions familières que caractérise une éloquence sans apprêt, facile et cordiale. Elles furent composées dans l'année 590-591, semble-t-il; les 20 premières ont été lues au peuple par un notaire, en présence du pape, que ses infirmités empêchaient de parler en public; les 20 autres furent prononcées par lui et prises par des sténographes. Comme elles circulaient dans le peuple, Grégoire se décida à les publier toutes lui-même, vers 592. La liturgie leur a fait de fréquents emprunts [4].

Les **homélies sur Ezéchiel** [5], furent aussi adressées au peuple, en 593. Mais le pape n'eut pas le temps de commenter tout le prophète. Il se contenta d'expliquer les trois premiers chapitres et le début du quatrième, dans les 12 homélies du Ier liv., et le chapitre 40 (description du nouveau temple) dans les 10 homélies du IIe. La préoccupation morale est dominante, ici comme dans les homélies sur les Evangiles. Peut-être même ces instructions sont-elles, en général, d'un caractère plus élevé, plus ascétique, ce qui les rapproche des Moralia [6].

B) **L'œuvre morale** comprend les *Moralia*, le *Pastoral* et les *Dialogues*.

Les **Moralia** ou *Expositio in librum Job* [7], qui sont un véritable répertoire de casuistique et d'ascétique, d'une inesti-

[1] *P. L.*, **79**, 9-467; 471-548; 549-658. Cependant le *Commentaire sur I Livre des Rois*, ici indiqué, œuvre de l'abbé Claude, habituellement regardé comme suspect à cause d'un mot de S. Grégoire lui-même, *inutilius permutatum* (*Epist.* XII, 24), doit plutôt être regardé, d'après le P. de la Taille, comme un témoin authentique de la doctrine de S. Grégoire, qui déclare y retrouver son sentiment " *in utilius permutatum* ". Cf. *Recherches de Sc. relig.*, 1916, p. 472-473.

[2] *P. L.*, **76**, 659-678.

[3] *P. L.*, **76**, 1075-1312. Anc. trad. fr. (anonyme), Paris, 1665. Voir P. BATIFFOL, *op. cit.*, p. 69-76.

[4] " Les homélies sur l'Evangile ne mentent pas au titre qu'il leur a donné. Elles méritent la destinée qu'elles ont eue de devenir des modèles de l'éloquence pastorale et de la prédication, et " l'un des livres les plus lus et les plus vénérés de tout le moyen-âge " (J. de Ghellinck) ". P. BATIFFOL, *op. cit.*, p. 76.

[5] *P. L.*, **76**, 785-1072. Trad. fr. (anonyme), Paris, 1747. Voir P. BATIFFOL, *op. cit.*, p. 94-99.

[6] La prédication de S. Grégoire depuis 593 n'a plus laissé de traces.

[7] *P. L.*, **75**, 509-1162, **76**, 9-782. Anc. trad. fr. (anonyme), Paris, 1666 (rééd., Lyon, 1692). Voir P. BATIFFOL, *op. cit.*, 99-109.

mable richesse, " popularisèrent les secrets de l'ascétisme, en développant les traditions les plus élevées de l'exégèse biblique, et méritèrent de servir, durant le moyen-âge, de base à l'enseignement de la théologie morale " [1]. Le *texte de Job*, qui forme la trame du livre de Grégoire, n'est souvent pour lui qu'un thème propice à des *développements* divers ; pareil au fleuve qui remplit de ses eaux tous les vides qu'il rencontre avant de poursuivre sa course, déclare-t-il lui-même dans sa lettre préface [2], il croit de son devoir, quand l'occasion d'édifier se présente, de se détourner de son sujet, de quelque matière qu'il traite.

Sa méthode comporte un triple procédé : " Modo per *expositionis* ministerium, modo per *contemplationis* ascensum, modo per *moralitatis* instrumentum ". Grégoire l'explique lui-même : " Primum quidem fundamenta *historiæ* ponimus ; deinde, per significationem *typicam*, in arcem fidei, fabricam mentis erigimus ; ad extrenum quoque per *moralitatis* gratiam quasi superducto ædificium colore vestimus " [3]. Mais la lettre est très souvent négligée, de parti pris, par l'auteur au profit du sens spirituel qui l'élève à la contemplation des mystères de la foi, ou du sens moral qui expose les devoirs du chrétien et les moyens de tendre à la perfection. Cet immense travail, le plus étendu que nous ait laissé le pape, comprend 35 livres, subdivisés en chapitres. C'est l'écrit qui a le plus contribué à étendre l'autorité doctrinale du saint. Il s'adresse surtout à des moines ou à des âmes avancées ; l'auteur lui-même observe qu'il serait plus nuisible qu'utile à des chrétiens peu instruits. Commencé à Constantinople sur les instances de saint Léandre, qui y représentait lui-même les Wisigoths, l'ouvrage ne fut achevé qu'après 590 et dédié au même saint Léandre, alors archevêque de Séville.

Le **Pastoral** *(Liber regulæ pastoralis)* [4] fut écrit en 591 et dédié à Jean de Ravenne qui avait reproché au pape d'avoir essayé de se soustraire à la dignité suprême. Comme S. Grégoire de Nazianze ou S. Jean Chrysostome, il s'excuse en relevant les grandeurs et la dignité du sacerdoce, mais il insiste surtout sur les *devoirs du prêtre*. L'ouvrage comprend en fait trois parties : le chapitre unique dont se compose la quatrième, est plutôt une simple conclusion, invitant le prêtre à rentrer en lui-même pour se bien connaître. La *1re partie* expose les qualités que suppose l'entrée dans les ordres et la hiérarchie : " Ad culmen quisque regiminis *qualiter veniat* " ; la 2e indique

[1] P. GODET, *op. cit.*, col. 1778.

[2] *Epistola missoria*, c. II.

[3] *Ibid.*, c. II, III. Ainsi chaque passage est expliqué trois fois ; mais c'est la seconde et surtout la troisième explications qui retiennent l'auteur.

[4] *P. L.*, **77**, 13-128. Trad. fr. Prompsault, Paris, 1847 ; Raynaud (dans *Le Prêtre d'après les Pères*), Toulouse, 1840 ; J. Bousset, Collection *Pax*, Bruges, 1928. Voir P. BATIFFOL, *op. cit.*, p. 85-94.

la vie (vertus et œuvres) que doivent mener les prêtres : " Ad hoc rite perveniens *qualiter vivat*"; la 3e trace les règles de la prédication et de la direction à donner aux fidèles : " Bene vivens *qualiter doceat*".

Cette question de l'éloquence chrétienne avait été déjà trop bien traitée par saint Augustin [1] pour que Grégoire pût renouveler un tel sujet. D'ailleurs, il s'y essaie à peine, et s'attache à décrire les caractères divers des fidèles pour apprendre au prêtre à s'y adapter avec soin. Beaucoup de ces descriptions ne contiennent que des généralités élémentaires, mais plusieurs renferment nombre d'observations intéressantes. Les deux premières parties ont efficacement contribué à élever le clergé à la hauteur de l'idéal très haut mais bien réalisable qui lui était ici présenté avec tant de force et d'autorité. Immense fut le succès de l'ouvrage dès son apparition.

Les **Dialogues** [2] furent peut-être encore plus goûtés au moyen-âge, si friand de ce merveilleux chrétien qui y éclate à chaque page. Ils s'adressent d'ailleurs à tous les fidèles et racontent en effet une suite de miracles ou de faits extraordinaires, dont Grégoire a été témoin ou qu'il tient, dit-il, de bonne source. Les *trois premiers livres* concernent de saints personnages, vivant en Italie, fort peu connus par ailleurs, sauf saint Benoît (il occupe à lui seul tout le deuxième livre, et cette première biographie du saint est un chef-d'œuvre); au *quatrième livre* vient une série de prodiges tendant tous à établir la survivance de l'âme après la mort, l'existence du purgatoire et la possibilité de soulager les défunts, notamment par l'offrande du saint Sacrifice. On a beaucoup reproché à S. Grégoire sa crédulité. En fait, il s'abstient de discuter les faits qu'il raconte, se proposant uniquement d'édifier. Les Dialogues ont servi de modèle à l'hagiographie du moyen-âge. Ils ont aussi contribué plus que tout autre écrit à populariser le culte de saint Benoît et l'amour de sa règle [3].

C) L'**œuvre liturgique de saint Grégoire** [4] se présente sous les formes les plus diverses, bien que certaines données traditionnelles soient contestées.

1. L'**ordinaire de la messe** porte encore plusieurs prières ou formules introduites par lui : récitation ou chant du *Kyrie eleison* alterné avec le *Christe eleison;* toute l'année, après le graduel, chant de l'*alleluia*,

[1] Dans le *De catechizandis rudibus*, et le IVe livre du *De doctrina christiana.* Voir tome I, p. 637 et 642.

[2] *P. L.*, 77, 147-430 (Texte latin et trad. grecque). Voir P. BATIFFOL, *op. cit.*, p. 138-156.

[3] P. BATIFFOL, *op. cit.*, p. 152-156.

[4] Voir D. CABROL, *op. cit.*, 1776 sq.

jusqu'alors réservé au temps pascal ; récitation du *Pater* après le canon [1], et probablement aussi du *Libera nos* qui suit [2] ; enfin, il a ajouté au canon la fin de la prière *Hanc igitur*, depuis *diesque nostros* [3].

2. Il existe encore un **sacramentaire grégorien,** c'est-à-dire un ancien *missel* attribué à Grégoire et contenant des messes propres pour toute l'année liturgique. Il " se présente comme une sorte de refonte ou d'abrégé du *gélasien*, et (il) est moins une création nouvelle que l'adaptation de l'ancien sacramentaire de l'Eglise romaine aux conditions liturgiques de ce temps (fin du VIe siècle) " [4]. La plupart des historiens de la liturgie maintiennent sa composition à cette époque et l'attribuent même à saint Grégoire [5], malgré l'autorité de Mgr Duchesne qui ne le croit pas antérieur au VIIIe siècle et l'appelle " sacramentaire d'Hadrien [I] " [6].

3. Un **antiphonaire grégorien** [7] a été aussi reporté par certains au VIIIe-IXe siècle [8] ; cependant, même sans témoignages directs et contemporains, la tradition qui l'attribue à saint Grégoire garde des partisans sérieux et assez bien soutenus [9]. Cette question de l'antiphonaire pose aussi celle du chant.

4. Le **chant grégorien** [10] représente l'ancienne mélodie romaine usitée dans la psalmodie sacrée. Saint Grégoire ne la créa pas, mais la développa, non seulement par l'organisation définitive de la *Schola cantorum*, mais par une action directe, soit pareille à celle que d'autres papes exercèrent du Ve au VIIIe siècle [11], soit plus spéciale et reconnaissable au naturel et à la mesure, à la simplicité et à l'harmonie qui distinguent ce chant d'église [12]. Par contre, M. Gevaert a dénié toute action en ce sens à saint Grégoire le Grand et il en a fait honneur à Grégoire II ou Grégoire III [13]. Malgré de récentes interventions, la question n'est pas encore définitivement tranchée [14].

---

[1] Voir *Epist.*, IX, 12.

[2] Cf. P. BATIFFOL, *Leçons sur la messe*, 1927, p. 281.

[3] *Liber Pontificalis*, t. I, p. 312 (éd. Duchesne).

[4] D. CABROL, *op. cit.*, col. 1779.

[5] Voir *ibid.*, col. 1790.

[6] Qui le transmit à Charlemagne, entre 784 et 791. Cf. DUCHESNE, *Les origines du culte chrétien*, 1908, p. 124-126. — Texte dans *P. L.*, **78**, 25-240, (édit. Dom Ménard, 1642). Edit. critique récente H. Lietzmann, 1921.

[7] *P. L.*, **78**, 641-724. L'*antiphonaire* est le recueil des pièces notées de la messe, à distinguer du *Responsal*, recueil des antiennes et répons de l'office : *ibid.*, 725-850. — Les **8 hymnes** qui suivent (*P. L.*, **78**, 849-852), maintenues par les éditeurs bénédictins, sont communément rejetées de nos jours.

[8] Surtout par F.-A. GEVAERT, (art. dans *Le bien public*, 23-24 déc. 1889).

[9] Surtout DOM G. MORIN, *Les véritables origines du chant grég.*, Maredsous, 1890. Voir H. LECLERCQ, *Antiphonaire*, dans *Dict. Arch.*, col. 2443-2461. Voir cependant l'étude récente de DOM R. VAN DOREN, *Etude sur l'influence musicale de l'abbaye de Saint-Gall*, 1925.

[10] Voir les auteurs cités à la note précédente.

[11] Opinion de P. Batiffol (*Hist. du Bréviaire romain*, p. 54 sq.)

[12] Opinion de Dom Morin *(op. cit.)*

[13] *Op. cit.*

[14] Voir C. CALLEWAERT, *De origine cantus gregoriani* dans *Ephemerides liturgicæ*, 1926 (2 articles).

III. — DOCTRINE DE SAINT GRÉGOIRE.

A) **Le Docteur en général.**

Saint Grégoire est un des grands Docteurs de l'Eglise et il a été l'un des maîtres les plus écoutés du moyen-âge. Son influence fut sans doute bien différente de celle d'un Boèce ou de celle d'un Cassiodore et d'un Isidore de Séville. Il ne fut et ne voulut être ni un philosophe ni un érudit; mais il fut éminemment un **moraliste,** comme saint Ambroise. Il n'avait pas, il est vrai, les dons littéraires de l'évêque de Milan : son style est sans prétention et il évite par là la recherche et l'enflure qui déflorent tant de pages écrites de son temps. D'ailleurs, cette simplicité laisse à la phrase, avec la gravité qui convient à l'évêque des évêques, une vive clarté, et la pensée s'en dégage avec cette force pénétrante qui est un des principaux dons de Grégoire, surtout quand il traite de morale.

Il n'est pas un spéculatif en **théologie.** Il a même " dit des mystères, observe Mgr Batiffol [1], que l'homme qui en cherche la raison ne la trouve pas et se noie dans le gouffre du doute : les articles de la foi doivent être crus, mais non pas scrutés " [2]. Mais il est injuste [3] de le rendre " responsable de l'appauvrissement de la culture générale et de la culture théologique en Occident, qui suivit l'effondrement de l'établissement romain et l'installation des royaumes barbares. Il n'en est pas plus responsable qu'Isidore de Séville. Boèce, s'il eût été pape, n'aurait pas acclimaté en Occident l'aristotélisme, ni fait naître Albert le Grand au VIe siècle! " [4]. Saint Grégoire n'est pas le créateur de la mentalité de son temps, mais il est de son temps, dont il connaît les faiblesses, qu'il s'applique à combattre. C'est le désir de s'adapter qui lui a fait surtout retenir de l'œuvre de saint Augustin les éléments moraux, dont le besoin est si urgent en un siècle où toutes les passions sont déchaînées, avec l'arrogance des envahisseurs et le désespoir des vaincus opprimés. Du moins, saint Grégoire a maintenu très haut le culte de saint Augustin, de tout saint Augustin, et il a de la sorte préparé, d'une manière indirecte et lointaine

---

[1] *Op. cit.*, p. 229. — [2] *Moral.*, VI, 19.

[3] Mgr Batiffol (*op. cit.*, p. 111) adresse ce reproche à H. von Schubert, A. Harnack, R. Seeberg.

[4] P. BATIFFOL, *op. cit.*, 229-230.

mais sûre, le renouveau intellectuel du XIIe siècle, qui s'est tant inspiré de l'évêque d'Hippone.

L'augustinisme de saint Grégoire est indéniable. Signalons l'accord du disciple et du maître sur quelques points caractéristiques. *a*) Avec S. Augustin, saint Grégoire prêche non seulement la nécessité d'une *grâce prévenante*, même pour le commencement de la foi et des bonnes œuvres [1], mais encore la *prédestination* absolument gratuite à la grâce et au salut, tel le cas du bon larron [2]. *b*) Il condamne à des peines positives, dans l'enfer, des *enfants morts sans baptême* [3]. *c*) Les *anges* sont de purs esprits, sans corps, inégaux en dignités, divisés en 9 ordres, ayant chacun ses prérogatives et ses fonctions [4]. Les bons anges ont la garde de l'Eglise, des nations, des individus [5]; les mauvais nous font la guerre, mais ne peuvent nous nuire sans la permission divine [6]. *d*) L'*eschatologie* de Grégoire est toute imprégnée des idées de saint Augustin. Il faut cependant ajouter qu'il croyait à la proximité de la fin du monde [7], comme on le croyait généralement autour de lui : les catastrophes qui s'abattaient alors sur la société pouvaient bien le confirmer dans cette opinion, dont il ne fit jamais d'ailleurs un objet de foi. Il combattit l'erreur des miséricordieux [8] qui, même, après la réfutation de saint Augustin, continuaient à nier l'éternité de l'enfer [9]. Il enseigna, au contraire, le caractère temporaire du purgatoire, l'efficacité des prières que l'on fait pour les âmes souffrantes, spécialement du sacrifice de la messe [10].

Saint Grégoire étant surtout un directeur d'âmes, c'est sa *doctrine spirituelle* et *pastorale* que nous exposerons ici, après avoir dit un mot de la *pénitence*, sur laquelle son enseignement n'a pas toujours été bien compris.

B) La discipline pénitentielle [11].

Remarquons d'abord que saint Grégoire, comme beaucoup d'auteurs anciens, insiste souvent sur les avantages et l'efficacité de la *pénitence en général* ou *vertu de pénitence*, sans aucune allusion à la pénitence canonique ou sacramentelle. Il en est ainsi même dans le Pastoral [12], ce qui peut étonner; mais il faut observer " que le but du pape dans cet écrit n'est pas précisément d'enseigner comment on doit effacer ses péchés, mais comment il faut s'y prendre pour n'y pas retomber et pour se corriger des vices qui nous y entraînent " [13]. Dans ces exhortations, le pape conduit peu à peu le pénitent à ce terme en lui inspirant d'abord de

[1] *Moral.*, XVI, 30. Cette grâce d'ailleurs loin d'exclure l'opération de l'homme de telle sorte que l'œuvre soit et de Dieu et de l'homme : " Bonum quippe quod agimus et Dei est et nostrum : Dei per prævenientem gratiam; nostrum per obsequentem liberam voluntatem ". *Moral.*, XXXIII, 40.

[2] *Moral.*, XXVII, 63, 64. — [3] *Moral.*, IX, 32. Voir ci-dessus, p. 194.

[4] Voir ci-dessus, p. 97. Cf. *Moral.*, II, 8; IV, 8; XXXII, 48.

[5] *Moral.*, IV, 55. — [6] *Moral.*, II, 16, 74.

[7] *In Evang.*, *hom.* IV, 2. Cf. BATIFFOL, *op. cit.*, p. 72-73.

[8] Voir tome I, p. 672. — [9] *Moral.*, XV, 21. — [10] *Dialog.*, IV, 55.

[11] Voir J. TIXERONT, *Mélanges*, p. 237-260; *Hist. Dogm.* III, p. 387-414.

[12] *Past.*, III, 28 sq.

[13] J. TIXERONT, *op. cit.*, p. 240.

profonds sentiments de crainte, puis d'espérance, enfin d'amour de Dieu, source du vrai propos et du changement de vie. Saint Grégoire insiste sur l'efficacité d'une telle pénitence, quand elle est parfaite, et toute la tradition ancienne comme la théologie moderne est d'accord avec lui sur ce point. Il n'a point nié pour cela l'existence d'un sacrement. S'il a plus parlé de la vertu, c'est que de son temps, " la *pénitence-sacrement* ou discipline était bien plus *rarement* pratiquée que de nos jours, et que, dans ce sacrement même ou discipline, la partie de la *satisfaction* ou de l'expiation (par la pénitence extérieure et intérieure) occupait le premier rang et attirait avant tout l'attention " [1]. On sait que, depuis le Ve siècle surtout, la discipline pénitentielle (ou sacrement) subissait *une importante évolution*, qui était déjà fort avancée au temps de saint Grégoire [2]. Elle ne put dès lors échapper à ses regards si clairvoyants, même si à Rome, " la ville par excellence de la tradition ", elle était plus en retard qu'ailleurs et si le pape le subissait plus qu'il ne l'acceptait.

La pénitence-sacrement, nous le savons, comporte, outre la *vertu* de pénitence, qui se traduit par des *actes satisfactoires* contrôlés par l'Eglise, la *confession*, qui ouvre l' " actio pœnitentiæ " et l'*absolution*, qui la termine. Ces deux derniers actes sont les éléments spécifiques du sacrement. " Sur ces deux points, dit Tixeront [3], saint Grégoire s'est expliqué surtout dans trois ou quatre passages capitaux de ses écrits. Le plus remarquable est l'homélie XXVI sur les Evangiles, n°s 4-6 ". Il y affirme d'abord " le principe qui est tout le fondement de la discipline pénitentielle : le *pouvoir* donné à l'Eglise de remettre les péchés " [4]. Il nomme ici les évêques comme détenteurs de ce pouvoir, mais il n'exclut pas les prêtres, qui, à Rome, depuis le pape Marcel (304-309), avaient une part importante dans ce ministère. Le pouvoir d'absoudre suppose le droit de connaître les péchés et dès lors le devoir des pécheurs de les accuser : saint Grégoire le Grand parle de cette accusation, en des termes qui impliquent la *confession* sacramentelle. L'évêque doit aussi apprécier la *satisfaction* accomplie avant de remettre les péchés par l'absolution. Celle-ci n'est pas simplement une déclaration constatant le fait de la rémission par Dieu. Si, avec saint Augustin, il compare le confesseur aux apôtres qui délièrent Lazare déjà ressuscité et vivant, il faut expliquer ce texte par l'ensemble des autres. Saint Grégoire, comme saint Augustin, semble avoir forcé la note pour mieux établir le parallélisme ; d'ailleurs, la pénitence parfaite donne souvent la vie spirituelle au pénitent antérieurement à l'absolution ; enfin, celle-ci suppose toujours un commencement de vie, qui se manifeste par le simple fait du recours au prêtre. On ne peut affirmer que saint Grégoire a ignoré la pénitence-sacrement, bien qu'il n'en signale nulle part *la forme privée*, qui se répandait alors de plus en plus dans l'Eglise.

C) Ascétique et mystique.

1° **L'ascétique.** — Saint Grégoire est sans doute celui des anciens auteurs qui a le plus fréquemment parlé de contemplation, et l'on a pu écrire avec raison que " l'esprit de saint

[1] J. TIXERONT, *op. cit.*, p. 238. Cf. *ibid.*, p. 244.
[2] Voir ci-dessus, p. 133-135.
[3] *Op. cit.*, p. 246. — [4] *Ibid.*, p. 246.

Grégoire, c'est l'esprit de contemplation " [1]. Il est loin cependant de négliger l'*action*, non seulement dans sa propre vie, qui a été l'une des plus occupées et des plus fécondes que connaisse l'histoire de la papauté, mais même dans ses écrits. A la *vie contemplative*, qui désigne pour lui la voie unitive, la vie parfaite (prière et œuvres parfaites), il oppose sans cesse, non pas comme une chose contraire, mais comme un degré inférieur, **la vie active** [2], qui signifie chez lui la vie des vertus, des bonnes œuvres; elle correspond à la voie illuminative et aussi à la voie purgative, qu'il ne désigne pas ainsi mais qu'il connaît, puisqu'il insiste sur la résistance aux passions charnelles. D'ailleurs, il considère plutôt cette vie active comme un simple " travail préparatoire, un travail de déblaiement ". Comparée à l'autre, la vie active, pour Grégoire, est essentiellement une ascétique ordonnée à la mystique. Il est en cela un disciple de saint Augustin [3], dont il emprunte le vocabulaire *(vita activa, vita contemplativa)*, comme Julien Pomère [4]. Cassien préfère dire : *vita actualis* et *vita theoretica* [5], tandis que Clément d'Alexandrie parle plus volontiers de *vie de foi* et *vie de gnose* [6]. Tous ces auteurs, du reste, s'accordent sur les points essentiels, en dépit des formules.

L'ascétique comporte une avance par **étapes** vers la perfection. Le *premier stade* ou lutte contre les passions peut se réduire à l'extirpation des *vices capitaux*, que saint Grégoire a classifiés en s'inspirant de Cassien [7], moyennant une légère modification [8]. Le *second stade* est l'acquisition des vertus qui, d'ailleurs, ne se réalise que par degrés [9]. Grégoire attache une particulière importance aux quatre vertus morales [10], et plus encore aux trois vertus théologales, sans lesquelles rien ne peut plaire à Dieu [11]. Ces vertus atteignent leur sommet par les *sept dons* du Saint-Esprit, qui achèvent de fortifier l'âme " contra stultitiam " (sagesse), " contra hebetudinem " (intelligence), " contra præcipitationem " (conseil), " contra timorem " (force), " contra ignorantiam " (science), " contra duritiam " (piété), " contra superbiam " (crainte) [12]. — Cette doctrine de

[1] J. C. HEDLEY, *Lex levitarum. La formation sacerdotale d'après S. Grégoire le Grand* (trad. B. Lebbe), Paris, 1922.
[2] *Moral.*, VI, 56-61, et *passim*.
[3] Voir tome I, p. 683. — [4] Voir ci-dessus, p. 177.
[5] Voir tome I, p. 585. — [6] Voir tome I, p. 177.
[7] Voir tome I, p. 582. — [8] *Moral.*, XXXI, 87. — [9] *Moral.*, V, 33.
[10] *Moral.*, II. 76. *In Ezech.*, l. I, IV, 8; l. II, X, 18.
[11] *In Ezech.*, l. II, IV, 4.
[12] *Moral.*, II, 77; XXV, 15. *In Ezech.*, l. II, VII, 7.

saint Grégoire est nettement orientée vers la mystique [1]; aussi devons-nous insister ici plutôt sur ses rapports avec la contemplation.

Il observe tout d'abord que la vie active est absolument **nécessaire** et l'emporte à ce point de vue sur l'autre. Sans doute il affirme souvent qu'à bien des égards la contemplation est supérieure à l'action, mais en ce qui concerne leur nécessité, il observe que l'action l'emporte, car on ne peut se sauver sans les œuvres, tandis qu'on peut entrer au ciel sans être contemplatif [2]. Il maintient cependant la nécessité (relative) de la contemplation pour deux catégories de personnes au moins. D'abord pour les *prédicateurs :* c'est dans la contemplation " qu'ils viennent ranimer la flamme du zèle; c'est pour ainsi dire au contact des clartés d'en haut qu'ils s'embrasent. Au milieu des œuvres extérieures, si bonnes soient-elles, ils se refroidiraient bien vite, s'ils n'avaient grand soin de revenir toujours se réchauffer au feu de la contemplation... La sécheresse de leur âme dessécherait les paroles de leur prédication " [3]. — Tous ceux qui veulent atteindre la perfection doivent aussi ajouter aux exercices de la vie active les *renoncements* de la vie contemplative, de manière à obtenir les grâces éminentes qu'elle apporte, surtout les lumières de la contemplation [4]. Sans doute, fréquemment saint Grégoire fait *des œuvres* (relativement) parfaites une condition préalable de la contemplation, mais il enseigne aussi que ces œuvres n'acquerront, de fait, leur véritable et pleine perfection que si les âmes sont éclairées des lumières supérieures de la contemplation. Celle-ci ne peut être continue et doit seulement préparer l'âme aux bonnes œuvres, au milieu desquelles elle conservera le souvenir de la suavité de Dieu, qui sera sa force [5].

Parmi les **dispositions lointaines** ou générales qui préparent une âme à recevoir les grâces de la contemplation,

---

[1] *Moral.*, XXXI, 102.

[2] Una nobis in necessitate est, altera in voluntate. *In Ezech.*, l. I, IV, 10.

[3] *Moral.*, XXX, 8.

[4] *Moral.* VI, 58-59. Cf. *ibid.*, 57 : les deux vies sont comparées là aux deux yeux, sans lesquels évidemment l'homme est imparfait. D'ailleurs, tous ne peuvent avec fruit s'appliquer à la contemplation, notamment les esprits inquiets *(inquieti spiritus)*, qui doivent d'abord se pacifier par l'ascèse et peut-être ne dépasseront jamais les exercices de la " vie active ".

[5] Sicut bonus ordo vivendi est ut ab activa in contemplativam tendatur, — ita plerumque utiliter a contemplativa animus ad activam reflectitur, ut per hoc quod contemplativa mentem accenderit, perfectius activa teneatur. *In Ezech.*, l. II, II, 11.

saint Grégoire signale particulièrement, en dehors de l'*amour* qui lui fera désirer les biens célestes et de la *crainte* qui les lui fera révérer avec respect quand elle les touchera [1], en dehors des œuvres parfaites [2] déjà signalées : *a*) l'*humilité :* " Lumen enim intelligentiæ humilitas aperit, superbia abscondit " [3]; *b*) le *recueillement :* il faut que l'âme rentre en soi-même *(se ad se colligat)* pour se porter en Dieu [4]; c'est celui qui porte son cœur au dedans qui reçoit la contemplation [5]; *c*) *la mort au monde* et à soi-même, au point que la contemplation puisse être comparée à un tombeau [6]. — Mais cette conception est plutôt négative. Voyons l'idée positive que s'en fait le saint Docteur.

2° **La mystique.** — Saint Grégoire donne parfois le nom de contemplation (*contemplationis exercitatio*) [7] à un exercice qui paraît n'être qu'une **préparation immédiate** à la contemplation proprement dite. Il consiste dans la considération de divers objets propres à élever l'âme à Dieu. D'une manière générale, il appelle ces objets *superna, æterna et sublimia* ou *sacramenta cælestia* ou *sacramenta spiritualia* [8]. Ce sont les perfections divines étudiées en elles-mêmes ou dans les créatures [9]; c'est l'âme elle-même, dont la connaissance conduira à celle de la nature divine; c'est surtout la sainte humanité du Christ [10]. Mais tout cela n'est pas encore la contemplation au sens strict. " L'homme a fait des efforts pour s'élever aussi haut que possible sur la montagne de la contemplation, mais il est des hauteurs qu'il ne lui est pas loisible de gravir, parce que la grâce ordinaire ne lui donne pas de forces suffisantes ".

Cette recherche de Dieu par l'âme, même dans la vie contemplative, ne va pas sans peine; il en coûte à l'homme de se dégager du sensible pour s'unir à Dieu [11]. Il doit lutter avec son esprit comme Jacob avec l'ange : il triomphe parfois, quand Dieu subitement par la contemplation communique sa douceur, grâce rapide, après laquelle on retombe dans sa faiblesse, non sans grand profit néanmoins [12]. C'est en méditant

[1] *Moral.*, VI, 58. — [2] *Moral.*, VI, 60.
[3] *Moral.*, XXV, 30. Cf. *ibid.*, VI, 58; IX, 26; XXX, 64.
[4] *In Ezech.*, l. II, V, 9.
[5] Qui cor intus habet, ipse quoque lumen contemplationis suscipit. *In Ezech.*, l. II, V, 18.
[6] *Moral.*, V, 9. — [7] *In Ezech.*, l. II, I, 7.
[8] *Moral.*, V, 56; XXX, 53. *In Ezech.*, l. II, VII, I. — [9] *Moral.*, V, 52.
[10] Notamment de sa Passion, qui doit être pour le chrétien une nourriture spirituelle. *Moral.*, XXXI, 104.
[11] Est autem in contemplativa vita magna mentis contentio, cum sese ad cælestia erigit. *In Ezech.*, l. II, II, 12. — [12] *Ibid.*, 12.

l'*Ecriture* que l'homme est ainsi d'ordinaire élevé à Dieu, quand il s'applique non seulement à en comprendre la lettre ou les leçons morales pour les suivre, mais à y retrouver, exprimés ou symbolisés, les mystères de la foi qu'il aime à contempler [1]. Cette méditation, sous forme d'*oraison contemplative*, devient particulièrement aisée et féconde au point de vue spirituel [2], sinon exégétique, lorsque la sagesse contemplative donne un accroissement [3] " d'intelligence spirituelle " *(spiritualis intelligentiæ)* [4].

La **contemplation proprement dite**, symbolisée par Rachel et Marie (sœurs de Lia et de Marthe, qui représentent la vie active) [5], est parfois comparée par Grégoire à une montagne [6], en tant que terme de l'ascension ascétique ; à un tombeau [7], à cause des séparations qu'elle exige. Elle est appelée un repos ou un silence [8], parce qu'elle est moins produite que reçue : elle est, en effet, une perception de l'Esprit-Saint, une *perception de Dieu* par l'Esprit-Saint [9], grâce qui, d'ailleurs, se présente sous les formes les plus diverses [10]. Saint Grégoire la considère surtout comme une sagesse surnaturelle [11], ou comme une sorte d'intellection de Dieu, grâce à une lumière qui le révèle, le fait voir en quelque manière [12], le fait entendre [13] autant qu'une créature peut le voir ou l'entendre ici-bas, c'est-à-dire imparfaitement.

Il est remarquable, en effet, que saint Grégoire, qui a tant exalté la contemplation et qui en a décrit les formes les plus élevées, non pas, il est vrai, d'une manière méthodique, [14] mais en termes qui trahissent l'expérience des dons les plus sublimes, se montre, d'autre part, fort préoccupé d'assigner **leurs limites** à ces dons, pour la vie présente. Ce n'est pas l'essence divine elle-même qui est aperçue dans la contem-

---

[1] Voir ci-dessus, p. 236.

[2] C'est le point de vue auquel il faut se placer surtout pour apprécier S. Grégoire. Son exégèse est trop souvent fantaisiste comme exégèse, et les accommodations elles-mêmes qu'il fait de l'Ecriture en souffrent un peu (voir les conditions de l'accommodation, tome I, p. 28-29). Mais si l'on regarde ses œuvres comme des catéchèses morales ou des élévations mystiques, elles ont une réelle valeur : ce sont souvent de vraies " méditations contemplatives ".

[3] Dans ce dernier cas, les *méditations contemplatives* sont parfaites, au sens indiqué au tome I, p. 26-27.

[4] *In Ezech.*, l. I, VII, 8, 9, 10; l. I, IX, 30; l. I, X, 10.

[5] *In Ezech.*, l. II, 11, 8-10. Cf. *Moral.*, VI, 61.

[6] *Moral.*, V, 66. — [7] *Moral.*, V, 9. — [8] *Moral.*, XXX, 53.

[9] *Moral.*, V, 50. — [10] *Moral.*, V, 51. — [11] *Moral.*, XXII, 50-51.

[12] Resplendente raptim coruscatione incircumscripti luminis illustratur. — Veritatem sentiendo, videt quia quanta est, ipsa veritas non est. Cui veritati tanto magis se longe existimat, quanto magis appropinquat, quia *nisi illam utcumque conspiceret*, nequaquam eam conspicere se non posse sentiret. *Moral.*, XXIV, 11; XXXI, 100 sq.

[13] *Moral.*, V, 50, 51.

[14] Ni selon la méthode expérimentale, historique, de sainte Thérèse, dont le témoignage a dès lors une plus grande portée, ni selon la méthode théorique des théologiens.

plation [1] : l'âme alors a conscience de ne pas voir la Vérité telle qu'elle est, et cela même suppose une grande lumière [2]. La vision contemplative n'est qu'une vision de Dieu lointaine [3]; c'est une vision dans la nuit, "car tant qu'ils vivent ici-bas, les saints ne voient les mystères de la nature divine qu'à travers quelque image" [4]. Saint Grégoire la compare aussi à une parole, ou plutôt, à cause de tout ce qu'elle a d'indistinct, soit à un souffle, tantôt léger tantôt violent [5], soit à un murmure (susurrium) [6], pour indiquer comment "Dieu s'insinue secrètement en nous, comment il arrive à l'oreille de l'esprit" [7]. La vraie contemplation est pour le ciel; on n'en peut avoir en ce monde qu'un prélude *(sola initia)* [8]. Du reste, la grâce de la contemplation est par elle-même assez courte et parfois ne dure qu'un instant [9].

Ces derniers traits concernant la rapidité de cette oraison prouvent que Grégoire a bien en vue, non pas un état, la vie contemplative en général, mais la grâce qui en est comme l'élément spécifique, essentiellement surnaturel et infus. Et l'on s'explique l'insistance avec laquelle il en relève les **effets puissants** : une *humilité* profonde, car la connaissance de Dieu engendre la vraie connaissance de soi [10]; une *componction* qui détache l'âme pour la jeter en Dieu [11]; une *paix* imperturbable [12], et une *joie* céleste [13]; une charité renouvelée et particulièrement ardente dans la *recherche de Dieu :* car "nous sommes portés vers les biens supérieurs quand l'Esprit nous touche de son souffle"; et avec "l'amour de la céleste patrie" qu'il enflamme "s'imprime, dans le cœur qui le reçoit, comme la trace des pas de Dieu" [14].

Cet "amour de la patrie céleste" avivé dans la contemplation donne à la parole du *prédicateur* une efficacité quasi fulgurante [15], d'autant plus que son intelligence participe plus à fond, on vient de le voir, à la

[1] *Moral.*, v, 66; x, 13.
[2] *Moral.*, xxiv, 11. Voir ci-dessus, p. 245, n. 12. — [3] *Moral.*, xxxi, 101.
[4] Sancti omnes, quamdiu in hac vita sunt, naturæ divinæ secreta quasi sub quadam imaginatione conspiciunt. *Moral.*, xxiii, 39. On trouvera là des formules qui présagent de loin celles de saint Jean de la Croix : *nocturna visio; sub incerta imaginatione caligamus; ad videndum Dominum quadam premi caligine.*
[5] *Moral.*, v, 65.
[6] *Moral.*, v, 51. Au n. 52, la même comparaison est expliquée dans le sens de recherche de Dieu par les créatures (médit. contemplative) plutôt que de contemplation proprement dite.
[7] *Moral.*, v, 51. — [8] *In Ezech.*, l. II, 11, 8.
[9] L'on y voit Dieu *quasi furtim* et *per transitum*. *In Ezech.* l. I, v, 12. Voir *Moralia*, v, 58 *(raptim videmus)*. Cf. *ibid.*, viii, 49; xxx, 53; xxxiii, 43.
[10] *In Ezech.*, I, viii, 17.
[11] *Moral.*, xxiii, 40-43.
[12] *Moral.*, xxii, 36-38. Cette paix profonde n'exclut pas toute épreuve, même intérieure.
[13] *Moral.*, xxxi, 101-102. Cf. *ibid.*, xxiv, 11-12.
[14] *Moral.*, x, 13. — [15] *In Ezech.*, l. I, v, 13.

lumière divine par la sagesse. Ainsi la contemplation, si brève soit-elle, se prolonge dans ses effets, et chez les saints, l'action même, outre qu'elle bénéficie des grâces déjà reçues, reste *indeficienter* une recherche de Dieu [1]. La vie active se fond ici dans la vie contemplative. — En principe, en aucun état, aucun fidèle n'est exclu de la contemplation [2], même si de fait peu la reçoivent [3], et même si plusieurs, vu leurs dispositions, ne peuvent avec prudence s'y appliquer [4].

D) La doctrine pastorale [5].

La Mystique de saint Grégoire conduit à la Pastorale. Il veut que tout vrai prédicateur soit un contemplatif, et, d'autre part, il exige que les contemplatifs s'adonnent à **la vie active** entendue non seulement dans le sens de pratique des vertus en général, mais aussi dans le sens d'*action pastorale*, lorsque ces hommes y sont appelés et ont, d'ailleurs, les qualités nécessaires. Au premier livre du Pastoral, il a un chapitre sévère [6] contre ceux qui résistent à cet appel : " Plusieurs, quoique doués de qualités supérieures, ne montrent du goût que pour la vie contemplative, se refusent à servir le prochain en lui annonçant la vérité, aiment la retraite et vont s'ensevelir dans la solitude. Si on jette un coup d'œil sévère sur leur conduite, on la trouvera sans aucun doute d'autant plus criminelle que le bien qu'ils auraient pu faire aurait été plus grand " [7]. L'action pastorale fait donc partie, pour certains au moins, de cette vie active pleine que Dieu attend des parfaits.

Plus qu'aucun autre des anciens Docteurs, saint Grégoire a exposé **les règles de l'action pastorale.** Il en parle sans cesse dans les *Moralia* ou dans sa correspondance et même dans ses homélies ; il en traite " ex professo " dans le *Pastoral.* Cependant, il est à remarquer que même ici, il donne moins un exposé scientifique, une initiation technique au ministère, qu'une direction morale et spirituelle. Comme l'observe Hedley, il ne descend pas à la casuistique, ni n'entre dans les détails d'application ; ce manuel est plutôt, en un style simple et volontiers sentencieux, " une large effusion d'idées fécondes, confiées à l'intelligence du lecteur pour qu'il les développe et en tire son profit " [8].

Ce sont les **conditions morales** requises pour le sacerdoce qui retiennent surtout saint Grégoire. Sans doute il exige la *science :* le gouvernement des âmes est un art, le premier des arts, et quelle témérité ce serait d'en assumer les responsabilités sans les aptitudes suffisantes, déclare-t-il dès le début du Pastoral [9]. Mais il en vient aussitôt aux *vertus*

---

[1] *Moral.*, x, 31. — [2] *In Ezech.*, l. II, vi, 19. — [3] *Moral.*, v, 20.
[4] *Moral.*, vi, 57. Voir ci-dessus, p. 243, n. 4.
[5] Voir l'ouvrage de Mgr Hedley signalé ci-dessus, p. 242.
[6] *Past.*, i, 5. — [7] *Ibid.* — [8] *Op. cit.*, p. 18-19.
[9] Nulla ars doceri præsumitur, nisi intenta prius meditatione discatur. Ab imperitis ergo pastorale magisterium qua temeritate suscipitur, quando *ars est artium regimen animarum.* — *Past.*, I, 1.

qui doivent orner l'âme du prêtre [1] et qui semblent le préoccuper exclusivement. La plus grande partie du livre Ier leur est consacrée : il y blâme ceux qui se soustraient au sacerdoce par pusillanimité [2], non par humilité [3] ; il est plus sévère encore contre ceux qui le recherchent non par zèle [4], mais par ambition, avec une arrière-pensée d'amour-propre [5]. Cette sainteté personnelle du prêtre, si bien décrite à la fin de ce premier livre du Pastoral [6], est encore souvent recommandée au livre II [7], où Grégoire signale notamment la vie intérieure [8] comme moyen de la conserver et de l'accroître. Cependant, ici il s'occupe spécialement de régler la conduite du prêtre dans ses *rapports avec les âmes*. Saint Grégoire lui recommande la circonspection dans le silence comme dans la parole [9], l'affabilité avec les bons et la fermeté avec ceux qui ont besoin d'être repris, vertus qui doivent s'allier à une grande modestie [10]. Il veut que le prêtre, sans chercher à plaire aux hommes, sache cependant s'en faire aimer, pour les attacher plus sûrement à la vérité [11] ; il lui enseigne enfin à user de la correction, tantôt avec douceur, tantôt avec sévérité, toujours avec sagesse et discernement [12].

De toutes les fonctions sacerdotales, c'est la **prédication** qui semble avoir le plus attiré l'attention de saint Grégoire. Il lui consacre tout le *troisième livre* du Pastoral, qui comprend, à lui seul, les deux tiers de l'ouvrage entier. Mais il y ramène tous ses conseils à cette *unique loi : s'adapter* à la situation et au caractère des personnes avec qui l'on traite, pour les gagner toutes à Jésus-Christ suivant le mode qui convient à chacun [13]. Il en fait ensuite l'application à diverses catégories de personnes qu'il oppose, deux à deux, en 40 chapitres : " Il faut exhorter les hommes d'une manière et les femmes d'une autre ; autrement les jeunes gens, autrement les enfants... etc... ". Après les *états*, viennent les *caractères :* les silencieux et les bavards ; les paresseux et les agités, etc... ; puis les *pécheurs*, qui le retiennent longtemps [14]. On le voit, Grégoire a une tout autre manière que saint Augustin, écrivant le *De Doctrina christiana :* il reste avant tout moraliste et psychologue, parfois d'une finesse charmante ; trop souvent, néanmoins, il s'en tient à des généralités [15]. En tout cas, les lois de l'éloquence chrétienne ne sont guère enseignées dans le Pastoral. Mais le saint Docteur en a parlé très longuement

[1] *Past.*, I, 2-4. — [2] *Ibid.*, 5. — [3] *Ibid.*, 6. — [4] *Ibid.*, 7.
[5] *Ibid.*, 8-9. — [6] *Ibid.*, 10-11. — [7] *Past.*, II, 1-2.
[8] Sit rector... præ cunctis contemplatione suspensus. *Ibid.*, 5. Voir aussi *ibid.*, 7, 11.
[9] *Ibid.*, 4 : Sit rector discretus in silentio, utilis in verbo, ne aut tacenda proferat, aut proferenda reticescat.
[10] *Ibid.*, 6. On trouve dans ce chapitre de fortes maximes sur la folie de l'orgueil.
[11] *Ibid.*, 8. — [12] *Ibid.*, 9-10. — [13] *Past.*, III, prologue.
[14] A propos de la pénitence, voir ci-dessus, p. 240 sq.
[15] Voir P. BATIFFOL, *op. cit.*, p. 87.

ailleurs, dans les *Moralia*, notamment dans les livres XXX et XXXI : là encore il met en très vive lumière les conditions morales requises pour le ministère de la parole; et celle qu'il recommande avec le plus d'instance est la nécessité de la prière et de la *contemplation*. Ce trait, si souvent rappelé, prouve une fois de plus à quelle profondeur de vie intérieure s'alimentait l'activité de ce grand pape, qui fut un vrai chef et un moraliste éminent.

CHAPITRE II.

Les écrivains d'Espagne. Saint Isidore.

BIBLIOGRAPHIE SPÉCIALE : voir en note à chaque auteur.

Pour l'ensemble, HURTER, *Nomenclator*, t. I. — Pour l'histoire, voir particulièrement H. LECLERCQ, *L'Espagne chrétienne*, Paris, 1906 (Bibliographie générale, p. 17-24). — HEFELE-LECLERCQ, *Hist. des conciles*, t. III, 175 sq.

I. — AVANT S. ISIDORE. — S. MARTIN. S. LÉANDRE.

A) Saint Martin de Braga, apôtre des Suèves.

C'est dès le début du Ve siècle, vers 409, que les **Barbares pénétrèrent en Espagne.** Les Vandales, les Suèves, les Alains constituèrent l'avant-garde de cette armée, que vinrent bientôt grossir les Bagaudes, les Hérules et surtout les Wisigoths. Les nouveaux venus s'établirent de force dans diverses provinces et plus souvent se combattirent les uns les autres. Après 428, les Vandales attirés en Afrique abandonnèrent la partie. Plusieurs des peuplades immigrées se laissèrent absorber par d'autres. Il ne restait plus guère en présence, à la fin du Ve siècle, que les *Suèves*, solidement fixés en Galice et en Lusitanie, et les *Wisigoths*, maîtres de tout le reste de la péninsule, avec Tolède pour centre. C'est *Euric* (467-485) qui, de 467 à 476, étendit à presque toute l'Espagne le royaume gothique de Toulouse et le porta à l'apogée de sa puissance. Pressés par les Francs, les Goths franchirent en grand nombre les Pyrénées au début du VIe siècle; et ils purent un peu plus tard, sous Léovigild, soumettre même la Galice et détruire le royaume Suève (585), ce qui leur assura dans la péninsule une incontestable puissance. Leur conversion au catholicisme à cette époque même marque le début d'une période de prospérité relative pour l'Eglise en Espagne. Mais ils furent précédés dans la foi catholique par les Suèves.

Les *Suèves*, d'abord catholiques, s'étaient laissé *entraîner à l'arianisme*, vers 466, par leur roi qu'avait séduit un apostat. Ils ne devaient être ramenés à la vraie foi qu'un siècle plus tard, en 560, par **saint Martin de Dume** ou **de Braga** [1] († 580). Comme l'évêque de Tours, il était pannonien d'origine; on ignore par suite de quelles circonstances il vint s'établir en Galice, où nous le trouvons d'abord comme abbé, puis évêque de Dume (au moins depuis 563) et enfin archevêque de Braga, en 572. Martin, au dire de Grégoire de Tours, était un des hommes les plus savants de son temps. L'autorité morale que lui valut cette renommée contribua sans doute à la conversion du roi des Suèves, Mir, imitée bientôt par la nation entière. Saint Martin est encore célèbre par les divers *synodes* qu'il présida [2], notamment à *Braga* (Ier), 563, contre les priscillianistes [3] : les 17 canons portés ici contre leur erreur lui donnèrent le coup de grâce; à *Lugo* (569); à *Braga* (IIe), 672, où l'on dut réagir avec énergie contre la cupidité du nouveau clergé catholique. Il mourut en 580 probablement.

L'**œuvre littéraire** [4] de saint Martin de Braga ne comprend pas d'ouvrage de grande étendue, mais elle est intéressante par le nombre des opuscules qui la constituent, non moins que par leur tendance pratique. L'auteur est surtout un moraliste, qui dirige tantôt des fidèles, tantôt des moines. Il a, en outre, laissé divers écrits d'ordre canonique.

a) **Aux fidèles** s'adressent les opuscules suivants (le premier est dédié au jeune roi suève, Miron) : *Formula vitæ honestæ* [5], excellent traité de morale naturelle ramenée aux quatre vertus cardinales, prudence, magnanimité, continence, justice; *Pro repellenda jactantia*, *De superbia*, *Exhortatio humilitatis* [6], qui, tous trois, combattent l'orgueil, exaltent l'humilité; *De ira* [7], fort bon traité, imité de Sénèque.

b) C'est **aux moines** que s'adressent les deux recueils de sentences ascétiques empruntées aux laures d'Orient : *Sententiæ ægyptiorum*

[1] E. Amann, *Martin de Braga* (Saint), dans *Dict. théol.*, col. 203-207.
[2] Voir Hefele-Leclercq, *Hist. conc.*, III, 174-197.
[3] Voir tome I, p. 591-593.
[4] Il n'y a pas encore d'édition complète de ses œuvres. Celle de *P. L.*, **72**, présente beaucoup de lacunes.
[5] *P. L.*, **72**, 21-28.
[6] *P. L.*, **72**, 31-36; 35-38; 39-42.
[7] *P. L.*, **72**, 41-50 (en 9 chapitres). — L'authenticité d'un *Libellus de moribus* (*P. L.*, **72**, 29-32) est douteuse, et plus encore celle du *De paupertate*, édité à tort sous le nom de Sénèque (éd. Fr. Haase, III, p. 458-475) et qu'on a voulu lui attribuer.

Patrum [1], petite compilation anonyme traduite par Martin lui-même; *Verba seniorum* [2], autre collection traduite en son nom par son disciple Paschase.

c) L'**Œuvre canonique** de saint Martin complète son œuvre morale. En dehors des canons du Ier concile de Braga (563) [3], dont il fut l'inspirateur, il faut lui attribuer une petite collection de 84 canons conciliaires, surtout orientaux, appelée *Capitula Martini* [4], et divisée en deux parties : devoirs des ecclésiastiques, devoirs des laïques. On peut rattacher à ces écrits disciplinaires, la lettre *De trina mersione*, qui juge sabellien l'usage du baptême par une seule immersion [5], et l'opuscule *De Pascha* [6], qui explique les règles du comput pascal.

Signalons encore de l'évêque de Braga une homélie, intitulée *De correctione rusticorum* [7], qui combat les survivances de paganisme dans les campagnes, et trois **poésies** [8], dont la propre épitaphe de l'auteur. " Ces quelques vers témoignent que, dans les pays barbares, Martin de Braga conservait encore le sentiment de la culture antique. Dernier survivant d'une civilisation qui disparaît, il se présente en même temps comme l'annonciateur des temps nouveaux et c'est en quoi réside, justement, l'intérêt de ce convertisseur des Suèves " [9].

B) Saint Léandre, apôtre des Wisigoths [10].

Les *Wisigoths* furent, durant presque tout le VIe siècle, de fanatiques défenseurs de l'*arianisme*. *Léovigild* († 586), qui devait rétablir leur empire par une série de victoires remportées sur les Byzantins et les Suèves, fut un acharné persécuteur des catholiques. C'est sous son règne cependant que débuta le mouvement de conversion, grâce surtout à l'action de saint Léandre, archevêque de Séville.

Léandre était originaire de Carthagène; sa famille, en 549, avait émigré à Séville lors de l'invasion des Goths ariens. Il est peu probable qu'elle fût apparentée à la famille royale. Deux de ses frères furent aussi évêques, S. Isidore à Séville et S. Fulgence à Carthagène; sa sœur, Florentina, était religieuse. Léandre lui-même avait été moine. C'est même alors qu'il fut mis en rapport avec le fils de Léovigild, *Herménégild*. Celui-ci, poussé par sa femme catholique, songeait à se convertir. Léandre l'instruisit et le décida définitivement. Le néophyte prit aussitôt la défense de ses coreligionnaires et, pour mettre fin à la tyrannie dont ils étaient victimes, s'allia aux Byzantins. Cette conduite, parfois trop sévèrement [11] jugée, était approuvée de Léandre, qui, vers 581, se

[1] *P. L.*, **74**, 381-394. — [2] *P. L.*, **83**, 1025-1065.
[3] MANSI, *Conc.*, IX, 835-841.
[4] MANSI, *Conc.*, IX, 845-860. *P. L.*, **84**, 574-586; **130**, 575-588.
[5] J. TIXERONT, *op. cit.*, III, p. 371. — [6] *P. L.*, **72**, 49-52.
[7] Édition très érudite par C. P. CASPARI, Christiania, 1883.
[8] *P. L.*, **72**, 51-52. — [9] E. AMANN, *op. cit.*, col. 207.
[10] E. AMANN, *Léandre de Séville*, dans *Dict. théol.*, col. 96-98.
[11] Il faut tenir compte non seulement de la tyrannie de Léovigild vis-à-vis des catholiques, mais de la mentalité du VIe siècle, qui ne jugeait pas trahison cet appel à l'empereur. Voir aussi H. LECLERCQ, *op. cit.*, p. 257-258.

rendit même à Constantinople pour y obtenir le secours de l'empereur. Herménégild se défendit deux ans dans Séville contre son père, qui, ayant enfin pris la ville, le dégrada, l'exila à Valence et même, peut-être, le fit exécuter (585).

Léandre était devenu **archevêque de Séville** l'année précédente. La mort de Léovigild, survenue en 586, mit fin à l'oppression arienne. C'est *Récarède* (586-601), son second fils, qui procura la conversion des Wisigoths (587). Il est difficile de préciser la part qu'eut Léandre dans cet événement : elle dut être celle d'un des premiers prélats du royaume. En tout cas, il sut exploiter ce retour en lui donnant, au IIIe concile de Tolède (589), une exceptionnelle solennité, bien propre à accélérer le mouvement commencé [1]. Du reste, Léandre resta toute sa vie l'ami et le conseiller du roi et put garder sur lui une influence des plus heureuses. Il mourut probablement la même année que lui (601), laissant la réputation d'un véritable homme d'Etat et d'un grand évêque.

Plusieurs **écrits** signalés par saint Isidore [2], sont perdus. Il ne nous reste de lui qu'une *homélie* (sur le triomphe de l'Eglise dans la conversion des Goths) [3] et un opuscule à sa sœur Florentina *(sur l'institution des vierges et le mépris du monde)* [4], vraie règle religieuse, écrite en un style agréable et facile, ferme et tendre, où se peint tout l'auteur [5].

L'œuvre fondamentale de saint Léandre et sa grande gloire est l'inauguration, par le concile de Tolède de 589, de la nouvelle politique religieuse qui va se poursuivre, durant le VIIe siècle, dans la longue série des conciles tenus en cette même ville. On compte *18 conciles de Tolède* jusqu'en 701, mais le premier, connu surtout par une série de 20 canons, remonte à l'an 400 [6]; le IIe (527) eut peu de retentissement [7]; c'est vraiment au IIIe (589) que s'ouvre la série [8] de ces

[1] Même si Léandre ne présida pas le concile (il a signé troisième dans les actes conciliaires), il en fut le grand inspirateur, grâce à son influence sur le prince.

[2] *De viris ill.*, 41. *P. L.*, **83**, 1103-1104. Isidore signale deux traités polémiques contre les ariens.

[3] Discours prononcé à l'issue du concile de 589.

[4] Dit aussi *Règle : P. L.*, **72**, 873-894.

[5] Ses *lettres* sont perdues, et ses *travaux liturgiques* sont, pour nous, peu fixés, bien qu'il semble avoir eu une action importante dans ce domaine.

[6] HEFELE-LECLERCQ, *Hist. conc.*, II, p. 122 sq.

[7] *Ibid.*, p. 1080 sq.

[8] Ces conciles se tinrent dans les années suivantes : 589, 633, 636, 638, 646, 653, 655, 656, 675, 681, 683, 684, 688, 693, 694, 701. Voir HEFELE-LECLERCQ, *Hist. conc.*, t. III.

réunions mixtes où les princes et les seigneurs s'asseyent à côté des évêques, mais où l'Eglise a une influence de premier plan, de l'aveu du protestant Guizot lui-même. La législation des Wisigoths fut alors imprégnée de christianisme; cet esprit s'y traduit soit en idées générales totalement étrangères aux Barbares (par exemple l'égale valeur des hommes devant la loi), soit en diverses institutions particulières (par exemple, l'abolition progressive de l'esclavage), etc... Le *Forum judicum* (recueil de ces lois), dont H. Leclercq dit qu'il tient de la loi, de la science et du sermon, a été traduit au XIIIe siècle en castillan par saint Ferdinand sous le titre de *Fuero Juzgo* et est resté longtemps la base du droit espagnol. On a pu reprocher à *cette ancienne législation wisigothique* de trop unir l'Eglise et l'Etat, au point de paraître les confondre. Malgré les efforts des évêques, d'ailleurs, elle fut loin d'être appliquée en entier et n'empêcha pas la décadence de la nation. La faute n'en est pas à l'œuvre même des conciles, qui est remarquable, spécialement les *lois ecclésiastiques*. Celles-ci proclament, avec fermeté et noblesse, la nécessité de se soumettre aux dogmes catholiques et s'appliquent à restaurer chez tous les chrétiens, évêques, prêtres et fidèles, la plus pure morale évangélique [1]. Le dernier concile se tint en 701. Dix ans plus tard (711) les Arabes entraient en Espagne.

C) Auteurs secondaires.

1. **Idace**, originaire de Galice, sacré en 427 évêque de Chaves, personnage politique important, acheva après 470 une *Chronique* [2] qui s'étend de 379 à 470 environ. L'auteur, continuant l'œuvre de saint Jérôme, ne s'appuie que sur d'anciens documents dans sa première partie, mais depuis 427, parle aussi en témoin, d'où l'intérêt et la valeur de ses récits pour l'histoire de l'Espagne, surtout de la Galice.

2. **Jean de Biclar** (VIe s.), abbé de Biclar, évêque en 591, continua la *Chronique* de Victor de Tunnunum [3] de 568 à 590. S. Isidore reprendra son œuvre et la poursuivra.

3. **Justinien** († après 546), évêque de Valence, est l'auteur d'un écrit dogmatique *(Réponses à Rusticus)* peut-être conservé dans le *De cognitione baptismi* de saint Ildefonse [4].

4. **Juste** († après 546), évêque d'Urgel, frère de Justinien, composa un commentaire du *Cantique des Cantiques* [5], explication allégorique, d'une clarté et d'une concision remarquables.

---

[1] Voir H. Leclercq, *op. cit.*, 287 sq., 329 sq.
[2] *P. L.*, **51**, 873-890; **74**, 701-750. *Mon. germ. hist.* (éd. Mommsen), 1894 (t. XI).
[3] *P. L.*, **72**, 869-870. *Mon. germ. hist.*, ibid.
[4] Voir plus loin, p. 263. — [5] *P. L.*, **67**, 961-994.

5. **Apringius**, évêque de Badajoz, donna, vers 540, un commentaire de l'Apocalypse [1].

6. **Sévère de Malaga** écrivit contre les ariens et sur la virginité (*L'anneau*) : tout est perdu.

II. — SAINT ISIDORE DE SÉVILLE († 636) [2].

A) La vie.

Saint Isidore naquit, semble-t-il, à Séville, vers 560. Il perdit son père peu après sa naissance et fut élevé par son frère et sa sœur Florentine, beaucoup plus âgés que lui et que son autre frère Fulgence, le futur archevêque de Carthagène. Il fit de fortes études dans les monastères de Séville et y embrassa lui-même la vie monastique; enfin, vers 600, il succéda à son frère, et il fut pendant 36 ans, comme **archevêque de Séville**, l'un des personnages les plus en vue de l'Espagne, si bien qu'on le voit présider les synodes non seulement dans sa propre province, *la Bétique* (synodes de Séville en 619 et 625 notamment), mais dans les provinces voisines. Ainsi, en 610, à Tolède, il signe le premier un décret royal, approuvé par un synode tenu à la cour même, reportant à Tolède la dignité métropolitaine reconnue jusque-là à Carthagène. Mais c'est au IVe concile national de Tolède, 633, dont il fut le président, qu'Isidore déploya toute son autorité.

Le **IVe concile de Tolède** est le plus célèbre de la péninsule [3]. Les importantes décisions qui y furent prises concernent quatre objets principaux, religieux, sociaux ou politiques.

a) Au *point de vue religieux*, le concile, après la promulgation d'un symbole, imposa l'uniformité liturgique à tout le pays (c. 2), régla divers points de discipline (7-19), insista sur l'obligation du célibat pour les prêtres (21-27), rappela aux

[1] Edité par D. FÉROTIN, Paris, 1900.

[2] **Editions** : *P. L.*, **81-84** (éd. d'AREVALO, Rome, 1797-1803, la meilleure jusqu'ici). Editions partielles : voir plus loin. — **Etudes** : F. AREVALO, *Prolegomena* aux œuvres, dans *P. L.*, **81**, 9-568. — BOURRET, *L'école chrétienne de Séville*, Paris, 1855, p. 59-193. — VALENTI, *S. Isidoro, noticia de sua vida y escritos*, Valladolid, 1909. — C. H. BEESON, *Isidor-Studien*, Munich, 1913. — M. MENENDEZ Y PELAYO, *S. Isidore et son rôle dans l'hist. intell. de l'Esp.*, trad. dans *Annales de philos. chrét.*, 1882 (t. VII), p. 258-269. — G. BAREILLE, *Isidore de Séville (saint)*, dans *Dict. théol.*, col. 98-111. — J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, III, 322 sq. — DOM P. SÉJOURNÉ, *S. Isidore de Séville, son rôle dans l'histoire du droit canonique*, Paris, 1929.

[3] H. LECLERCQ, *L'Espagne chrétienne*, Paris, 1906, p. 302-310.

évêques le devoir de surveiller les juges civils et de dénoncer leurs abus (32), enfin déclara les clercs exempts de redevances et de corvées (47). — *b*) *Relativement aux Juifs*, le concile, tout en blâmant l'attitude prise jadis par le roi Sisebut qui les obligeait à se convertir au catholicisme, maintint les décisions du IIIe concile (589), qui leur avait interdit toute fonction où ils auraient pu édicter des peines contre les chrétiens, et toute possession d'esclaves chrétiens. Il décréta aussi la confiscation des biens contre tout juif converti qui apostasierait. — *c*) *Relativement à l'Etat*, le concile reconnut de nouveau le roi Sisenand, qui venait de détrôner Suinthila, menaçant d'anathème quiconque l'attaquerait (c. 75). L'Eglise voulait ainsi prévenir de nouveaux troubles. Par là s'affirmait, en même temps, l'action politique du clergé et se resserrait l'union de l'Eglise et de l'Etat. — *d*) *Relativement à l'instruction*, le concile décida l'institution d'un collège pour la formation des clercs dans chaque diocèse (c. 24).

Avec raison on a pu voir dans cette mesure une initiative spéciale de saint Isidore, de celui que Braulio appelait déjà le **restaurateur des études en Espagne** au VIIe siècle. De fait, il avait déjà fondé à Séville un grand collège où étaient préparés à leurs fonctions pastorales les futurs prêtres, sous la direction d'un Supérieur qui était à la fois un *magister doctrinæ* et un *testis vitæ :* c'est là que fut élevé saint Ildefonse. Isidore mérita plus encore de la science par ses *ouvrages innombrables*, qui prouvent, chez son auteur, avec une immense érudition, une ardeur au travail qui n'a d'égale que son zèle pour le bien de l'Eglise et le désir d'être utile à son peuple en l'arrachant aux ténèbres de la barbarie. Il mourut en avril 636, après avoir donné, durant les derniers mois de sa vie, d'extraordinaires marques de son détachement et de sa charité. Il a été déclaré *Docteur (Doctor egregius, Ecclesiæ catholicæ novissimum decus)* par le VIIIe concile de Tolède (653), honoré comme tel par l'Eglise de Séville et enfin par l'Eglise universelle depuis Innocent XIII (1722).

B) Œuvres de saint Isidore.

Les œuvres de saint Isidore sont fort nombreuses. Nous les ramènerons à quatre groupes : œuvres *encyclopédiques, scientifiques et historiques, scripturaires, théologiques et morales.* Il suffira de faire mention de sa *correspondance* [1], qui

[1] *P. L.*, 83, 893-914. Ajouter quelques lettres dédicatoires en tête de ses ouvrages.

comprend seulement 12 lettres, dont 3 reçues par Isidore. — On lui a attribué un nombre considérable d'autres écrits, surtout *canoniques* [1] et liturgiques. Mais leur authenticité ne présente aucune garantie.

a) Les **répertoires encyclopédiques**. — Deux œuvres surtout ont l'allure d'encyclopédies et caractérisent bien la méthode d'Isidore. On y joindra un opuscule intéressant.

1. Les **Etymologies** [2], que l'on a parfois intitulées *Origines*, sont le plus important traité de l'archevêque de Séville, qui ne l'acheva jamais ; on se demande même si la division en 20 livres est bien de lui ou si elle ne serait pas plutôt l'œuvre de l'archevêque de Saragosse, Braulio, qui a édité l'ouvrage sur les manuscrits envoyés par Isidore lui-même. — Isidore y parle successivement : *a*) liv. 1-4 : des *arts libéraux*, objet du trivium, 1-2, et du quadrivium, 3, ainsi que de la médecine, 4 ; — *b*) liv. 5-8 : des *temps passés* (abrégé d'histoire universelle) 5, et surtout des principales *sciences religieuses :* liturgie, 6 ; théologie, 7 ; Eglises et sectes, 8 ; — *c*) liv. 9-12 : des *êtres vivants :* des hommes et de leur division par pays, par langues, 9 ; des mots, 10 ; de l'homme, sa nature, 11 ; des animaux, 12 ; — *d*) liv. 13-16 : *des êtres inanimés :* cosmologie, 13 ; géographie, 14-15 ; métaux, 16 ; — *e*) enfin liv. 17-20 : de *quelques arts exercés* par l'homme : culture 17 ; guerre, 18 ; construction et habillement, 19 ; préparation de mets et ustensiles divers, 20. — Isidore développe uniformément sa pensée en recourant à l'étymologie, et s'il n'en trouve pas de naturelle, il en recherche d'autres, plus ou moins ingénieuses ; certaines sont fantaisistes (*nox* de nocere, *amicus* de hamus), parfois même ridicules ; d'autres sont fort remarquables. On voudrait trouver, dans un tel ouvrage, un choix plus judicieux ; tel qu'il est, il n'en a pas moins rendu d'immenses services au Moyen Age.

2. Les **Differentiæ** [3] ou **De proprietate sermonum** reprennent, à un point de vue légèrement différent, en comparant les mots entre eux, divers points traités dans les Etymologies. Le livre I (*De differentiis verborum*) établit 610 différences de sens, parfois subtiles, concernant toute sorte d'objets, même philosophiques. Le livre II (*De differentiis rerum*) est un vrai petit *traité de théologie*, conçu suivant la même méthode, en 170 paragraphes, et dont les principaux objets sont : la Trinité, le Christ (pouvoir et nature), le paradis, les anges, les hommes, le libre arbitre, la chute, la grâce, la loi et l'Evangile, la vie active et la vie contemplative, la science et la sagesse, etc.

3. Le **De ordine creaturarum** [4] traite *a*) de Dieu ; *b*) des anges (9 chœurs) et des démons ; *c*) du monde (firmament, astres, terre, paradis) ; *d*) de l'homme après la chute, du péché et de son châtiment (enfer et purgatoire), enfin de la vie future.

---

[1] *P. L.*, **84**, tout le volume.

[2] *P. L.*, **82**, 73-728. Edit. récentes : Beer, Leyde, 1909 ; W. M. Lindsay, Oxford, 1911.

[3] *P. L.*, **83**, 9-98.

[4] *P. L.*, **83**, 913-954. Cet opuscule a été aussi conservé comme authentique par l'éditeur espagnol, Arevalo.

b) Œuvres scientifiques et historiques.

1. Le **De natura rerum** [1] est un petit traité de physique et de cosmographie, dédié au roi Sisebut (612-621).

2. Le **Chronicon** [2] (résumé dans le livre V des Etymologies) décrit, en 122 paragraphes, les 6 âges de l'histoire du monde, de la création à l'an 616. Les principales sources de l'auteur sont Jules Africain, Eusèbe, saint Jérôme, Victor de Tunnunum. Isidore rapporte avec quelques détails la conversion des Wisigoths et la part qu'y eut son frère Léandre.

3. L'**Histoire des rois goths, vandales et suèves** [3] est une compilation de documents divers, fort précieuse, spécialement dans la première partie, la plus développée, concernant les Goths : leur histoire est conduite jusqu'en 621.

4. Le **De Viris illustribus** [4] continue ceux de saint Jérôme [5] et de Gennade [6]. Il comprend dans son état actuel 45 chapitres, mais l'authenticité des douze premiers n'est pas certaine ; des critiques le croient d'un autre auteur, plus ancien (Ve s.). Les 34 derniers sont sûrement de saint Isidore et datent de 616-618 [7].

c) Travaux sur l'Ecriture : ce sont moins des œuvres exégétiques proprement dites que des études concernant certains points spéciaux.

On y peut distinguer quatre séries d'études.

1. De brèves **introductions** (*proœmia*) [8] à divers livres de l'Ancien et du Nouveau Testament.

2. Des **notices biographiques** [9] sur divers personnages bibliques, 64 de l'Ancien et 22 du Nouveau Testament. Il y a eu des interpolations. (Duchesne juge interpolé le passage qui est consacré à saint Jacques, et qui contient, au moins, deux erreurs : attribution à Jacques le Majeur de l'Epître canonique de Jacques, et son martyre par Hérode le Tétrarque ou Antipas, au lieu de Hérode Agrippa, roi de Palestine de 41 à 44) [10].

3. Diverses **explications spirituelles** ou *allégoriques*, parfois outrées. Citons dans ce genre : les *allégories* [11], 129 expliquant des noms ou caractères de personnages de l'Ancien Testament, 121 concernant les paraboles et miracles du Christ dans le Nouveau ; — les *questions sur l'Ancien Testament* [12], concernant des faits bibliques figurant l'avenir ; —

---

[1] *P. L.*, **83**, 963-1018. Ed. G. BECKER, Berlin, 1857. Cf. SCHENK, *De nat. rerum fontibus* (diss.), Iena, 1909.

[2] *P. L.*, **83**, 1017-1058. Cf. DRESSEL, Turin, 1874.

[3] *P. L.*, **83**, 1057-1082. *Mon. germ. hist.*, Berlin, 1894 (t. XI), 304-390.

[4] *P. L.*, **83**, 1081-1106. — [5] Voir tome I, p. 571. — [6] Voir ci-dessus, p. 221.

[7] L'ouvrage a été continué par saint Ildephonse. Voir plus loin, p. 263.

[8] *In libros Veteris ac Novi Testamenti proœmia. P. L.*, **83**, 155-180.

[9] *De ortu et habitu Patrum. P. L.*, **83**, 129-156.

[10] L. DUCHESNE, *S. Jacques de Galice*, dans *Annales du Midi*, 1890 (t. XII), p. 156-157.

[11] *Allegoriæ quædam sacræ scripturæ*, *P. L.*, **83**, 99-130.

[12] *Quæstiones in Vetus Testamentum*, ou *Mysticorum expositiones sacramentorum*, *P. L.*, **83**, 207-424. L'auteur passe en revue presque tous les livres historiques de l'Ancien Testament.

le *Livre des nombres* [1] explique les chiffres bibliques, de 1 à 16, 18-20, 26, 30, 40, 46, 50, 60 et enfin 153 qui égale la somme de 17 premiers chiffres, d'après saint Augustin.

4. Les **Quæstiones de Veteri et Novo Testamento** [2] sont un petit opuscule, riche de doctrine, qui, en comparant les deux Testaments, en expose l'enseignement caractéristique.

d) **Œuvres théologiques et morales.** Les trois répertoires signalés plus haut font une large place à la théologie. Voici des écrits plus spéciaux sur les mêmes sujets.

1. Le **De fide catholica contra Judæos** [3] est moins une œuvre polémique qu'un exposé dogmatique concernant le Christ (liv. I) et les suites de l'Incarnation (liv. II).

2. Les 3 livres de **Sentences** [4] (extraites presque toutes de saint Augustin et de saint Grégoire) constituent un vrai manuel de dogmatique, de morale et d'ascétique. C'est un des ouvrages les plus utiles de saint Isidore et l'un de ceux que le moyen âge a le plus goûtés.

3. Le **De ecclesiasticis officiis** [5], dédié à saint Fulgence († 620), traite, dans le livre I, du culte divin, et dans le livre II, des fonctions ecclésiastiques. Il est très précieux au double point de vue liturgique et disciplinaire.

4. Les **Synonymes** [6], mieux intitulés *De lamentatione animæ peccatricis*, sont une sorte de dialogue entre l'homme, accablé par les maux de la vie, et sa raison, qui le porte à espérer et le pousse à la perfection dont elle lui découvre la voie. C'est l'œuvre la plus intéressante d'Isidore au point de vue de la direction spirituelle.

5. La **règle monastique** [7] n'est, de l'aveu de son auteur lui-même, qu'un résumé des traditions des anciens moines et des écrits plus récents composés à ce sujet. La règle bénédictine devait être connue de lui.

C) **Doctrine de saint Isidore.**

Saint Isidore est honoré comme **Docteur** par l'Eglise universelle depuis le XVIIIe siècle [8]. De fait, il a eu, au moyen âge, en dehors même de l'Espagne, une influence intellectuelle très accusée. Il importe cependant d'en bien comprendre le caractère. Isidore n'est pas un esprit de la trempe de saint

[1] *Liber numerorum qui in sanctis scripturis occurrunt. P. L.*, **83**, 179-200.
[2] *P. L.*, **83**, 201-208. L'auteur répond à 41 questions en ces quelques pages.
[3] *P. L.*, **83**, 449-538. — [4] *P. L.*, **83**, 537-738. — [5] *P. L.*, **83**, 737-826.
[6] *P. L.*, **83**, 825-868. — [7] *P. L.*, **83**, 867-894. — [8] Voir ci-dessus, p. 255.

Augustin, original, personnel, créateur. Il n'a presque rien approfondi, bien qu'il ait touché à tout; ou plutôt, c'est le caractère de ses études qui en a favorisé l'extraordinaire extension. Saint Isidore a été *un compilateur* et un *érudit*. Toute sa science lui vient du passé; il n'y a rien ajouté. C'est à saint Augustin et à saint Grégoire qu'il a emprunté sa doctrine théologique et ascétique, comme il a puisé à pleines mains dans les trésors des littératures anciennes. Il était, d'ailleurs, extraordinairement doué pour ce rôle de compilateur, et peut-être a-t-il été le plus grand qu'il y ait jamais eu. A une intelligence très ouverte et à une mémoire sûre, il joignait une grande facilité d'exposition, claire et rapide; et bien qu'il use d'une langue corrompue par un énorme apport de mots étrangers, il a donné souvent des définitions d'une précision étonnante. Saint Isidore fut l'homme providentiel qui convenait à son époque et aux siècles suivants. Il a été, avec Cassiodore, Boèce et saint Grégoire, l'*éducateur du moyen âge* [1]. Son savoir encyclopédique lui a valu une particulière estime à cette époque.

Il est inutile, sinon impossible, de donner un exposé synthétique de **la doctrine** de saint Isidore; ses œuvres sur ce point contiennent trop et trop peu. Echo fidèle de la tradition, il a résumé toute la science de son temps, et à ce point de vue ses écrits sont d'une inestimable valeur; mais on ne peut songer à en extraire même les idées directrices, qui ne paraissent nulle part, ni dans l'ensemble de cette vaste encyclopédie du savoir humain, ni dans quelque œuvre particulière plus fortement pensée. Nous grouperons cependant ici, relativement au *dogme* et à la *morale*, diverses données utiles soit pour bien comprendre la pensée du saint Docteur qui a été parfois déformée, soit pour connaître l'état de la tradition à son époque, sur un point plus important ou peu connu par ailleurs.

1° **La théologie dogmatique** peut de nos jours encore puiser dans cinq ouvrages d'Isidore qui font une large place aux questions dont elle traite : ce sont les *Etymologies*, livres 7 et 8; les *Différences*, la plus grande partie du livre II, consacré aux " réalités "; l'opuscule sur l'*Ordre des créatures*, presque en entier; le traité *De la foi* contre les Juifs et tout le premier livre des *Sentences*.

[1] Cf. M. GRABMANN, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, 1909, I, p. 144 sq.

Contentons-nous de quelques remarques.

1. Sur la *spiritualité* des **anges** [1] et sur leur division en 9 *chœurs* [2], Isidore suit fidèlement saint Grégoire, qui lui-même s'inspirait de Denys l'Aréopagite [3].

2. La *spiritualité* de l'**âme** [4] est aussi admise par Isidore, qui, de plus, sur la question d'origine, se prononce assez nettement pour la *création* au moment où cette âme doit animer un corps humain [5] tout en reconnaissant que ce difficile problème n'avait pas jusque-là reçu de solution bien franche.

3. Sur **le péché originel,** la concupiscence, l'impuissance de l'homme sans la grâce, il reproduit la doctrine augustinienne courante [6]. Par le seul fait du péché originel, les enfants morts sans baptême " luunt in inferno pœnas " [7]. La *grâce* est un " don de la divine miséricorde " [8].

4. La **Rédemption** est ramenée par Isidore aux deux idées traditionnelles de substitution pénale [9] et de sacrifice [10]. Il rappelle aussi la théorie de l'abus de pouvoir [11].

5. La notion de **sacrement** est empruntée à saint Augustin [12], mais elle est moins nette que chez lui, parce qu'Isidore distingue davantage le signe et la grâce : celle-ci, élément essentiel pour Augustin, est un simple effet pour Isidore [13]. D'autre part, il semble, comme saint Ambroise, trop unir l'effet à la sanctification du signe, de l'eau par exemple [14]. Il n'applique lui aussi le terme sacrement qu'aux trois rites de l'initiation chrétienne, *baptême*, *confirmation*, *eucharistie* [15].

6. **L'Ordre** a été particulièrement étudié par Isidore dans le livre II *De ecclesiasticis officiis* [16]. Il y décrit tous les ordres de la hiérarchie occidentale, depuis longtemps constituée d'ailleurs [17]. Il y décrit même la tonsure cléricale : tête entièrement rasée, sauf une bande étroite formant couronne [18]. Isidore ne semble pas connaître l'usage de réordonner les

---

[1] *Etymol.*, VII, v, 2. *Diff.*, II, XIV, 41. Ici cependant les démons sont dits " corpore aerei " : *ibid.*, 42.

[2] *Etym.*, VII, v, 4-24. — [3] Voir ci-dessus, p. 97.

[4] *Differ.*, II, XXVII, 92. Voir ci-dessus, p. 175.

[5] *Sentent.*, I, XII, 4.

[6] *Differ.*, II, XXXI, 109 sq., XXXII, 115 sq.

[7] *Sentent.*, I, XXII, 2. Voir ci-dessus, p. 194.

[8] *Differ.*, II, XXXII, 115. — [9] *Sentent.*, I, XIV, 4-13. — [10] *De fide*, I, XLIII.

[11] *Sentent.*, I, XIV, 12 ; III, V, 30-33. Voir J. RIVIÈRE, *op. cit.*, p. 280 et 447.

[12] Voir tome I, p. 689. — [13] *Etym.*, VI, XIX, 41.

[14] *Ibid.*, 49. Voir J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, III, p. 368. Cf. tome I, p. 532, 590.

[15] *Ibid.*, 39.

[16] *De eccl. off.*, II, c. V-XV. Cf. *Etymol.*, VII, XII, 3.

[17] On la trouve dès le IIIe s., dans la fameuse lettre du pape Corneille à Fabius d'Antioche, au sujet de Novatien. Voir tome I, p. 240. Cf. J. TIXERONT, *L'Ordre et les Ordinations*, p. 87 sq.

[18] *De eccl. off.*, II, IV, 4. C'est la tonsure actuelle des religieux franciscains, dite tonsure de S. Pierre. Les moines avaient alors la tête entièrement rasée, ce qu'on appelait tonsure de S. Paul, c'était celle des pénitents, sauf en Espagne, où ils laissaient croître la barbe et les cheveux, dit Isidore " ut demonstrent abundantiam criminum quibus caput peccatoris gravatur ". *Ibid.*, XVII, 3. Les clercs celtes gardaient les cheveux sur la nuque, rasant le sommet de la tête et les côtés : c'est ce qu'on appela par dérision la tonsure de Simon le Mage. Cf. J. TIXERONT, *op. cit.*, p. 100-102.

clercs ordonnés par les hérétiques, qui commence déjà à troubler l'Occident. Il s'en tient à la doctrine si ferme d'Augustin [1].

7. L'**eschatologie** est très ferme chez saint Isidore. L'erreur des miséricordieux est nettement repoussée par l'expresse affirmation de l'éternité du feu de l'*enfer* [2], où conduisent les péchés graves *(capitalia crimina)* non expiés. Les expiations dans la vie future se font dans le feu du *purgatoire (ignis purgatorius)* [3], auquel condamnent " non principalia crimina quæ maculant, sed illa quæ non multum nocent "; tels sont les péchés de distraction dans la prière, d'impatience, d'excès dans la nourriture, le sommeil et les paroles, les levers tardifs, les bavardages inutiles, les réticences, les oublis par négligence, etc. [4]. Quant *au ciel*, il consistera essentiellement dans la vision intuitive de Dieu, source de toute béatitude [5].

8. Les élus sont gratuitement **prédestinés** au ciel [6]; mais il y a aussi une " prédestination " à la mort (la peine) pour les réprouvés, non que Dieu veuille positivement le mal qui les y condamne [7], mais il a préparé les châtiments que méritent leurs fautes, car Dieu ne les a pas appelés à la gloire. D'ailleurs, cette élection gratuite des uns et cette non-élection des autres [8] est des plus mystérieuses, et Isidore s'écrie à la fin de son très court chapitre : " Et in hac tanta obscuritate non valet homo divinam perscrutari dispositionem, et occultum prædestinationis perpendere ordinem ".

2° La **théologie morale** et toute la spiritualité traditionnelle ont trouvé place, au moins pour les lignes essentielles, dans la vaste encyclopédie théologique de l'évêque de Séville. On consultera spécialement à ce sujet le livre II des *Différences*, sur les fondements de la morale, les *Sentences*, livres II et III, et tout le traité des *Synonymes*, qui apprend à l'âme à s'élever de l'état de péché aux plus hauts sommets de la vertu; enfin, sur les obligations spéciales des clercs et des moines, le *De ecclesiasticis officiis* et la *Règle*.

Contentons-nous ici encore de quelques brèves remarques.

1. La distinction entre **les péchés,** graves et véniels, vient d'être signalée à propos de l'enfer ou du purgatoire [9]. Les *péchés capitaux* (ou vices) sont au nombre de huit : la gourmandise, la fornication, l'avarice, l'envie, la tristesse, la colère, la vanité et enfin l'orgueil, racine de tout mal [10]. Ils ont aussi

---

[1] Voir tome I, p. 690.
[2] *De ord. creat.*, XIII, 1-10. Voir ci-dessus, p. 240.
[3] *Ibid.*, XIV, 1-12. — [4] *Ibid.*, II.
[5] *Ibid.*, XV, 1-7. Voir sur toute l'eschatologie, *Sentent.*, I, XXV-XXX.
[6] *Sentent.*, II, VI, 1-6.
[7] Isidore vient de dire (*Ibid.*, V, 13) que Dieu n'endurcit pas positivement les pécheurs.
[8] De nos jours, on ne parle plus de prédestination en ce deuxième sens.
[9] Voir aussi *Sentent.*, II, c. XVIII-XIX.
[10] *Differ.*, II, XL, 161-168. C'est la division de S. Grégoire : voir t. I, p. 582.

leur point d'appui dans la concupiscence, qui est un des effets du péché originel [1].

2. On combat les vices par **les vertus** [2], qui ne s'acquièrent qu'au prix d'une lutte ardue, non pas subitement, mais par des progrès lents et continus [3], avec l'aide de la grâce. Les vertus fondamentales, dans cet ordre, sont les quatre grandes vertus morales [4], et dans un ordre plus élevé, la foi, l'espérance et la charité, qui fortifient l'âme en l'unissant à Dieu [5]. La perfection de toutes ces vertus est bien représentée par la *sagesse* [6].

3. Sur **la vie active** et **la vie contemplative**, saint Isidore résume saint Augustin et saint Grégoire [7]. Ces deux vies sont bien inégales en perfection [8], mais tous les esprits ne peuvent indifféremment s'adonner à l'une ou à l'autre : certains ne sont bien que dans l'action, d'autres dans la contemplation [9]. D'ailleurs, l'idéal est représenté par une vie " moyenne " [10], pareille à celle dont le Christ a donné l'exemple, prêchant et guérissant le jour, priant la nuit. " Idcirco Dei servus, juxta imitationem Christi, nec actualem vitam amittit, et contemplativam vitam agit " [11].

4. C'est **la sagesse** qui contemple les vérités éternelles, et en cela elle se distingue de *la science*, qui a pour objet les réalités temporelles et vise moins à nourrir la contemplation qu'à diriger l'action. La science par là se rattache à la prudence ; mais comme elle doit aussi chercher Dieu, elle conduit à la sagesse [12]. La sagesse, d'autre part, a ses limites en ce monde et l'on ne connaît bien Dieu que lorsqu'on avoue ne le pas connaître parfaitement [13].

5. Sur la **prière** et l'**étude**, Isidore donne de très sages conseils [14], recommandant en particulier l'étude de l'Ecriture, dont la grâce assure l'intelligence vraie. Il se montre sévère

---

[1] *Ibid.*, II, XXXI, 109 sq.

[2] *Sentent.*, II, c. XXXVII-XLIV, sur les démons et leurs attaques, voir *ibid.*, III, V, VI.

[3] *Sentent.*, II, XXXVI, 1-4. Très fines remarques. " A modicis virtutibus *gradatim* ad ea quæ sunt excelsa contendit (homo). — Qui autem inordinate virtutes comprehendere nititur, cito periclitatur " (3-4).

[4] *Differ.*, II, XXXIX, 154-158.

[5] *Sentent.*, II, II, III, IV. — [6] *Sentent.*, II, I, 1-14.

[7] *Differ.*, II, XXXIV, 130-135.

[8] *Ibid.*, 131 : Activa incipit, contemplativa pervenit. — [9] *Ibid.*, 134.

[10] His media et de utrisque composita.

[11] *Ibid.*, 134-135. Voir aussi *Sentent.*, III, XV, 1-12.

[12] *Sentent.*, II, I, 1-14. — [13] *Ibid.*, 5. — [14] *Ibid.*, III, c. VII-XV.

pour la lecture des auteurs profanes, notamment des poètes [1], dont il redoute l'influence pernicieuse pour les mœurs. Le siècle où il écrivait n'était ni celui de saint Basile, ni celui de saint Augustin. D'ailleurs, Isidore lui-même connaissait beaucoup d'œuvres antiques, et c'est par là, comme par ses connaissances religieuses, qu'il put être un des éducateurs du moyen âge.

III. — AUTRES AUTEURS ESPAGNOLS DU VIIe SIÈCLE.

Nous ne pouvons que signaler **S. Braulio** [2], archevêque de Saragosse, l'orateur le plus éloquent de son pays au VIIe siècle, grand bibliophile et conseiller des rois après Isidore.

C'est à Tolède que nous trouvons, en cette fin du VIIe siècle, les hommes les plus remarquables. Il suffira de citer S. EUGÈNE [3], archevêque † 657, poète renommé, et aussi son contemporain S. TAÏON [4], de Saragosse. Mais il faut nous arrêter un peu plus aux deux noms de *S. Ildefonse* et de *S. Julien*, tous deux archevêques de Tolède.

Saint Ildefonse [5], neveu de S. Eugène, naquit à Tolède de parents goths, vers 607, fut élevé par son oncle, puis confié à S. Isidore; il devint moine et abbé de son monastère, près de Tolède et succéda enfin à son oncle en 657. Sa mort se place en 669. Des nombreux écrits qu'il composa il n'est resté, avec deux lettres, que les quatre suivants : *a*) une défense de la *perpétuelle virginité de Marie* [6] contre les blasphémes d'Helvidius, œuvre où brillent la foi et la tendre piété de l'auteur; *b*) *De cognitione baptismi* [7] : très instructif concernant l'organisation du catéchuménat; *c*) *De itinere deserti quo pergitur post baptismum* [8] : ce désert, c'est la vie spirituelle, la foi et les œuvres; *d*) enfin, dans un petit *De viris illustribus* [9], il continue l'œuvre de S. Isidore, en faisant connaître 14 écrivains ecclésiastiques, presque tous espagnols, parmi lesquels S. Isidore et S. Eugène.

Saint Julien [10], archevêque de Tolède de 680 à 690, né de parents juifs, a pu être comparé à S. Isidore; il le dépassa même en originalité. Non seulement il fut comme lui homme d'Etat et homme d'Eglise, mais il eut aussi une activité littéraire considérable. Il a touché à la théologie, à l'histoire, à l'apologétique, à la musique, à la poésie. Le principal des écrits qui nous restent de lui est un traité dogmatique et ascétique, en forme de dialogue, sur les fins dernières : *Pronosticon futuri sæculi* [11]. Peu après la mort de Julien, l'Espagne était conquise par les Arabes.

---

[1] *Ibid.*, c. XIII. — [2] *P. L.*, **80**, 649-720. — [3] *P. L.*, **87**, 358-418.
[4] *P. L.*, **80**, 727-992 (recueil de sentences, tirées de S. Grégoire).
[5] Voir G. BAREILLE, dans *Dict. théol.*, col. 740-743.
[6] *P. L.*, **96**, 53-110. — [7] *P. L.*, **96**, 171-172. — [8] *P. L.*, **96**, 171-192.
[9] *P. L.*, **96**, 195-206. Epistolæ : *P. L.*, **96**, 193-196.
[10] Voir J. FORGET, *Julien de Tolède*, dans *Dict. théol.*, col. 1940-1942.
[11] *P. L.*, **96**, 453-524. Signalons aussi trois œuvres d'apologétique, deux essais sur l'Ecriture, une *Histoire de la révolte* du duc Paul contre le roi des Goths Wamba (*P. L.*, **96**, 525-808), et enfin un panégyrique de saint Ildefonse (*P. L.*, **96**, 43-44).

CHAPITRE III.

Derniers écrivains de la Gaule et de la Grande Bretagne.

BIBLIOGRAPHIE SPÉCIALE : voir en note à chaque auteur.

I. — SAINT GRÉGOIRE DE TOURS [1].

Le futur **évêque de Tours,** Georgius Florentius, plus connu sous le nom de Grégoire, naquit à Clermont-Ferrand, au sein d'une vieille famille gallo-romaine, sénatoriale et chrétienne, qui avait donné à l'Église plusieurs évêques ; nous connaissons trois de ses oncles qui le furent : saint Grégoire († 540) de Langres, en souvenir de qui il prit le nom de Grégoire, saint Gall († 554) de Clermont, et saint Nizier, de Lyon, qui s'occupèrent de son éducation. Celle-ci fut des plus complètes, tant au point de vue littéraire, qu'au point de vue religieux ; sa langue, qui est loin d'être classique, est néanmoins celle de la haute société de son temps. Grégoire, atteint d'une maladie grave, fit au tombeau de saint Martin, en 563, un pèlerinage d'où il revint guéri. Sans doute avait-il alors attiré l'attention des Tourangeaux, qui dix ans plus tard l'élurent pour évêque ; après quelque résistance, il accepta. Pendant vingt ans, jusqu'à sa mort, que l'on place en 593 ou 594 (17 nov.), il gouverna l'Église qui était alors le centre religieux du pays, veillant avec un zèle infatigable aux intérêts spirituels et temporels de son troupeau. Il est honoré comme saint par l'Église.

Grégoire fut l'un des plus éminents parmi ces évêques dont on a dit qu'**"ils ont fait la France"** (Gibbon), "comme l'abeille fait la ruche" (Jos. de Maistre). Déjà sur les derniers temps de la domination des

[1] **Editions :** *P. L.*, **71** (éd. Ruinart, 1699). — W. ARNDT et BR. KRUSCH, dans *Mon. germ. script.; merov.*, I, Hannov., 1884-1885. — **Etudes :** A. DUPUY, *Vie de S. Grég. de Tours*, Paris, 1854. — A. LECOY DE LA MARCHE, *De l'autorité de S. Grég. de Tours*, Paris, 1861. — G. MONOD, *Etudes critiques sur l'époque mérovingienne* (Biblioth. de l'E. des Hautes Etudes, *fasc.* 9), Paris, 1872. — M. BONNET, *Le latin de Grég. de Tours*, Paris, 1890. — H. LECLERCQ, *Grégoire de Tours*, dans *Dict. Arch.*, col. 1711-1713.

Romains dans la Gaule, dit Hergenrœther [1], les évêques étaient à la tête des villes comme chefs des autorités municipales, participant à l'administration et conférant les offices municipaux. Dans la suite, ils devinrent les organes naturels de la population gallo-romaine, dont ils faisaient eux-mêmes partie vers la fin du VIe siècle. Ils la représentaient donc devant les vainqueurs à qui ils surent s'imposer et dont ils obtinrent, avec le maintien du droit romain, l'adaptation de la législation civile nouvelle à la législation ecclésiastique. Ce fut l'œuvre d'innombrables conciles, à la fois politiques et religieux, où évêques, leudes francs et seigneurs gallo-romains traitaient ensemble des intérêts de l'Eglise et de l'Etat. Ces réunions durèrent tout le VIe et le VIIe siècles. Leur disparition, après 683, coïncidant avec l'entrée en masse des Francs dans le clergé (dès la fin du VIe siècle, beaucoup d'évêques étaient d'origine franque) marquera une époque de décadence religieuse.

Il faut avoir ces données présentes à l'esprit, pour apprécier exactement **l'influence que Grégoire exerça** et qui fut encore rehaussée par sa valeur personnelle, par l'importance de son siège et par ses relations avec plusieurs rois Francs. A une époque où crimes et guerres se succédaient presque sans interruption, fruit de la rivalité de deux provinces, Neustrie et Austrasie, que représentaient deux femmes également ambitieuses et sanguinaires, Frédegonde († 597) et Brunehaut († 613), Grégoire fut assez heureux pour éviter à Tours de trop grands malheurs et pour lui rendre quelque chose de sa prospérité ancienne. Il sut à l'occasion résister à *Chilpéric* († 584), roi de *Neustrie*, dont il dépendit jusqu'à la mort de ce prince (assassiné par sa femme Frédegonde en 584). Depuis lors, Tours fut rattaché à l'*Austrasie*. Grégoire avait été l'ami de *Sigebert* († 575, assassiné aussi par ordre de Frédegonde). Il fut, depuis 584, le conseiller très influent de son fils *Childebert II* (575-596). Il s'appliqua notamment avec succès à maintenir la paix entre lui et son oncle Gontran, roi de Bourgogne. Ainsi s'acquit-il l'estime de son diocèse et de la Gaule entière, et Guizot a pu écrire qu'à sa mort, il était "célèbre dans toute la chrétienté occidentale" [2].

Si activement mêlé que fût l'évêque de Tours à la vie politique, il n'en fut pas moins **l'un des écrivains les plus féconds** de son temps. Il avait sans doute conscience de ses lacunes au point de vue littéraire. Aussi le voit-on avec insistance s'excuser de sa "rusticité" [3], de son langage inculte (incul*tu* effatu), où les genres et les cas sont confondus. Certains critiques n'ont vu dans ces protestations qu'un procédé de rhétorique ou qu'une modestie affectée; d'autres croient que Grégoire, pour avoir eu quelque connaissance des classiques, a eu le sentiment profond de son infériorité, malgré ses efforts pour s'élever à leur niveau. Son style présente "un étrange contraste entre des formes oratoires usées et une

[1] *Hist. gén. de l'Egl.*, trad. Belet, II, p. 676.

[2] GUIZOT, *Histoire de la civilisation en France depuis la chute de l'empire romain*, XVIIIe conf.

[3] *Glor. conf.*, procemium. *Hist. Franc.*, X, XXXI.

fraîche et rude originalité " [1]. Il n'en a que plus d'intérêt pour les philologues, qui y retrouvent les premiers traits des langues romanes, issues du latin. — Pour nous, c'est le contenu de son œuvre littéraire qui nous intéresse avant tout. Elle présente un double caractère [2] : d'une part, la *préoccupation religieuse* y est très sensible, même dans des écrits d'apparence profane, comme l'Histoire des Francs. Grégoire s'y propose d'édifier les fidèles; il s'y intéresse particulièrement aux croyances et traditions religieuses et aux affaires de l'Eglise : pas une page ne dément la main de l'évêque. D'autre part, presque tous ses écrits sont d'*ordre historique*, même les écrits religieux; consacrés la plupart à raconter la vie de saints personnages ou les miracles accomplis par eux; c'est le genre d'études qui convenait le mieux à la société au milieu de laquelle vivait l'auteur et à laquelle il s'adressait.

L'**œuvre hagiographique** de saint Grégoire comprend surtout une série de huit livres, d'abord isolés, que l'auteur groupa lui-même en une sorte de recueil, intitulé LIVRES DES MIRACLES :

a) un livre (107 chap.) sur la *gloire des martyrs* [3] (590 env.) manifestée surtout par des miracles;

b) un livre (50 ch.) sur la passion, les vertus et la gloire de *S. Julien de Brioude* [4], † 304, [581-587];

c) un livre (112 ch.) traitant de la *gloire des confesseurs* [5] (587, revu après 590) : les traits miraculeux y abondent;

d) quatre livres (207 ch.) des miracles de *S. Martin* [6], écrits durant tout l'épiscopat de S. Grégoire;

e) un livre (20 ch.) de *Vies des Pères* [7] (20 biographies), l'écrit le plus remarquables de la collection.

A cette longue série [8] il faut ajouter d'autres LIVRES restés ISOLÉS et qui n'ont pas été conservés avec autant de soin : le livre des *Miracles de S. André* [9] n'a survécu que par les titres des chapitres et quelques fragments ; le livre des *Miracles de S. Thomas* [10] semble perdu également ; la traduction de l'*Histoire des sept dormants d'Ephèse* [11] est bien conservée : Grégoire avait eu connaissance de ce récit par un syrien qui lui servit d'interprète.

On le voit, les faits miraculeux jouent un rôle prépondérant dans l'histoire religieuse de l'évêque de Tours. Grégoire ne critique pas; il rapporte. Là est l'intérêt de son œuvre et, à certains titres, son point faible.

---

[1] M. BONNET, *op. cit.*, p. 751 sq.
[2] O. BARDENHEWER, Patr., III, p. 198. — [3] *P. L.*, **71**, 705-800.
[4] *P. L.*, **71**, 801-828. C'est un martyr de la persécution de Dioclétien.
[5] *P. L.*, **71**, 827-910. — [6] *P. L.*, **71**, 913-1008. — [7] *P. L.*, **71**, 1009-1096,
[8] Editée sous le titre : *Libri miraculorum*. Trad. franç. H. BORDIER, Paris, 1857-1865 (4 vol., *Soc. Hist. France*).
[9] Ed. *Mon. germ. hist.*, p. 821-846.
[10] Ed. BONNET, Leipzig, 1883.
[11] Voir *Anal. bolland.*, 1893 (t. XII), p. 371-387. *P. L.*, **71**, 1105-1118.

" Sans doute, il nous étonne fréquemment par sa crédulité ; on peut aussi relever chez lui plus d'une erreur, fruit d'une certaine légèreté qui dédaigne un peu les ressources dont elle dispose. En revanche, on s'accorde aujourd'hui à rendre hommage à la parfaite loyauté de l'historien " [1].

Le **reste de l'œuvre religieuse** de Grégoire se réduit à peu de chose.

a) Le livre qu'il avait tiré des *Messes* de Sidoine Apollinaire est perdu. On se demande, d'ailleurs, ce qu'étaient au juste ces " *Missæ ab eo compositæ* " [2].

b) D'un *commentaire du psautier* il ne subsiste que des fragments [3].

c) Le *De cursibus ecclesiasticis* ou *De cursu stellarum ratio* [4] (575-582) a pour but de montrer, d'après le lever des constellations les plus importantes, à quelles heures celui qui désire s'acquitter avec soin du service divin doit se lever pendant la nuit pour prier.

C'est l'**Histoire des Francs** [5] qui est l'œuvre la plus importante de Grégoire et a fait sa réputation. L'ouvrage comprend 10 livres. Le premier est une sorte d'introduction. Le deuxième raconte l'Histoire des Francs jusqu'à Clovis († 511). Les livres III et IV conduisent cette histoire jusqu'en 575, date de la mort de Sigebert. Les six derniers (l. V-X), qui embrassent les années 575-591 [6], prennent plutôt le caractère de mémoires : ce sont les interminables récits d'un témoin, qui ne fait grâce d'aucun détail, impartial d'ailleurs et bien informé, doué même de certain sens critique. De violentes indignations contre les ennemis de l'Eglise ne nuisent pas dans l'ensemble à la vérité [7]. Le point faible de cette histoire est la composition historique elle-même, qui fait totalement défaut ; on y chercherait en vain une coordination des faits d'après les causes, ou la mise en relief des idées générales qui s'en dégagent. Toute sa valeur, et elle est immense, tient à la multitude des faits rapportés et à la simplicité franche et naïve de ses narrations [8].

---

[1] O. BARDENHEWER, *Patr.*, III, p. 198-199. — On peut comparer sa méthode à celle de Sulpice Sévère dans la vie de S. Martin (tome I, p. 546) ou de S. Grégoire dans les Dialogues (voir ci-dessus, p. 237.)

[2] *Hist. Franc.*, II, XXII.

[3] *P. L.*, 71, 1097-1098.

[4] Edité par Haase, en 1853.

[5] *P. L.*, 71, 161-572. Trad. franç. par Guizot, 1823, Guadet et Taranne, 1836-1838, H. Bordier, 1859-1862.

[6] La plus grande partie du règne de Childebert II.

[7] Grégoire, qui dénonce les vices et les crimes avec une rude franchise, où qu'il les rencontre, même chez les princes et les clercs, montre cependant parfois une indulgence excessive pour ceux qui ont servi l'Eglise, eussent-ils par ailleurs commis de vrais attentats. Ce n'est pas faiblesse de caractère, mais influence exagérée de la conception apologétique qu'il se fait de l'histoire.

[8] Voir, sur la valeur de son témoignage, H. LECLERCQ, *op cit.*, col. 1750-1753.

II. — SAINT GILDAS LE SAGE [1].

Saint Gildas le Sage est surtout connu par son *De excidio Britanniæ* [2], sorte de réquisitoire, bien qualifié " *Liber querulus* ", (3 livres écrits vers 569). Ce Jérémie breton trace de son pays, la Bretagne insulaire, au moment des invasions saxonnes, un tableau des plus sombres. Il s'en prend tour à tour aux grands, au peuple et au clergé séculier lui-même : seuls les moines échappent à ses invectives. Un zèle intempérant l'entraîne à des exagérations injustes à la manière de Salvien. C'est moins un historien qu'un pamphlétaire. — Sa vie n'est connue que par deux hagiographes fort postérieurs, l'un du XIIe siècle, qui n'a aucune autorité, et un autre du XIe, Vital, abbé de Ruis, écrivant vers 1050, qui paraît assez peu documenté. Il faut, du moins, retenir du récit de ce dernier que saint Gildas a évangélisé l'Irlande, bien que celle-ci fût loin d'être retombée dans l'état de barbarie que suppose Vital. D'après la tradition locale, saint Gildas suivit les émigrants bretons en Armorique et vint mourir à Ruis où il fonda le célèbre monastère qui porte son nom. Divers critiques, distinguant deux Gildas, font mourir notre auteur en Irlande ou dans la Grande Bretagne. M. Fonssagrives s'est fait l'ardent défenseur de l'apostolat de saint Gildas en Bretagne continentale. Il n'a point convaincu tout le monde; il a, du moins, rappelé fort à propos l'austérité légendaire de ces rudes saints qu'étaient les saints bretons.

III. — SAINT BÈDE LE VÉNÉRABLE (673-735) [3].

Le rôle que jouèrent Cassiodore en Italie, saint Isidore en Espagne, saint Grégoire de Tours en France, le vénérable Bède l'exerça en Angleterre. Il semble avoir été providentiellement destiné à initier sa nation à la connaissance de l'antiquité chrétienne patristique. Quand il parut, les Anglo-Saxons achevaient de se donner à l'Eglise. Leur conversion, commencée vers l'an 600 par S. Augustin de Cantorbéry, ne s'acheva que vers la fin du siècle, quand la foi pénétra les masses. Cette œuvre est due en grande partie à l'action de *saint Théodore* [4], cilicien d'origine, archevêque de Cantorbéry de 668 à 691, qui fut un grand organisateur et contribua

[1] J. FONSSAGRIVES, *S. Gildas de Ruis et la société bretonne au VIe siècle*, Paris, 1908. — [2] *P. L.*, **69**, 329-392.

[3] **Editions** : *P. L.*, **90-95** (éd. de GILES, Londres, 1843-1844). — **Etudes** : MONTALEMBERT, *Les moines d'Occident*, V (1867), p. 59-104. — K. WERNER, *Beda der Ehrwürdige und seine Zeit*, Vienne, 1881 (2e éd.). — F. PLAINE, *Le V. Bède, docteur de l'Egl.*, dans *Revue anglo-romaine*, 1896 (t. III), p. 49-96; *Bède (le Vén.)*, dans *Dict. bibl.*, col. 1538-1542. — P. GODET, *Bède le Vén.*, dans *Dict. théol.*, col. 523-527. — H. QUENTIN, *Bède le Vén.* dans *Dict. Arch.*, col. 632-648.

[4] Voir A. HUMBERT, *Angleterre*, dans *Dict. hist.*, col. 164-166.

à implanter en Angleterre [1] une solide culture intellectuelle chrétienne. Bède en fut le principal ouvrier.

Né dans une famille anglo-saxonne, Bède entra tout jeune dans une abbaye récente, **à Iarrow**, où les études étaient en honneur. Il y fit dans toutes les branches d'étonnants progrès. Il commença à écrire, vers l'âge de 30 ans, époque de son ordination sacerdotale, et fut jusqu'à sa mort (735) un infatigable travailleur, estimé et consulté de toute l'Angleterre, non seulement par les moines, mais même par les évêques et les rois. On n'a pas la preuve qu'il ait fait le voyage de Rome, comme on l'a prétendu. Il ne semble pas s'être éloigné de son monastère, d'où il rayonna par la science et la vertu. Le titre de *Vénérable* qu'il reçut dès l'antiquité était une sorte de canonisation populaire, que l'Eglise a sanctionnée par la voix de Léon XIII, qui inscrivit le saint au rang des Docteurs (1899).

L'**œuvre littéraire** de Bède est fort étendue. Lui-même a donné, trois ans avant sa mort, la liste des œuvres qu'il avait écrites jusque là (*Hist. eccl.*, v, 24) et elle comprend 45 ouvrages. La plus grande partie a trait à la science sacrée, mais les questions d'intérêt général ou même profane y sont largement représentées. Nous grouperons ces écrits en trois classes, suivant leur objet.

1° Questions d'intérêt général et œuvres diverses.

Nous ferons rentrer dans cette catégorie les écrits appelés par les éditeurs **œuvres didactiques** (*opera didascalica*). On y trouve un traité sur l'*orthographe* [2], un autre sur la *métrique* [3], un troisième sur *les figures de rhétorique* contenues dans l'Ecriture [4], un *De natura rerum*, qui est un petit traité de cosmographie [5], à compléter par divers écrits sur le temps et le comput [6], et même par un opuscule sur le tonnerre [7]. Le long ouvrage *De temporum ratione* que nous venons de citer s'achève par une *Chronique* [8] des six âges du monde, écrites à la manière de saint Isidore.

---

[1] Le moine de Lérins, *Benoît Biscop*, anglo-saxon d'origine, que Théodore amena avec lui, fonda les monastères de Wearmouth et de Iarrow, qui faisaient une grande part à l'étude des sciences ecclésiastiques. — Un autre moine, *Adrien*, africain d'origine amené aussi par Théodore, fonda des écoles, où l'on cultivait toutes les sciences.

[2] *P. L.*, **90**, 123-150. — [3] *P. L.*, **90**, 149-176.

[4] *P. L.*, **90**, 175-186. — [5] *P. L.*, **90**, 187-278.

[6] *P. L.*, **90**, 277-292 (*De temporibus*), 293-578 (*De temporum ratione*), 579-600 (*De ratione computi*), 599-606 (*De celebratione Paschæ*), 607-610 (*De ordinatione feriarum paschalium*).

[7] *P. L.*, **90**, 609-614. D'autres écrits analogues lui sont attribués sans raison suffisante.

[8] *P. L.*, **90**, 520 sq. Cf. *Mon. germ. hist.*, 1895 (t. XIV); éd. MOMMSEN.

On peut rattacher à cette série, les **lettres** [1] de saint Bède, peu nombreuses, 16, mais qui touchent divers sujets, profanes ou sacrés. Plusieurs sont de vrais traités.

Les **poésies** de Bède sont perdues, notamment un livre d'*épigrammes*. Quant aux *hymnes* qui portent son nom [2], on doute qu'elles soient celles du livre d'hymnes signalé par l'auteur lui-même. Mais on a conservé avec un *libellus precum* [3], un hymne à *la virginité* inséré dans *l'Histoire* [4] et surtout une vie en vers de *saint Cuthbert*, évêque de Lindisfarn [5].

2° Œuvres historiques.

Une **vie de saint Cuthbert** [6], en prose, beaucoup plus complète que le poème ci-dessus, est un document fort précieux, ainsi que le recueil [7] des **vies de cinq abbés** anglais, morts depuis peu. Mais son chef d'œuvre est évidemment son *Histoire ecclésiastique*, dont on doit à peine rapprocher la *Chronique* qui vient d'être signalée.

L'**Histoire ecclésiastique de la nation anglaise** [8] *(Historia ecclesiastica gentis anglorum)* est une histoire sociale et politique autant qu'une histoire religieuse. Elle a valu à son auteur le titre de *père de l'histoire anglaise*. " Elle se partage en cinq livres. Après être remontée aux premières relations des Bretons et des Romains et s'être faite comme l'écho de Gildas, d'Orose et de saint Prosper d'Aquitaine, elle prend vite une allure et un ton personnels et s'arrête à l'an 731. Les affaires de l'Eglise et les affaires civiles, les traditions religieuses et les événements de tout genre y sont enchâssés dans une seule narration; pas plus que saint Grégoire de Tours, Bède ne sépare les destinées des laïques et celles des clercs. Au fond, c'est une chronique, ... un recueil d'histoires, suivant l'ordre chronologique et d'après l'ère chrétienne. Mais les juges les plus compétents reconnaissent en Bède un chroniqueur instruit et pénétré du sentiment de sa responsabilité, un critique habile et sûr, un écrivain exact, clair, élégant, qui se lit avec plaisir et a le droit d'être cru " [9].

---

[1] P. *L.*, 94, 655-710. — [2] *P. L.*, 94, 606-638.
[3] *P. L.*, 94, 515-529.
[4] *Hist. Eccl.*, IV, 20.
[5] *P. L.*, 94, 575-596.
[6] *P. L.*, 94, 735-790 (remarques de Mabillon, col. 729-734).
[7] *P. L.*, 94, 713-730 (notes de Mabillon, 711-714).
[8] *P. L.*, 95, 23-290. Autre édit., A. HOLDER, Leipzig, 1882, 1890.
[9] P. GODET, *op. cit.*, col. 526. — On a publié sous le nom de Bède divers **martyrologes**, notamment un martyrologe en vers (Ed. par d'ACHERY; *P. L.*, 94, 603-606). On ne peut voir en tout cela des œuvres du moine de Iarrow, bien que leurs auteurs aient largement utilisé son œuvre authentique. Bède lui-même déclare avoir composé un martyrologe, que l'on cherche à reconstituer. Voir H. QUENTIN, *op. cit.*, col. 636-644.

3° Les œuvres exégétiques.

L'œuvre exégétique, qui constitue la part la plus importante de son héritage littéraire, se présente sous forme d'*homélies* ou de *commentaires*.

Les **homélies** authentiques de saint Bède sont groupées en deux livres de 25 chacun, d'après l'édition de Mabillon [1], qui les a séparées des 109 autres attribuées à tort au moine de Iarrow [2]. Ce sont des prédications destinées d'abord aux moines de l'abbaye : elles commentent *l'évangile* des principales fêtes de l'année. L'interprétation allégorique et morale prédomine naturellement dans des œuvres destinées à édifier autant qu'à instruire.

Les **commentaires** proprement dits sont bien plus étendus et embrassent presque toute l'Ecriture.

Ancien Testament : outre un *Hexaémeron* [3] sur le début de la Genèse jusqu'à la naissance d'Isaac, Bède a donné une explication de chacun des livres du *Pentateuque* [4], et une étude sur le *tabernacle* et les vêtements sacrés [5]. Après un long exposé allégorique du rôle de Samuel [6], et quelques questions consacrées aux Rois [7], il traite du temple de Salomon [8], et explique avec ampleur Esdras et Néhémie [9], puis rapidement Tobie [10]. Parmi les *ouvrages didactiques*, il a commenté : les Proverbes, dans une " exposition allégorique " [11] et un opuscule *De muliere forti* [12] ; le Cantique des cantiques (auquel sont consacrés 7 livres) [13] ; enfin le cantique d'Habacuc [14].

Sur le **Nouveau Testament**, Bède a laissé une explication complète des quatre évangiles, des Actes [15], des Epîtres dites catholiques [16], et de l'Apocalypse [17]. Bède avait extrait de saint Augustin un commentaire aussi étendu que possible des épîtres de S. Paul ; mais son travail a été interpolé dans la suite [18] et il est impossible de savoir aujourd'hui ce qui lui appartient en propre.

---

[1] *P. L.*, **94**, 9-268. Une homélie manque dans cette édition. Le travail de Mabillon a été repris et complété par D. Morin, *Rev. bén.*, 1892 (t. IX), p. 316-326. Voir H. Quentin, *op. cit.*, col., 633-636.

[2] *P. L.*, **94**, 267-516. C'est l'homélie apocryphe 70 qui est citée dans le bréviaire pour la fête de la Toussaint et l'octave. D'ailleurs 80 ou 90 de ces homélies apocryphes sont extraites à la lettre des œuvres authentiques.

[3] *P. L.*, **61**, 9-190 (4 livres, tirés de S. Basile, S. Ambroise, S. Jérôme, S. Augustin.)

[4] *P. L.*, **91**, 189-394.

[5] *P. L.*, **91**, 393-498 (en 3 livres). — [6] *P. L.*, **91**, 499-714 (4 livres).

[7] *P. L.*, **91**, 715-736. — [8] *P. L.*, **91**, 735-808. — [9] *P. L.*, **91**, 807-924.

[10] *P. L.*, **91**, 923-938. — [11] *P. L.*, **91**, 937-1040.

[12] *P. L.*, **91**, 1039-1052. Ajouter quelques fragments.

[13] *P. L.*, **91**, 1065-1236.

[14] *P. L.*, **91**, 1235-1254. Un commentaire de Job semble perdu.

[15] *P. L.*, **92**, 9-132 ; 131-302 ; 301-634 ; 633-938 ; 937-996 (deux suppléments).

[16] *P. L.*, **93**, 9-130. — [17] *P. L.*, **93**, 129-206.

[18] *P. L.*, **119**, 279-419.

Pour apprécier l'**exégèse de saint Bède**, il faut distinguer les commentaires où il utilise ses devanciers et ceux plus rares où il doit " voler de ses propres ailes ". " Dans le premier cas, le commentateur anglo-saxon expose avec une rare netteté et tour à tour le sens littéral et moral de chaque verset pris à part, mais en se contentant presque toujours d'être le simple écho de saint Augustin, de saint Jérôme et des autres Pères qui avaient travaillé avant lui sur le même sujet. — Dans le second, au contraire, il laisse, ce semble, trop de côté le sens littéral pour abonder dans le sens mystique et allégorique, à l'exemple de saint Grégoire le Grand dans ses Morales sur Job. Toutefois, il est loin d'être aussi prolixe que ce grand docteur " [1]. Malgré ses lacunes, saint Bède a été par son œuvre exégétique, plus encore que par ses autres écrits, l'un des principaux maîtres du moyen âge : il méritait de l'être.

IV. — LES PÉNITENTIELS [2].

Nous devons signaler ici une catégorie d'ouvrages, anonymes pour la plupart, qui firent leur apparition à l'époque où finissait la littérature patristique en Occident. Ce sont les **livres pénitentiaux** ou *pénitentiels*. On donne ce nom à des opuscules contenant l'indication des œuvres satisfactoires à accomplir pour obtenir le pardon de chaque péché. Ces œuvres sont évidemment proportionnées, en rigueur et en durée, aux fautes commises. " Pour les crimes les plus graves : inceste, parricide, parjure, etc., ils prescrivent, suivant les circonstances, soit l'*exil*, soit *la réclusion* dans un monastère pour la durée de toute la vie ou de dix, de sept, de trois ans. Pour les fautes d'une gravité moindre, la satisfaction consiste en des *jeûnes* plus ou moins prolongés ou répétés durant des quarantaines, des années, ou bien en des *prières*, des flagellations, des aumônes, etc " [3].

[1] F. PLAINE, *Dict. bibl.*, col. 1539. Voir aussi CORNELY, *Intr. gén.*, n. 244.

[2] Voir A. BOUDINHON, *Sur l'histoire de la pénitence*, dans *Rev. hist. litt. rel.*, 1897 (t. II), p. 496 sq. — P. FOURNIER, *Etude sur les pénitentiels*, ibid. 1901-1904. — A. WASSERSCHLEBEN, *Die Bussordnungen der abendlichen Kirche*, Halle, 1851. — J. SCHMITZ, *Die Bussbücher u. d. Bussdisciplin der K.*, 1883; *Die Bussbücher u. d. Kanonische Bussverfaharen*, 1898. — B. BRAT, *Les livres pénitentiaux et la pénitence tarifée*, Brignais, 1910. — L. GOUGAUD, *Les chrétientés celtiques*, Paris, 1911, p. 274-278.

[3] L. GOUGAUD, *op. cit.*, p. 274-275.

On a prétendu que les pénitentiels occidentaux se rattachent, par leurs origines, à Rome, où ils auraient d'abord été en usage, mais cette thèse ne peut être admise. L'étude attentive des documents prouve que c'est dans les chrétientés celtiques d'Irlande et de Grande Bretagne qu'ils sont nés et se sont développés. Les *plus anciens pénitentiels* [1] connus sont rattachés, pour la Bretagne celtique, aux noms de David et de Gildas, et pour l'Irlande, à celui de saint Finnian, mais ces attributions sont fort problématiques. Les attributions postérieures sont plus sûres, quoiqu'il soit presque impossible de reconstituer dans leur teneur primitive des documents souvent recopiés et retouchés. Les plus connus de ces pénitentiels sont ceux du celte *Cummean* [2] (VIIe s.), dont la personnalité est des plus énigmatiques, et, dans l'Eglise anglo-saxonne, de *Théodore* de Cantorbéry [3], de saint *Bède* [4] et de saint *Egbert* [5] d'York. Ainsi de l'Eglise celtique l'usage des pénitentiels était passé dans l'Eglise saxonne. Les moines irlandais émigrant *en Gaule* l'apportèrent aussi sur le continent. Il existe même un pénitentiel de *saint Colomban* de Luxeuil [6] († 615) qui paraît bien authentique, au moins dans ses éléments essentiels. L'Eglise franque "ne se contenta pas d'emprunter les pénitentiels que lui apportèrent les missionnaires venant des Iles Britanniques; habituée à la discipline canonique, elle se fit des tarifs de pénitence qui appliquaient cette discipline. Ces tarifs sont les séries canoniques, qui se fondirent plus ou moins avec les séries insulaires. Au IXe siècle, sans doute avec la conquête franque, l'usage des pénitentiels a franchi les monts; on rencontre alors *en Italie* des pénitentiels dont les plus anciens sont des transpositions de pénitentiels francs, tandis que les plus modernes ajoutent à l'élément franc des matériaux spéciaux aux recueils de la péninsule" [7].

On a dit que la **pénitence privée** et sa réitération, que supposent les pénitentiels, étaient des pratiques purement monacales à l'origine et que c'est par la suite seulement qu'elles pénétrèrent chez les fidèles [8]. L'influence de Colomban fut réelle [9], mais pas autant que le suppose cette opinion. Le changement qu'on lui attribue ne fut pas tant son œuvre [10] que "l'aboutissement d'une longue évolution, qui s'était faite par amendements successifs" [11], sous l'influence de causes

[1] *P. L.*, **96**, 1315-1324 (éd. Martène). Cf. WASSERSCHLEBEN, *op. cit.*, 103 sq.
[2] *P. L.*, **87**, 978-998. Cf. SCHMITZ, *op. cit.*, 1883, p. 602-676.
[3] *P. L.*, **99**, 901-1231. Voir ci-dessus, p. 268.
[4] MARTÈNE, *Thesaurus novus anecdotorum*, 1717, IV, p. 31-56. Cf. Schmitz, (*op. cit.*, p. I, 556-564; II, 654-659) qui rejette l'authenticité.
[5] *P. L.*, **89**, 401-431 (fort douteux).
[6] *P. L.*, **80**, 223-230.
[7] P. FOURNIER, *op. cit.*, 1904, p. 103.
[8] E. LOENING, *Geschichte des deutschen Kirchenrechts*, Strasbourg, II, p. 468. Voir aussi A. MALNORY, *Quid luxovienses monachi*, p. 62 sq.
[9] Voir ci-dessus, p. 204.
[10] Mgr Duchesne fait remarquer que l'épiscopat franc était trop peu favorable pour accepter de lui de telles innovations; et que d'ailleurs on les trouve dans les milieux où son influence ne s'exerça pas. *Bulletin critique*, 1883 (t. IV) p. 306.
[11] P. BATIFFOL, *Etudes d'hist. et théol. pos.*, Ire série, p. 192-193.

diverses [1]. — Il serait aussi exagéré de prétendre que c'est de la pénitence tarifée et des pénitentiels que dérive le rôle du prêtre comme juge dans la confession : ce *judicium sacerdotis* est signalé bien antérieurement dans des documents très divers [2]. Signalons plutôt comme dérivé de la pénitence tarifée " le système des équivalences et commutations d'œuvres satisfactoires ", pratiques qui contribuèrent peut-être " à favoriser l'introduction des indulgences proprement dites " [3].

CHAPITRE IV.

Canonistes, hagiographes et ascètes orientaux.

BIBLIOGRAPHIE SPÉCIALE : voir en note à chaque auteur.

I. — LES CANONISTES.

A) Jean III le Scholastique. [4] Les nomo-canons.

L'un des traits les plus caractéristiques de la **législation ecclésiastique byzantine** est son étroite liaison au droit civil et les fréquentes interventions du pouvoir séculier dans son domaine. De ce caractère, le *nomo-canon* est le symbole vivant. Et l'un des fruits les plus amers de cette confusion des deux ordres sera l'admission de plus en plus complète dans le droit canonique byzantin du *divorce proprement dit* pour cause d'adultère et même pour d'autres motifs. On attribue parfois à Jean le Scholastique la composition du premier nomo-canon (code renfermant les prescriptions ecclésiastiques et impériales en matière religieuse ou mixte). C'est là une erreur. Jean n'a eu à cette œuvre qu'une part éloignée.

Jean le Scholastique est un avocat [5] d'Antioche, qui n'entra dans le clergé qu'assez âgé (47 ans) en 550, quand l'évêque

[1] Voir ci-dessus, p. 134, — [2] Voir P. BATIFFOL, *op. cit.*, p. 166-169.

[3] L. GOUGAUD, *op. cit.*, p. 276, 277. Ces commutations ou réductions, dit le même auteur, s'appelaient *arrea*, du vieil irlandais *arra :* équivalent. Il y eut alors des collections *De arreis*. On a même récemment pu lié un petit traité irlandais (VIIIe s. environ) sur ce point. *Revue celtique*, 1894 (t. XV), p. 485-498.

[4] Voir MGR L. PETIT, *Jean le Scholastique*, dans *Dict. théol.*, col. 829-831. — J. PARGOIRE, *L'Eglise byzantine*, passim.

[5] *Scholastique*, σχολαστικός, signifiait dans le langage du temps, *avocat*. — On trouve à cette époque plusieurs Jean parés du titre de scholastique. Cf. plus loin, p. 278.

d'Antioche l'envoya comme apocrisiaire (représentant) à la cour byzantine. Ambitieux et souple, il y sut rapidement conquérir des faveurs, et en 565 il fut nommé **patriarche de Constantinople.** Jean III occupa ce siège 12 ans. Il mourut en 577. S'il faut identifier ce Jean le Scholastique avec *Jean Malalas* [1] (mot arabe qui signifie rhéteur, ou avocat), il avait composé, avant 550, les 17 premiers livres de son *Histoire Universelle* ou *Chronographie*, dont il continua à s'occuper à Constantinople et dont il conduisit le récit jusqu'en 574 [2]. Mais c'est surtout comme juriste qu'il est resté célèbre [3].

A Antioche, il avait déjà produit une **œuvre canonique** importante. Il existait, depuis 535, un *recueil systématique* de canons conciliaires en *60 titres :* c'est le premier connu pour l'Orient. Jean le compléta par l'addition des canons de saint Basile, mais en ramenant le tout à *50 titres;* d'où le nom de son œuvre : **Collection de 50 titres** [4]. A Constantinople, il réédita son travail, et en fit un autre semblable pour les *prescriptions impériales* concernant les questions religieuses (novelles 6, 5, 84, 46, 120, 56, 57, 3, 32, 131, 67, 123, 83) : c'est la **Collection des 87 chapitres** [5], parue vers 570. Par là, Jean III a préparé les voies au premier *nomo-canon*, mais il ne l'a pas produit lui-même, semble-t-il [6].

Le premier nomo-canon, dit **Nomo-canon de 50 titres** [7], a vu le jour sous l'empereur Maurice (582-602) et n'est guère que le groupement en un seul tout de l'œuvre canonique et civile de Jean III [8]. Il n'eut d'ailleurs pas une grande influence, car il fut bientôt, sous l'empereur Héraclius (610-641), remplacé par le *nomo-canon des 14 titres*, œuvre probable de l'Enantiophane. Photius ne fera guère que rééditer, en la

[1] Thèse de J. HAURY, dans *Byzantinische Zeitschrift*, 1900 (t. IX), p. 337-356, admise par L. PETIT, *op. cit.*, col. 829.

[2] Voir plus loin, p. 278.

[3] Voir FR. BIENER, *De collectionibus canonum Ecclesiæ græcæ*, Berlin, 1827, p. 12-14. — ZACHARIÆ VON LINGENTHAL, *Historiæ Juris græco-romani delineatio*, Heidelberg, 1839, p. 32-33.

[4] Edit. G. VOELL et H. JUSTELL, *Bibl. Juris can. veteris*, Paris, 1661, II, p. 499-660 *(Collectio canonum eccl. in L titulos divisa)*.

[5] Edit. G. E. HEIMBACH, *Anecdota*, Leipzig, 1840, II, p. 202-234 *(Collectio LXXXVII capitulorum)*. Voir aussi PITRA, 1868.

[6] Voir la note 8. D'après Photius, Jean III aurait laissé un *Discours catéchétique* sur la Trinité (*Bibl.*, cod. 75) et Jean de Nikiou signale une *Mystagogie* à tendances conciliatrices en matière de christologie. Ces œuvres sont perdues.

[7] VOELL-JUSTELL, *op. cit.*, II, 603-660.

[8] Une autre collection dite des 22 chapitres, très proche de ce nomo-canon (*Voell-Justell, ibid.*, 660-672) a été attribuée par Pitra à Jean ; mais il paraît préférable d'y voir un dérivé du nomo-canon des 50 titres : c'est l'avis de Zachariæ v. L.

complétant, cette dernière œuvre [1]. Les nomo-canons, nous l'avons dit, ont beaucoup contribué à la confusion du civil et du religieux, qui caractérise le droit byzantin [2].

La **législation du concile in Trullo** (691-692) [3] accentua encore cette tendance, de même que la tendance anti-romaine. Celle-ci était déjà fort sensible dans les modifications officieusement apportées au *Syntagma* (collection chronologique des canons) : le concile de Sardique y était à présent relégué au dernier rang ; par contre, on y avait admis certains canons des conciles d'Afrique peu favorables à Rome. Non content de confirmer tout cela, le concile *in Trullo* y ajouta *102 canons* nouveaux [4], où les usages orientaux sont souvent opposés aux usages latins, jugés détestables. Toute cette œuvre, qui " constitue sans contredit, déclare le P. Pargoire, le monument officiel le plus considérable de la législation disciplinaire à Byzance ", devait avoir à la longue une influence fatale à l'union des deux parties de l'Eglise.

B) Jean IV le Jeûneur. Discipline pénitentielle [5].

Jean IV le Jeûneur, patriarche de Constantinople de 582 à 595, vénéré dans tout l'Orient pour sa réputation d'*austérité*, est surtout connu en Occident par la controverse qu'il eut avec saint Grégoire le Grand au sujet du titre d'*œcuménique* [6]. Il est aussi célèbre par *divers écrits* sur la *pénitence*, mais leur authenticité est fort douteuse. Des trois édités par Migne [7] le premier, un pénitentiel, est bien postérieur, peut-être du XIe ou XIIe s. ; le second, un sermon pour les pénitents, est de même date ; le troisième seul, une homélie sur la pénitence, la continence et la virginité, peut être de Jean IV. Quelques autres opuscules lui sont assignés par Pitra [8], mais cette attribution est peu certaine.

Quoi qu'il en soit, du reste, de l'authenticité de ces écrits, nous connaissons par ailleurs **l'état de la discipline pénitentielle** à cette époque [9].

Le **pouvoir d'absoudre** est universellement reconnu à l'Eglise, dans la personne de l'évêque, malgré l'insistance des auteurs sur la vérité évidente que c'est Dieu, au fond, qui pardonne, et que les hommes sont

[1] VOELL-JUSTELL, *op. cit.*, II, 813-1140.
[2] J. PARGOIRE, *L'Eglise byzantine*, p. 78-79.
[3] *Ibid.*, p. 200-203.
[4] Edit. RALLI et POTLI, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων, 6 vol., Athènes, 1852-1859 ; vol. II, p. 295-554.
[5] R. JANIN, *Jean IV le J.*, dans *Dict. théol.*, col. 828-829.
[6] Voir ci-dessus, p. 233. Cf. S. VAILHÉ, *Constantinople (Eglise de)*, dans *Dict. théol.*, col. 1133-1135.
[7] *P. G.*, **88**, 1889-1978.
[8] *Spicilegium Solesmense*, IV, p. 416-444.
[9] Voir J. PARGOIRE, *op. cit.*, p. 94, 226-347. J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, III, p. 252-260. E. VACANDARD, *Confession* dans *Dict. théol.*, col. 861-874.

ses collaborateurs. *Les prêtres* avaient déjà reçu de l'évêque au moins le pouvoir d'entendre l'aveu des fautes et de surveiller les peines. Saint Basile leur attribue aussi celui d'absoudre : les moines, d'après lui, confessent leurs fautes à celui qui a reçu la dispensation des mystères [1]. Les canons apostoliques (n. 52) popularisèrent la même doctrine. Cependant l'insistance des écrivains ascétiques sur les qualités morales que doit avoir le confesseur amenèrent plus d'un abus dans les monastères et au dehors : de simples moines, honorés du titre de *spirituels*, s'arrogèrent exclusivement parfois le droit de confesser et d'absoudre [2].

La **confession** est secrète en principe ; on n'y ajoute l'aveu public, à titre satisfactoire, que pour des crimes énormes et notoires. Pour faciliter la confession des péchés, dits mortels, certains auteurs les ramènent à 7 ou 8 types (les péchés ou vices capitaux des anciens auteurs ascétiques) [3] ; d'autres utilisent des listes détaillées de péchés avec indication de la peine correspondante (pénitentiels) [4].

La **satisfaction** ou *exomologèse* s'adoucit peu à peu ; elle est souvent déjà précédée de l'absolution, et les peines sont généralement moins dures qu'autrefois. On ne peut pas dire que la peine publique ait entièrement disparu ; on la retrouve dans les documents canoniques de cette époque ; elle est même parfois fort dure, par exemple pour les moines. — Notons enfin que l'usage de la *confession* se généralise, surtout pour les moines. On ne voit pas cependant qu'elle soit devenue obligatoire.

II. — HISTORIENS ET HAGIOGRAPHES.

A) **Historiens.**

Le seul historien vraiment remarquable de cette période est *Evagre le Scholastique*. Mais on peut rapprocher de lui divers *chroniqueurs*, de valeur très inégale.

Evagre le Scholastique [5] († vers 600) était un avocat d'Antioche, originaire de Cœlé-Syrie, où il naquit vers 536, très estimé du patriarche d'Antioche Grégoire (570-593), qu'il alla plusieurs fois défendre à Constantinople et au nom de qui il rédigea plusieurs rapports (perdus). Il était aussi très en faveur à la cour : l'empereur Tibère II le nomma questeur, et Maurice lui octroya le titre honorifique de préfet. Il est surtout connu par une *Histoire ecclésiastique* [6], en 6 livres,

[1] Il ne peut s'agir là que des prêtres, observe J. Tixeront, p. 254.
[2] Voir ci-dessus, p. 99. — [3] Voir tome I, p. 498 et 582; et ci-dessus, p. 242.
[4] Les listes de peines données par les anciens auteurs, S. Basile par exemple (cf. t. I, p. 404, 432), concernaient la *pénitence publique*. Les pénitentiels du VIIe s. et postérieurs sont des directions données au confesseur pour la *pénitence privée*.
[5] S. Vailhé, *Evagre le Sch.*, dans *Dict. théol.*, col. 1612-1613. J. Pargoire, *op. cit.*, p. 138.
[6] *P. G.*, **86**, 2415-2886 (éd. Valois). J. Bidez et L. Parmentier, dans *Byzantine texts*, Londres, 1899.

consacrés au récit des controverses christologiques, de 431 à 594, date probable de l'apparition de l'ouvrage. Ce sont les événements religieux qui retiennent surtout l'auteur, bien qu'il ne s'interdise pas de parler d'histoire profane à l'occasion. Ses renseignements sont puisés aux meilleures sources, lettres, rapports officiels, ouvrages divers, bien qu'il se laisse entraîner en certaines pages par un attrait exagéré pour le merveilleux. Il se montre dans l'ensemble historien véridique et impartial, au style agréable quoiqu'un peu diffus, au jugement de Photius [1].

Diverses **chroniques** furent écrites à cette époque en Orient et sont le pendant de celles que produisirent alors en Occident un Isidore de Séville ou un Bède le Vénérable. Certaines, il est vrai, ne se rattachent que de loin à la littérature ecclésiastique; telle, la *Chronographie* [2] de **Jean Malalas** ou *Jean le Rhéteur* [3], qui est d'ailleurs beaucoup plus apte à intéresser le peuple qu'à instruire des esprits cultivés. Elle s'étend des origines à la mort de Justinien (565), avec continuation jusqu'en 574.

Un certain **Jean d'Antioche,** totalement inconnu par ailleurs, écrivit aussi au VIe siècle une *Histoire universelle* dont il est resté des fragments [4].

L'œuvre chronographique la plus importante de l'époque est une œuvre anonyme, le **Chronicon pascale** [5], qui s'intéresse un peu plus à la question religieuse. Il trahit la main d'un clerc byzantin de l'entourage de Sergius, patriarche de 610-638. Le nom de *pascale* lui vient d'une dissertation sur la chronologie chrétienne d'après le comput pascal qui ouvre l'étude. Cette chronique manque un peu d'originalité ; seuls les faits concernant le début du VIe siècle ont quelque intérêt.

Par contre la *Chronique universelle* de **Jean de Nikiou,** écrite vers 700, est riche de détails et très précieuse, spécialement pour l'histoire du VIIe siècle. L'ouvrage n'a été conservé que dans une version éthiopienne [6].

B) Les hagiographes.

C'est sous forme d'**hagiographie** que l'histoire est désormais le plus souvent cultivée en Orient. Ses représentants sont en nombre considérable et comme de juste se rencontrent presque tous dans les rangs du clergé ou du monachisme. Le P. Pargoire signale une cinquantaine de vies qu'il a utilisées dans son ouvrage [7]. Il faut y ajouter les *Martyria*,

---

[1] *Bibliotheca*, cod. 29. — Sur l'historien monophysite **Jean d'Asie,** voir ci-dessus, p. 69.

[2] *P. G.*, **97**, 65-718 (Ed. Dindorf, 1833).

[3] Sur l'identification de Jean Malalas et de Jean III le scholastique, voir ci-dessus, p. 275.

[4] Edit. MULLER, *Fragm. hist. græc.*, IV, 536-626.

[5] *P. G.*, **92**, 9-1160 (Ed. Dindorf, 1833).

[6] Texte et trad. par H. ZOTENBERG, Paris, 1883. Du même, notice dans *Journal asiatique*, 1877, n. 15 (tiré à part, 1879).

[7] *L'Eglise byzantine*, Bibliogr., p. XVIII-XX.

pour avoir une idée complète du mouvement hagiographique en Orient, qui égala, surpassa même l'effort analogue qui se faisait en Occident à la même époque, spécialement avec Fortunat et Grégoire de Tours. — Le plus connu des hagiographes orientaux au VIe siècle est *Cyrille de Scythopolis*, dont il a été déjà parlé [1] : ceux qui le suivent ont moins de relief. Le VIIe siècle s'ouvre avec *Jean Moschus* et son ami *saint Sophrone*. Celui-ci est plus connu cependant comme théologien de l'Incarnation et nous le retrouverons plus loin [2]. Il nous faut parler ici de Moschus.

Jean Moschus [3] est surtout connu par le *Pré spirituel* [4], car cet ouvrage ne dépeint guère moins son auteur que les moines dont il trace le portrait. Ce n'est pas une série de vies que nous avons là, mais plutôt un recueil d'anecdotes, de propos qui instruisent mais chacun à leur manière, car " vertus et vices se reflètent à l'envi dans ce miroir fidèle, dit S. Vailhé, traits édifiants, austérités héroïques, visions enfantines, contes séniles, tout s'y trouve pêle-mêle, raconté naïvement, au courant de la plume, sans aucune recherche de style, mais avec une prédilection visible. On a vraiment sous les yeux le spectacle de ce qu'était la vie religieuse dans les monastères de Palestine, avant les invasions persane et arabe qui lui portèrent le coup mortel et précipitèrent sa décadence " [5]. Cette *vie des moines*, Moschus la connaissait mieux que personne pour l'avoir lui-même vécue longtemps et dans les principaux monastères de la région.

Le P. Vailhé [6] a fixé **les principales dates** de cette existence de juif errant monastique toujours en quête de nouveaux exemples de vertus. Né à Damas vers le milieu du VIe siècle, il se fit moine en Palestine, où il resta une dizaine d'années. En 578, avec son ami Sophrone, dont il ne se sépara plus jusqu'à sa mort, il partit pour l'Egypte; après une visite en Thébaïde et un séjour d'une dizaine d'années encore au Sinaï, il revint en Palestine vers 594. Vers 604, il quitta le pays que menaçaient les Perses et, après un voyage dans le nord de la Syrie, revint en Egypte, où il fut le conseiller de plusieurs patriarches, notamment de *saint Jean l'Aumônier* († 619), dont il écrivit la vie. En 614, il partit avec Sophrone

[1] Voir ci-dessus, p. 110.
[2] Voir chapitre VI, p. 299.
[3] S. VAILHÉ, *Jean Mosch*, dans *Echos d'Orient*, 1902 (t. V) p. 107-116. J. PARGOIRE, *op. cit.*, 140. P. POURRAT, *La spiritualité chrét.*, I, p. 444-448.
[4] *P. G.*, **87**, 2855-3112 (ou *P. L.*, **74**, 119-240). Voir tome I, p. 488.
[5] *Op. cit.*, p. 107.
[6] Dans les *Echos d'Orient*, l. c. Voir aussi la *Revue de l'Orient chrétien*, 1902-1903 : étude sur S. Sophrone. Cf. plus loin, p. 299.

pour Rome où il mourut, probablement en 619, laissant à son compagnon le soin de publier les notes qu'il avait prises (ce sont les 219 chapitres du *Pré spirituel*) et de compléter la vie de *S. Jean l'Aumônier*, commencée ensemble.

Les **hagiographes secondaires** sont nombreux [1]. Contentons-nous d'une simple mention :

1. **Eustrate**, prêtre de Constantinople (VIe s.) : vie de S. Eutychius [2], patr., † 582.

2. **S. Jean l'Aumônier** († 617) : vie de S. Tychon [3].

3. **Léonce de Néapolis** (Chypre), VIIe s. : vies de S. Jean l'Aumônier (plus complète que celle de Moschus) et de S. Siméon le Simple [4].

4. **Léonce de saint Sabas** (à Rome) : vie de S. Grégoire d'Agrigente [5].

5. **Etienne de Mélode** (VIIIe) : vie de 20 moines sabaïtes tués par les Bédouins (769) [6].

6. **Ignace de Nicée** (IXe s.) : vies des patriarches de Constantinople S. Taraise et S. Nicéphore [7].

S. Méthode, patriarche de 843 à 847, composa lui-même plusieurs vies et de plus tenta de composer une **collection de vies** ou de **martyria** [8]. Un siècle plus tard, *Siméon le Métaphraste*, grand chancelier de la cour de Byzance, reprit le même projet et entreprit de collectionner les anciennes vies de Saints. Il en a recueilli ainsi 120 [9]; mais sa méthode manque de critique. Non seulement il a corrigé le style, dont la simplicité le choquait, mais il a souvent abrégé ou amplifié les anciens récits; d'où l'infériorité relative d'une œuvre qui aurait pu être excellente. Elle a fait longtemps l'édification des fidèles [10].

---

[1] Voir J. PARGOIRE, *op. cit.*, p. 247-248, 378, et bibliog. générale, p. XVIII sq.

[2] *P. G.*, **86**, 2273-2390.

[3] Ed. H. USENER, *Sonderbare Heilige*, I, Leipzig, 1907.

[4] *P. L.*, **93**, 1613-1660 et 1669-1748. La 1re, rééditée par H. Gelzer, Fribourg en B., 1893. Il faut y ajouter une *vie de S. Spyridon*, un traité *Contre les Juifs* (*P. G.*, **93**, 1597 sq.) et *deux discours* (1565-1158), parfois attribués à d'autres Léonces.

[5] *P. G.*, **98**, 549-716.

[6] *Acta Sanct.*, mart., III, 2*-12*. Cf. PARGOIRE, *op. cit.*, p. 378.

[7] Edit. 1880, 1881. Cf. Pargoire. — [8] J. PARGOIRE, *op. cit.*, p. 378.

[9] *P. L.*, **114-116**. Voir HURTER, *Nomenclator literarius*, I, col. 918-921.

[10] La **vie de Barlaam et de Joasaph**, si populaire au moyen âge, n'est qu'un roman religieux, qui utilisa, dans un but pieux, une légende hindoue et l'apologie d'Aristide (Voir t. I, p. 106). Voici le récit : Le roi indien Abenner apprend à la naissance de son fils Joasaph (ou Josaphat) que celui-ci doit être chrétien. Pour prévenir ce malheur il le fait élever loin du monde et écarte de son regard tout ce qui peut l'attrister. Malgré toutes les précautions prises, Joasaph constate l'existence de la maladie, de la vieillesse, de la mort, et fait déjà de sages réflexions. Le moine chrétien Barlaam réussit enfin à l'aborder et le convertit. — Cette histoire dépend, à n'en pas douter, de la légende hindoue sur la conversion de Bouddha à l'ascétisme. L'adaptation chrétienne a dû être faite par un moine de Saint-Sabas (Palestine), au début du VIIe s. Voir J. VAN DEN GHEYN, *Barlaam et Josaphat*, dans *Dict. théol.*, col. 410-416. Cf. *Rev. Quest. hist.*, 1880 (t. 28), p. 579-600. — Quant à admettre, sur de telles données, des influences bouddhiques sur le christianisme et notamment sur l'ascétisme chrétien, c'est là une nouvelle légende qui dépasse de beaucoup la première en invraisemblance.

III. — ASCÈTES ORIENTAUX.

A) Saint Jean Climaque [1].

Saint Jean Climaque est le plus populaire des ascètes orientaux de la période que nous étudions, bien que d'autres écrivains, saint Maxime le Confesseur, saint Théodore Studite, aient produit des œuvres qui ne sont pas inférieures à la sienne.

Sa vie est fort peu connue. D'après la liturgie grecque, il entra au couvent du Sinaï à 16 ans; à 20, il embrassa la vie érémitique au pied de la sainte montagne, et 40 ans plus tard fut élu abbé du Sinaï; c'est alors qu'il composa sa célèbre *Echelle*. Sa *vie*, écrite par Daniel de Raïthou [2], ne dit rien de plus. Aucune donnée précise ne permet de déterminer avec certitude l'époque où vécut le saint. On était généralement d'accord jusqu'ici pour la placer au VIe s; Bardenhewer fixe sa mort vers 600. De plus en plus, on reporte son activité au VIIe s. Nau, d'après des documents nouveaux, a cru pouvoir s'arrêter à 649 comme date de sa mort [3]. On s'explique ainsi des ressemblances frappantes qui existent à la fin de l'ouvrage de Jean et le *Pastoral* de saint Grégoire : l'abbé du Sinaï a pu connaître l'œuvre du pape et il l'a utilisée [4].

Mgr Petit a surtout essayé de reconstituer la première partie de la vie du saint sur des données différentes de celles de la liturgie. S'appuyant sur le titre de **Scholastique** (avocat) que tous les manuscrits donnent à Jean Climaque, il l'identifie avec Jean le Scholastique, prêtre (abbas) dont parle Jean Moschus [5], et avec Jean le Rhéteur (ce mot est synonyme de Scholastique) dont parle Sophrone [6]. Ce personnage fut témoin

[1] **Edition** : *P. G.*, **88**, 691-1210 (éd. Rader, 1633). SOPHRONIOS, Constantinople, 1883, 190 p. (texte grec; guère meilleure que l'autre édition). — **Etudes** : Mgr L. PETIT, *Jean Climaque (saint)*, dans *Dict. théol.*, col. 690-693. — F. NAU, Note sur la date de la mort de S. Jean Climaque, dans *Byzantinische Zeitschrift*, 1902 (t. XI), p. 35-38. — J. PARGOIRE, *Eglise byz.*, p. 251; *Echos d'Orient*, 1905 (t. 8), p. 372-373. — S. SALAVILLE, *S. Jean Climaque : sa vie et son œuvre*, dans *Echos d'Orient*, 1923 (t. 22), p. 440-454. — A. SAUDREAU, *Doct. spirit. de S. Jean Climaque*, dans *Vie spirit.*, 1924, (t. 9), p. 353-370. — P. POURRAT, *La spiritualité chrét.*, p. 453-469.

[2] *P. G.*, **88**, 595-608.

[3] Tixeront accepte cette date, ainsi que Salaville (*op. cit.*, p. 441-446). J. Pargoire fixe son hégouménat de 631 à 645 environ : 20 ans. (*Egl. byz.*, p. 251.) Voir cependant une objection de Mgr Petit, *op. cit.*, col. 690.

[4] "Grégoire le théologien" cité par Jean (*Grad.* XXII; col. 949) serait bien Grégoire le Grand et non Grégoire de Nazianze. Cf. L. PETIT, *op. cit.*, col. 692.

[5] *Pré spirit.*, c. 102.

[6] Voir S. VAILHÉ, dans l'*Orient chrét.*, 1902 (t. VII), p. 375-379.

à Alexandrie d'un miracle dont fut l'objet ce même Sophrone, vers 610 [1]. Or, d'après Sophrone, ce rhéteur Jean avait été disciple préféré d'Euloge, patriarche d'Alexandrie de 580 à 607 ; il était venu avec lui d'Antioche à Alexandrie, où il perdit sa femme. C'est alors qu'il dut se faire moine, avant 600, pour être prêtre en 607 (d'après Moschus). Il serait donc né en Syrie au milieu du VIe siècle, et c'est dans la première partie du VIIe qu'il serait devenu abbé du Sinaï et aurait composé, à la demande de Jean de Raïthou, son célèbre ouvrage ascétique. Ainsi s'expliqueraient et la vogue du titre de Scholastique donné à Jean et la place qu'occupent dans son ouvrage les traits et usages des moines d'Egypte, que Jean paraît connaître personnellement, ce qui ne se comprend guère d'après la vie liturgique traditionnelle. Le style même de l'auteur, qui suppose une réelle culture, s'adapte bien aux données de cette opinion, simple hypothèse sans doute, mais très vraisemblable et déjà fort instructive sur le caractère du grand ascète.

L'ouvrage de saint Jean Climaque, comparé par l'auteur lui-même à l'échelle de Jacob (préface) ou aux trente ans de la vie de Jésus (conclusion), intitulé par lui Κλίμαξ *(échelle)* et par les Latins **Scala Paradisi** [2], est très justement qualifié par l'auteur lui-même de traité ascétique (Λόγος ἀσκητικός). On aurait tort d'y chercher une description logique et précise d'une série d'étapes successives à franchir pour atteindre la perfection. Les 30 degrés du traité ne sont autre chose que les 30 chapitres (ou discours, λόγοι) dont il se compose. La plus grande partie de l'ouvrage, adressé à des cénobites, devait être consacrée à *l'ascétique* proprement dite [3].

Les 3 premiers sont une sorte d'**introduction générale**, traitant : 1) du renoncement au monde, 2) du détachement intérieur, 3) de l'entrée dans la vie religieuse, avec un supplément sur les rêves, pour mettre en garde contre les illusions qui en découlent.

Les *23 chapitres* dont se compose **le corps de l'ouvrage** s'occupent *de vices et de vertus*, dans un ordre qui paraît à première vue capricieux, mais peut bien s'expliquer ainsi. Après avoir parlé de l'obéissance (4), fondement de la vie cénobitique, et de trois sujets qui sont le *point de départ de tout effort ascétique* (la pénitence, 5 ; la mort, 6 ; la tristesse qui engendre la joie, 7), saint Jean s'arrête aux vertus et défauts concernant le *prochain* (douceur, 8 ; rancune, 9 ; médisance, 10 ; bavardage, 11 ; mensonge, 12) ou vis-à-vis de *soi-même* (paresse, 13 ; gourmandise, 14 ; chasteté, 15 ; avarice, 16 ; pauvreté, 17) ou enfin se rapportant *au service de Dieu* (insensibilité de l'âme, 18 ; psalmodie, 19 ; veille, 20). Il s'occupe alors de quelques tentations plus subtiles, de quelques vertus plus nécessaires pour atteindre *la perfection* (la lâcheté, 21 ; la vaine gloire, 22 ;

[1] Voir plus loin, p. 299.

[2] *P. G.*, **88**, 631-1164 (Texte grec et latin, et commentaires divers).

[3] On sait que les anciens moines ne conseillaient la vie anachorétique ou solitaire qu'à ceux qui s'étaient longtemps exercés à l'ascétisme dans la vie commune ou cénobitique. Ainsi, dans le langage de plusieurs, le mot *cénobite* en vint à signifier, commençant ou imparfait, et *anachorète*, parfait ou contemplatif.

l'orgueil, 23 ; douceur et simplicité, 24 ; humilité, 25). Le ch. 26, consacré au discernement des vertus et des vices *(discrétion)* clôt toute la partie ascétique, notamment en faisant une récapitulation de tous les chapitres précédents et une série de comparaisons fort instructives et très pittoresques.

L'ouvrage s'achève par un petit traité de **mystique** : ch. 27-30. Il parle de la *vie solitaire* et anachorétique et du repos sacré, ἡσυχία [1] (27), de la prière en particulier (28) et de l'ἀπάθεια ou repos de l'âme affranchie du trouble des passions (29). Le dernier chapitre (30) montre le couronnement de toute perfection dans le plein épanouissement des *trois vertus théologales* et spécialement de la charité, dont l'auteur fait un merveilleux éloge. Comme tous les anciens, saint Jean Climaque propose à tous les moines cette perfection décrite dans les derniers chapitres de son livre et leur demande d'y tendre ; et d'autre part, cette perfection telle qu'il la décrit comporte évidemment des lumières et des sentiments que la théologie attribue à des grâces supérieures mystiques [2].

L'ouvrage avait à l'origine un supplément. C'est le **Liber ad Pastorem** [3], petit opuscule en 15 ch., que l'on a séparé depuis et qui retrace *les devoirs du supérieur du monastère.* Il est très vraisemblable que Jean s'est inspiré de la *Regula Pastoralis* de S. Grégoire, qui avait été traduite en grec, vers 600, par un patriarche d'Antioche.

Dès son apparition, le traité de l'abbé du Sinaï eut un immense succès. *Jean de Raïthou* en fut le premier glossateur, mais non le plus complet [4]. *Elie de Crète* (VIIIe s.) le commenta après lui et il eut des imitateurs anonymes. C'est que le style de saint Jean Climaque [5] est concis au point de devenir parfois obscur ; ce cas cependant est exceptionnel. Cette concision donne à la phrase une grande richesse de pensée ; telle de ses maximes peut fournir matière à de longues méditations. Il cite quelques anciens auteurs, mais sa principale source d'information est son expérience personnelle et son oraison.

B) Autres auteurs de spiritualité [6].

Une simple mention suffira.

1. **S. Zosimas**, près de Tyr (1re partie du VIe s.) : auteur de conférences ascétiques [7].

---

[1] De ἡσυχία, *repos* (le repos spirituel de la contemplation) dérive le mot *hésychaste*, qui désigne le contemplatif, le parfait, le solitaire ou anachorète.

[2] Voir *Introduction*, tome I, p. 20-21.

[3] *P. G.*, **88**, 1165-1210.

[4] Voir sa glose dans *P. G.*, **88**, 1211-1248 *(Scholia in Climacum)*. **Jean de Raïthou** n'est guère connu que par cet écrit et par la lettre (*ibid.*, 624-625) demandant à Jean Climaque d'entreprendre ce travail.

[5] Voir S. SALAVILLE, *op. cit.*, p. 450-452.

[6] Voir J. PARGOIRE, *Eglise byz.*, p. 136-137, 250.

[7] *P. G.*, **78**, 1679-1702. Voir S. VAILHÉ, *Echos d'Or.*, 1901 (t. IV), p. 359-363.

2. **S. Jean le prophète,** disciple de S. Barsanuphe et auteur de plusieurs lettres spirituelles, éditées avec celles de son maître [1].

3. **S. Dorothée,** disciple de Barsanuphe (milieu du VIe s.), abbé d'un monastère près de Gaza, a hérité de la doctrine de son maître et a joui d'une grande popularité, à cause de ses 24 conférences spirituelles et de 8 lettres [2]. Rien n'y justifie l'accusation de monophysisme portée contre lui par Evagre (H. E., IV, 33).

4. **S. Siméon Stylite** le Jeune († 596) : on lui attribue 30 exhortations ascétiques [3].

5. **Thalassius,** abbé en Libye, vers 650 : 4 centaines de sentences sur la charité, la continence et la direction de l'esprit [4].

6. **Jean de Carpathus,** fin du VIe s. : exhortations à des moines de l'Inde [5].

Du moine *Antiochus de Saint-Sabas* il sera parlé plus loin [6].

CHAPITRE V.

Mélodes et hymnographes.

BIBLIOGRAPHIE SPÉCIALE (sur l'ensemble du chapitre) [7].

J. B. PITRA, *Hymnographie de l'Eglise grecque*, Rome, 1867. — E. BOUVY, *Poètes et mélodes, Etude sur les origines du rythme tonique dans l'hymnographie de l'Eglise grecque*, Paris, 1886. — F. CABROL, *L'hymnographie de l'Eglise grecque*, Angers, 1893. — S. PETRIDES, *Notes d'hymnographie byzantine*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, 1904 (t. XIII), p. 421 sq. — J. PARGOIRE, *Eglise byzantine*, Paris, 1905. — C. EMEREAU, *Hymnographi byzantini* (notes biographiques, littéraires et bibliographiques sur les hymnographes anciens et nouveaux), dans *Echos d'Orient*, 1922-1927 (7 articles). — H. LECLERCQ, *Hymnes*, dans *Dict. Arch.*, 2868-2897. — Quelques textes dans W. CHRIST et M. PARANIKAS, *Anthologia græca carminum christ.*, Leipzig, 1871.

I. — LA POÉSIE RYTHMIQUE. SES ORIGINES.

Le Ve siècle vit paraître à Byzance un nouveau genre de poésie inconnu de l'antiquité païenne et même chrétienne. C'était une poésie d'Eglise, affranchie des règles de la métrique

[1] S. VAILHÉ, *Jean le prophète*, dans *Echos d'Orient*, 1905 (t. VIII), p. 154 sq. Voir ci-dessus, p. 108.

[2] *P. G.*, **88**, 1611-1838 et 1837-1842 (lettres). Voir S. VAILHÉ, *ibid.*

[3] *Edit.* J. COZZA-LUZI, dans *Nova Patrum Bibliotheca*, VIII (1871), Rome, 4-156. — [4] *P. G.*, **91**, 1427-1470.

[5] *P. G.*, **85**, 791-812. Ajouter une autre série, *ibid.*, 811-826. — [6] Voir p. 320.

[7] Pour chaque auteur en particulier voir en note.

classique. Deux lois fondamentales la caractérisent : le nombre égal des syllabes dans les vers *(isosyllabie)* et la coïncidence des accents sur les mêmes syllabes *(homotonie)*. De là naît un rythme véritable, qui a donné son nom à la poésie nouvelle, justement appelée *rythmique;* on l'appelle aussi *syntonique*, et l'on donne le nom de **mélodes** à ceux qui la cultivent, s'ils sont en même temps musiciens et composent eux-mêmes l'air sur lequel s'exécute leur chant; ils seraient simples *hymnographes*, s'ils se contentaient d'adapter de nouvelles paroles à d'anciennes mélodies [1].

L'ancienne liturgie ne comportait guère que le chant de morceaux scripturaires, de psaumes surtout. *L'antiphone* même (courte formule acclamative ou déprécative, répétée après chaque psaume ou partie de psaume), introduite au IVe s., n'avait pas d'autre origine. C'est aux mélodes qu'on emprunte les diverses **pièces liturgiques chantées** non tirées de l'Ecriture. Ce furent d'abord de simples *tropaires* (strophes, chantées à l'origine alternativement avec les derniers versets des psaumes); puis vinrent des hymnes entières ou séries de strophes précédées d'un κοντάκιον (ou prélude), mot qui désigna bientôt l'hymne elle-même. Plus tard, enfin, on composa des offices entiers de la nuit avec des séries d'hymnes : ces hymnes s'appelaient alors des *odes*, et l'ensemble des hymnes (9 d'ordinaire) qui constituaient un office prit le nom de *canon*. Chaque ode du canon commence par un *hirmus*, strophe qui donne son rythme et sa mélodie aux strophes suivantes, dont le nombre est fort variable (5 ou 6 d'ordinaire; il peut s'élever jusqu'à 20 ou 30, comme dans les odes du Grand canon). Une strophe qui jouit d'un rythme et d'une mélodie propres est *idiomèle*. Remarquons que la *poésie des canons* est en général terne et monotone, et l'on peut regretter qu'elle ait fini par supplanter en grande partie dans la liturgie les strophes de haut lyrisme des anciens *kontakia*. Il faut noter enfin que la poésie métrique est aussi représentée par plusieurs hymnes dans la liturgie grecque.

A quelles influences attribuer l'**origine et les progrès** de la poésie syntonique à Byzance? La question est assez obscure. On a une certaine tendance de nos jours à voir en elle une imitation de la poésie syriaque. Pitra l'avait déjà soupçonné. D'autres ont tenté de le prouver, notamment Bickell en 1885. Le P. Emereau (1919) a insisté particulièrement sur l'influence capitale de la traduction grecque de saint Ephrem, dès la fin du IVe s. [2]. Quoi qu'il en soit des causes, il est certain que, dès la seconde moitié du Ve siècle, le nouveau genre poétique représenté surtout par les syriens, florissait sur les bords du Bosphore. Mais les essais de ces premiers mélodes, que l'on a appelés les poètes des tropaires" et qui souvent se contentaient de faire de pieux emprunts aux orateurs du IVe siècle, notamment à saint Grégoire de Nazianze, ont été vite oubliés, éclipsés par la gloire du radieux "poète des kontakia", le "Pindare du rythme", saint Romanus.

[1] Ces deux termes cependant sont pris souvent l'un pour l'autre.
[2] Voir tome I, p. 371.

II. — SAINT ROMANUS [1]

D'après la notice liturgique grecque, Romanus, originaire d'Emèse (Syrie), diacre à Beyrouth, vint à Constantinople où il fut incorporé comme **diacre** dans le clergé **de l'Eglise des Blaquernes,** au temps de l'empereur Anastase. On a longtemps discuté s'il s'agissait d'*Anastase I* (491-518) ou d'*Anastase II* (713-716). Pitra proposa le premier, tandis que d'autres critiques optaient pour le second. Le P. Bouvy n'osait se prononcer catégoriquement, mais le P. Pargoire et bien d'autres sont revenus à Anastase I et c'est au VIe siècle, sous Justinien que, de plus en plus, semble-t-il, l'on place l'activité littéraire du grand poète [2]. Romanus avait, dit-on, composé un millier d'hymnes *(kontakia)* destinées à la liturgie et elles remplissaient l'ancien tropologe (collection de tropaires). Il n'en reste, hélas! que 80 de 24 strophes, dont une grande partie inédite [3]. Ses magnifiques poésies, sauf quelques strophes trop rares, ont été expulsées des offices, à l'invasion des canons (vers le Xe siècle).

L'historien de la littérature byzantine, *Krumbacher*, estime que Romanus est le **plus grand des hymnographes**, non seulement de l'Orient, mais de l'Eglise entière. Un vrai juge en matière littéraire, le *P. Bouvy* renchérit encore sur cet éloge. Lui aussi, il estime que le caractère le plus distinctif de ses hymnes est d'être de véritables *drames religieux* [4]. C'est dans la contemplation, dit-il [5], que le poète puise son inspiration : en ce contact de Dieu, les réalités surnaturelles s'animent

---

[1] PITRA. *op. cit.*, 47 sq. — E. BOUVY, *op. cit.*, p. 367-375. — KRUMBACHER, *Studien zu Romanos*, Munich, 1898 (avec textes divers; d'autres édités postérieurement). — EUSTRATIADÈS, Ῥωμανὸς ὁ Μελῳδὸς καὶ ὁ Ἀκάθιστος, Saloniki, 1917. — E. EMEREAU, *op. cit.*, 1926, p. 169-172. — Sur le culte de S. Romain, voir *Echos d'Or.*, 1900 (III), p. 339-342.

[2] On a même rapproché les chants liturgiques des premiers mélodes (V^e^ et VIe s.) des représentations théâtrales si florissantes à Constantinople et que relevait le prestige de la cour impériale. L'Eglise supprima ce qui était condamnable, mais elle sut allier dans sa liturgie à la majesté la vie et l'animation, soit par le dialogue, soit par l'allure presque dramatique de ses offices les plus solennels. Cf. H. LECLERCQ, *op. cit.*, col. 2880. D'ailleurs, ce mouvement s'atténua plus tard. Cf. *ibid.*, 2883.

[3] Voir divers éléments édités dans Pitra *(op. cit.)*, Krumbacher *(op. cit.)*, Maas (dans *Kleine Texte*, 1910; hymne de Noël, 1921).

[4] Ce caractère reconnu aussi par Pitra nous reporte plutôt au siècle de Justinien qu'à celui de l'iconoclasme.

[5] E. BOUVY, *op. cit.*, p. 367-368.

soudain à ses regards : " il voit les patriarches et les prophètes; il les entend et médite leurs paroles; il contemple le Sauveur des hommes et sa Mère, les apôtres et les martyrs : il assiste en témoin attentif et enthousiaste à tous ces événements du passé dont Dieu lui-même est le héros. Cette contemplation du monde surnaturel surexcite ses puissances et son esprit aussi bien que son cœur ". Il lui faut " pour interpréter ce qu'il a vu et entendu, des rythmes souples, harmonieux, populaires ". Aussi quelle vie dans ses poèmes! Si vous le suivez, continue le même auteur, non seulement dans la série des tropaires d'un seul chant, mais dans toutes les phases du cycle sacré, de Noël à Pâques et à la Pentecôte, " vous conclurez peut-être que le christianisme ne doit envier à l'antiquité aucun de ses poètes lyriques ". *Pitra*, de son côté, fixait l'époque de Romanus d'après les caractères de sa poésie. " Dans ses hymnes, l'élégance attique se joint à la gravité romaine; il y a dans ses personnages et dans leurs dialogues une pompe dramatique, une richesse d'expressions, une joyeuse liberté de mouvements et d'allures, que l'on ne comprendrait plus après le siècle de Justinien " [1]. La plus célèbre des hymnes de Romanus est celle de Noël : Ἡ παρθένος σήμερον [2], que l'on chantait encore au XIIe siècle en grande pompe, pendant le banquet de la fête, à la cour impériale, alors que l'Eglise avait déjà adopté d'autres morceaux liturgiques. Ici plus que partout ailleurs, la prolixité et la diffusion que le poète byzantin n'évite pas absolument, sont voilées par la pureté et la hauteur de l'inspiration et la noble simplicité du style.

C'est ici le lieu de signaler la célèbre **hymne acathiste** [3] que divers auteurs attribuent, non sans raison, à saint Romanus. Son nom lui vient de ce qu'elle était chantée dans un office de nuit pendant lequel peuple et clergé restaient debout, la nuit entière. Cette hymne, chantée encore

[1] CARD. PITRA, *Anal.*, I, p. XXXII.

[2] Edit. P. Maas, Leipzig, 1921. Voici la première des 24 strophes de cette hymne :

Ἡ παρθένος σήμερον	Virgo hodie
Τὸν ὑπερούσιον τίκτει,	Ens Supremum parturit,
Καὶ ἡ γῆ τὸ σπήλαιον	Et terra speluncam
Τῷ ἀπροσίτῳ προσάγει.	Inaccesso profert.

[3] **Editions :** *P. G.*, **92**, 1335-1348 (au nom de *G. Pisidès*). Autres éd. : CHRIST et PARANIKAS, *op. cit.*; P. DE MEESTER, Rome, 1903. **Etudes :** P. DE MEESTER, *L'Inno acatisto*, Rome, 1904. — S. EUSTRATIADÈS, Ῥωμανὸς ὁ Μελωδός, Thessalonique, 1917. — A. LAURIOTÈS, Ὁ ἀκάθιστος ὕμνος, Constantinople, 1893. — H. LECLERCQ, *Acathistus*, dans *Dict. Arch.*, col. 213-216. — C. EMEREAU, *op. cit.*, p. 259-263.

pendant le Carême, comprend 24 strophes, alternativement longues et courtes et commençant chacune par les lettres de l'alphabet. C'est un chant d'actions de grâces pour le bienfait de l'Incarnation, chant d'une rare beauté littéraire, tout pénétré de mysticisme biblique, composé pour la fête de l'Annonciation qui semble bien avoir existé, à Constantinople au moins, au VIe siècle. Rien dans le texte original ne justifie la légende d'après laquelle le poète aurait eu pour but de remercier Marie d'avoir délivré la ville des ennemis [1], à la suite d'un siège subi sous Héraclius (626), Constantin Pogonat (677) ou Léon l'Isaurien (717). Peut-être cette légende est-elle née des circonstances dans lesquelles saint Germain établit la fête où l'on chanta cette hymne [2]. La tradition veut qu'elle soit l'œuvre du patriarche Sergius ou de Pisidès, au VIIe siècle. L'attribution à saint Romanus nous paraît plus vraisemblable [3].

Après Romanus, la poésie religieuse ne pouvait que décliner. Au VIIe s., seuls doivent être signalés :

1. **Sergius**, le patriarche monothélite de 610 à 638, dont on ne connaît aucune œuvre, sauf l'acathiste, si elle est de lui [4].

2. **G. Pisidès** [5], diacre de Sainte-Sophie, qui cultiva de préférence la poésie métrique classique. Il a laissé, outre des œuvres profanes consacrées à des victoires de l'empereur, divers poèmes religieux du genre didactique (sur la création, sur la vanité de la vie, contre la théologie de Sévère) et quelques morceaux plus courts. C'est un poète correct, élégant, mais d'une inspiration un peu courte.

III. — S. ANDRÉ DE CRÈTE.
AUTEURS DES LIVRES LITURGIQUES.

A) **Saint André de Crète** [6] est le plus grand mélode du VIIIe siècle. La chronologie de sa vie a été fixée par le P. Vailhé [7]. Né à Damas en 660, moine et clerc de Jérusalem, il fut envoyé en mission à Constantinople vers 685, où il se fixa. Il y devint diacre de Sainte-Sophie, occupa diverses

[1] Le prélude Τῇ ὑπερμάχῳ paraît une addition postérieure, faite du temps de Photius probablement. — A. Papadopoulos-Kérameus a attribué tout l'Acathiste à Photius (1903). Contre lui voir Théarvic, *Ech. d'Or.*, 1904 (t. VII), p. 293 sq.

[2] J. Pargoire, *op. cit.*, p. 335.

[3] Opinion de Lauriotés, Eustratiadès, Emereau, etc.

[4] Sur son action théologique, voir au chapitre suivant. — L'acathiste lui est attribuée, Christ et Paranikas, Bouvy, Baümer, etc.

[5] Œuvres dans *P. G.*, **92**, 1197-1754 (éd. Querci, 1777, qui le premier attribua l'acathiste à son héros).

[6] **Editions :** *P. G.*, **97** (éd. Combéfis). **Etudes :** S. Vailhé, *S. André de Crète*, dans *Echos d'Or.*, 1902 (t. V), p. 378-387; et dans *Dict. hist.*, col. 1659-1661. — L. Petit, *André de Crète*, dans *Dict. Arch.*, col. 2034-2041. — E. Marin, *André de Crète*, dans *Dict. théol.*, 1182-1184. — C. Emereau, *op. cit.*, *Ech. d'Or.*, 1922, p. 267-271. — Monographie en russe par Denisof, Moscou, 1903.

[7] *Op. cit.*, dans *Echos d'Orient.*

charges, et, vers 700 sans doute, il fut promu à l'épiscopat, au siège de Gortyne, métropole de Crète. En 712, il eut la faiblesse de souscrire à la condamnation du VIe concile œcuménique, par complaisance pour l'empereur Philippique ; mais il se rétracta bientôt et fut un zélé défenseur des images [1]. Sa mort, généralement fixée en 720, doit plutôt être reportée à 740 d'après S. Vailhé. Saint André de Crète fut à la fois *orateur et poète*. Comme orateur, il a laissé des discours qui font de lui " le meilleur des homélistes et des panégyristes byzantins ", dit J. Pargoire : 22 discours sont édités [2], 18 inédits sont connus, et l'on soupçonne qu'il en existe d'autres enfouis dans les manuscrits. Mais c'est comme mélode qu'André est le plus connu.

Mgr Petit a étudié minutieusement son **œuvre poétique** [3]. André a composé sans doute un certain nombre d'*hirmi* et d'*idiomèles*, mais il est surtout auteur de *canons* [4]. Il passe même pour le créateur de ce genre poétique nouveau, plus à la portée du peuple, où les allusions historiques et doctrinales tiennent le plus souvent lieu d'épanchements lyriques. On peut regretter que les canons aient supplanté les hymnes de Romanus ; mais André n'avait ni voulu ni prévu ce résultat, en composant ses *odes*. Il reste de lui une douzaine de canons édités et autant d'inédits. Le *Grand canon* [5], chant de pénitence célèbre par sa longueur (250 tropaires), est de lui : on le chante en carême.

La **théologie mariale** a largement puisé dans l'œuvre de saint André de Crète, dont il reste (édités) 8 homélies et 2 canons sur la sainte Vierge. Le P. Jugie résume sa doctrine dans les propositions suivantes : " 1. La conception et la naissance de Marie ont été saintes ; 2. elle est fille de Dieu, θεόπαις, à un titre spécial, et Dieu est intervenu d'une manière particulière au moment de sa conception ; 3. elle est les prémices de l'humanité restaurée et reflète en sa personne la beauté primitive ; 4. sa mort a eu une autre cause que celle des autres hommes... Elle est morte pour ressembler à son divin Fils, pour se soumettre comme lui aux décrets de la Providence, pour confirmer la foi en l'Incarnation, pour montrer en sa personne comment on passe de la corruption à l'incorruption " [6].

---

[1] Voir plus loin, p. 317. — [2] *P. G.*, **97**, 805-1304.

[3] Dans l'article cité du *Dict. Arch.*, il énumère 111 *hirmi*, une vingtaine d'*idiomèles* et une douzaine de *canons*. Edit. dans *P. G.*, **97**, 1305-1444. Cf. Livres liturgiques grecs.

[4] Rappelons que le *canon* est un office chanté divisé en *odes*, subdivisées elles-mêmes en tropaires. — Trop souvent les odes n'ont plus de lyrique que le nom ; l'abondance a étouffé l'inspiration. — [5] *P. G.*, **97**, 1329-1386.

[6] M. JUGIE, art. *Immaculée conception*, dans *Dict. théol.*, col. 916-919.

B) Livres liturgiques.

Les livres d'office liturgique achevèrent à Byzance de se constituer dans leurs éléments essentiels aux VIIIe-IXe siècles. Il faut y distinguer le Propre du temps et le Propre des saints. — Le PROPRE DU TEMPS comprend :

a) les offices pour les dimanches (*Octoéchos*) [1], attribués à S. Jean Damascène;

b) les offices pour chaque jour de la semaine (*Paraklètikè*), œuvre de Joseph l'hymnographe et de ses collaborateurs;

c) les offices spéciaux pour le carême (*Triodion*) et pour le temps pascal (*Pentecostarion*), œuvre des Studites.

Le PROPRE DES SAINTS est groupé dans une énorme collection d'un volume "mensuel" (*Ménée*) : elle est déjà en grande partie constituée au IXe s., avec le concours des talents les plus divers.

Les HYMNOGRAPHES [2] qui, parmi les anciens, ont le plus contribué, avec saint *André de Crète*, à la formation de ces livres liturgiques, paraissent être les suivants :

1. **Saint Jean Damascène** : s'il n'a pas tout seul composé l'Octoéchos, il en a du moins jeté les bases et préparé les matériaux, dit le P. Pargoire [3]. Il a, d'ailleurs, laissé d'autres pièces liturgiques. Voir chap. VIII, p. 322.

2. **Cosmas le Mélode** [4], évêque de Maiouma depuis 742, compagnon et ami de S. Jean Damascène, a laissé de très belles hymnes, mais on ne peut garantir l'authenticité de toutes celles qui portent son nom.

3. **Joseph l'hymnographe** (813-883), moine de Constantinople, a définitivement organisé la *Paraklétiké* "avec un total de 96 canons, dont 48 de son propre cru, 32 signés *Théophane* et 16 divers" [5].

4. **Joseph de Thessalonique** [6] (762-832) a beaucoup fait pour le Triodion, avec son frère Théodore Studite.

5. **Théodore Studite** [7] donne son nom à la plupart des œuvres studites et, s'il n'est pas l'auteur de tout, il a beaucoup produit.

6. **Théophane Graptos** [8] († 845), archevêque de Nicée, se voit attribuer 148 canons, mais plusieurs doivent revenir à d'autres hymnographes de ce nom [9].

La poétesse **Cassia** [10] (IXe s.) a une gracieuse légende et l'œuvre qu'on lui attribue est fort intéressante, mais trop peu sûre.

---

[1] Il y a huit offices ou canons, un pour chacun des *huit tons* (ἦχος signifiait alors *ton*, ou mode musical), d'où l'Ὀκτώηχος. Tous les offices de la semaine étaient sur le même ton, les 8 se succédant régulièrement. La série terminée, on recommençait : mais le carême et le temps pascal étaient hors série, avec des offices spéciaux. Cette ordonnance de l'office est encore maintenue dans l'Eglise byzantine.

[2] Même après le IXe s., les hymnographes ont continué leur œuvre. Voir EMEREAU, *op. cit.* — [3] *L'Eglise byzantine*, p. 332.

[4] *P. G.*, **98**, 459-514. Voir C. EMEREAU, *op. cit.*, 1923, p. 20-22.

[5] *P. G.*, **105**, 983-1426. Cf. J. PARGOIRE, *ibid.*; L. EMEREAU, *op. cit.*, 1923, p. 280-282. — [6] Voir J. PARGOIRE, dans *Échos d'Or.*, 1906-1907. L. EMEREAU, *ibid.*, 1923, p. 282 sq. — [7] Voir plus loin.

[8] Voir EMEREAU, *op. cit.*, 1925, p. 177-179 et 1926, p. 178. Sur les deux frères Grapti, voir S. Vailhé, dans *Rev. Or. chrét.*, 1901 (t. VI), p. 313 sq., 610 sq.

[9] Voir J. PARGOIRE, *op. cit.* p. 379-380.

[10] Voir S. PETRIDES, dans *Revue Or. chrét.*, 1903 (t. VII), p. 218-244. Cf. EMEREAU, *op. cit.*, 1923, p. 14-16.

CHAPITRE VI.

Les théologiens de l'Incarnation.

BIBLIOGRAPHIE SPÉCIALE : voir en note à chaque auteur.

I. — DERNIERS ADVERSAIRES DU MONOPHYSISME.

Le Ve concile œcuménique ne mit pas fin aux controverses avec les monophysites. Celles-ci se prolongèrent jusqu'à la fin du VIIe siècle et au-delà. Elles ne produisirent peut-être pas des œuvres absolument originales au point de vue théologique : du moins, elles rappelèrent à propos les positions catholiques dont la solidité était accrue par l'effritement des sectes.

Eusèbe de Thessalonique [1], archevêque de cette ville au temps de saint Grégoire, réfuta un moine aphthartodocète, que lui avait dénoncé le pape [2], dans un long traité en dix livres, dont il ne reste que l'analyse donnée par Photius [3].

Euloge d'Alexandrie, prêtre d'Antioche, devenu patriarche d'Alexandrie vers 580 († 607), fut un des plus redoutables adversaires de l'hérésie. Photius signale de lui un grand nombre d'écrits contre les novatiens [4] et les monophysites sévériens, théodosiens ou gaïanites [5], ainsi que plusieurs traités ou parties de traités *sur la Trinité et l'Incarnation,* dont il subsiste des éléments importants [6]. Tout le reste est perdu, sauf des fragments [7] et un discours pour le dimanche des Rameaux [8].

Timothée de Constantinople (début du VIIe siècle), prêtre et trésorier d'une église de la ville, a laissé un opuscule sur la *réconciliation des hérétiques* [9] : plusieurs de ceux-ci doivent être rebaptisés, notamment les gnostiques, les manichéens, les sabelliens et en général les négateurs de la Trinité, et même les pélagiens (que l'auteur accuse de manichéisme) ; d'autres sont reconfirmés seulement : quartodécimans, novatiens, ariens, apollinaristes ; enfin, les méléciens, les nestoriens, les monophysites, les euchites sont tenus d'abjurer leur erreur, mais on tient pour valides les sacrements qu'ils ont reçus [10].

---

[1] Voir G. BAREILLE, *Eusèbe de Th.*, dans *Dict. théol.*, col. 1551-1553.
[2] *Epist.*, l. XI, 74. — [3] *Bibl.*, cod. 162.
[4] *Biblioth.*, cod. 182, 208, 280.
[5] *Ibid.*, cod. 225, 226, 227.
[6] Voir O. BARDENHEWER, *Theol. Quartalschrift*, 1896 (t. 88), p. 353-401 ; et *P. G.*, **86**, 2939-2944. — Cf. PHOTIUS, *Bibl.*, cod. 230.
[7] *P. G.*, **86**, 2937-2964. — [8] *P. G.*, **86**, 2913-2938.
[9] *De receptione hæreticorum : P. G.*, **86**, 11-74.
[10] Voir J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, III, p. 232-233.

Théodore de Raïthou (VIIe siècle), moine du Sinaï, a laissé un opuscule *De incarnatione* [1], qui réfute les erreurs christologiques en exposant la vraie doctrine, et peut-être aussi un traité *De sectis* [2].

Anastase I d'Antioche avait été aussi moine du Sinaï (d'où le titre de *Sinaïte* qu'on lui donne parfois), avant d'être patriarche d'Antioche de 549 à 570 [3] et de nouveau de 593 à 599 [4]. On a édité sous son nom quatre sermons, dont l'authenticité est douteuse [5], mais on a conservé quelques *opuscules théologiques* précieux, dont 5 traités de controverse (sous forme de discours) sur la question trinitaire et christologique [6] et un abrégé de la doctrine chrétienne [7]. D'ailleurs, l'autorité doctrinale de cet auteur a été éclipsée par celle d'un autre Anastase, simple moine, qui est, par excellence, le Sinaïte.

Anastase le Sinaïte [8] (630-700), abbé d'un des couvents de la sainte Montagne, paraît avoir été un des premiers théologiens de son siècle. Malheureusement son œuvre, qui fut considérable, n'est pas encore fixée avec autant de certitude qu'il est à souhaiter. On doit au moins lui reconnaître trois grands ouvrages, qui justifient la réputation dont il a joui :

a) Le *Guide* (Ὁδηγός) ou *Viæ dux adversus acephalos* [9] est un traité, en 24 chapitres, contre les principales sectes monophysites que, plusieurs fois, l'auteur était venu personnellement combattre en Egypte ou en Syrie : la réfutation fait une bonne place aux arguments de raison et à la philosophie péripatéticienne.

b) Les *Questions et réponses* [10] résolvent par l'Ecriture et les Pères diverses objections concernant la foi : malheureusement l'ouvrage dans sa forme actuelle contient des éléments interpolés.

c) Le traité sur l'*Hexaéméron* [11] est un recueil d'interprétations allégoriques sur les débuts de la Genèse : c'est le Christ et l'Eglise que l'exégète retrouve sous la lettre, qu'il examine à peine, ce qui est un abus.

---

[1] *P. G.*, **91**, 1483-1504.

[2] *P. G.*, **86**, 1193-1268 (parmi les œuvres de Léonce de Byzance). J. P. Junglas l'attribue à Théodore. Une dissertation théologique *De terminis philosophicis* semble perdue.

[3] Justin II le déposa et le remplaça par un autre sinaïte **Grégoire** (570-593), dont il est resté quelques sermons. (*P. G.*, **88**, 1847-1886). C'est ce Grégoire qui fut le protecteur d'Evagre le Scholastique. Voir p. 277.

[4] C'est à la demande de S. Grégoire le Grand qu'il fut rétabli.

[5] *P. G.*, **89**, 1361-1398. Le 4e ici est même sûrement apocryphe, mais on doit ajouter le discours d'intronisation en 593, édité par Pitra, *Juris Eccl. gr. hist.*, 1868, II, p. 251-257.

[6] *P. G.*, **89**, 1309-1362 (en latin seulement),

[7] *P. G.*, **89**, 1399-1404. Ajouter une lettre à Sergius et des fragments. *Ibid.*, 1405-1408. Voir sur Anastase I, R. Janin, dans *Dict. Hist.*, col. 460.

[8] **Editions** : *P. G.*, **89**. Pitra, *Juris...*, II, 257-275. — **Etudes** : J. B. Kumpfmueller, *De Anastasio S.*, Wircebourg, 1865. — Spacil, *La teologia di S. Anast. Sin.*, Rome, 1923 (ex *Bessarione*). — S. Vailhé, *Anast. le S.* dans *Dict. théol.*, col. 1167. — R. Janin, dans *Dict. Hist.*, col. 1482-1483.

[9] *P. G.*, **89**, 35-310. — [10] *P. G.*, **89**, 329-824.

[11] *P. G.*, **89**, 851-1078 (12 livres; le 12e seul est aussi donné en grec).

Des *opuscules* assez nombreux lui sont encore attribués [1]. Plusieurs sont sûrement authentiques. Retenons surtout une prière *pour la sainte communion* [2], et une petite *Histoire des hérésies et des synodes* [3]. Il est moins sûr qu'il ait composé le précieux florilège patristique intitulé *Doctrina Patrum* [4]. — Anastase semble avoir été poète, et on lui a attribué [5], non sans vraisemblance, un chant pour les funérailles.

C'est le monophysisme, sous l'une ou l'autre de ses formes anciennes, que poursuit Anastase, plutôt que l'erreur propre au VIIe siècle, le *monothélisme*. Cette hérésie subtile, qui renouvelle, sous couleur de conciliation, l'erreur condamnée à Chalcédoine, doit être présentée ici, pour faire connaître le rôle de ses deux principaux adversaires, saint Sophrone et saint Maxime.

II. — CONTROVERSES CHRISTOLOGIQUES AU VIIe SIÈCLE.

A) Le monothélisme.

1° Les initiatives de Justinien [6], loin de mettre fin aux oppositions monophysites, avaient abouti à l'organisation plus complète des Eglises Jacobites en Syrie et en Egypte. Ces chrétientés devenaient même si hostiles à Byzance que, sous Héraclius (610-641), alors que l'empire était menacé par les Perses et, depuis 634, par les Arabes, on put craindre qu'elles ne fissent alliance avec les ennemis [7]. Pour prévenir ce malheur **le patriarche Sergius** [8] (610-638), homme d'Etat plus qu'homme d'Eglise, essaya de les rallier à l'empire en leur présentant le catholicisme sous une forme atténuée, moyen terme entre le monophysisme hérétique et le duophysisme catholique : ce fut le *monothélisme*, doctrine affirmant une unique volonté (ou activité) dans le Christ [9]. De longs tra-

[1] *P. G.*, 89, 1077-1288; PITRA, *op. cit.*; F. NAU, dans *Or. Christianus*, 1903, p. 56-98. — [2] *P. G.*, 89, 825-850. — [3] PITRA, *op. cit.*

[4] Edit. F. DIEKAMP, Munster en W., 1907.

[5] E. Bouvy (*Echos d'Or.*, 1898, p. 262-264. Cf. S. PÉTRIDÈS, dans *Rev. Or. chrét.*, 1901, p. 444-452.

[6] Voir ci-dessus, p. 82 sq.

[7] Voir HEFELE-LECLERCQ, *Hist. Conc.*, III. — J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, III, 160-180. — J. PARGOIRE. *L'Eglise byzantine*, p. 157-167. — A. CHILLET, *Le monothélisme, exposé et critique*, Brignais, 1911.

[8] Plusieurs *lettres* de Sergius sont conservées dans MANSI, *Concil.*, XI. — L'attribution de l'*acathiste* à Sergius est assez douteuse. Voir ci-dessus, p. 287.

[9] Cette doctrine avait déjà été proposée par Sévère d'Antioche (voir ci-dessus, p. 67), et elle était expressément enseignée vers 600 à Alexandrie, puisque le patriarche Euloge l'y réfuta alors dans son écrit sur la Trinité (Voir ci-dessus, p. 291.) O. BARDENHEWER, *op. cit.*, p. 372, 374, 375. L'intervention de Sergius donna une portée politique à une doctrine qui ne semblait pas devoir sortir des écoles.

vaux d'approche de 620 à 630, couronnés par la promotion, en 631, au siège patriarcal d'Alexandrie de *Cyrus*, tout dévoué aux idées de Sergius, aboutirent, enfin, en 633, à une union de toute l'Egypte sur un formulaire de 9 anathématismes [1], admis de part et d'autre. Les Arméniens imitèrent cet exemple l'année suivante (634) [2].

Dès 633, des catholiques perspicaces protestaient contre les concessions de Sergius et ainsi se rouvraient, sur le terrain christologique, **de nouvelles controverses,** qui devaient durer 50 ans, jusqu'au VIe concile de 680-681.

Voici les principales **étapes de cette lutte :**

a) Devant l'opposition de *saint Sophrone*, Sergius essaie d'imposer silence sur les formules incriminées. Il surprend la bonne foi du pape Honorius (621-638), qu'il gagne à cette tactique [3] (ce qui vaudra plus tard à ce pape les anathèmes du VIe conc.), et, fort de cette approbation indirecte, il rédige et fait publier par Héraclius l'*Ecthèse* [4], profession de foi à tendance monothélite très marquée (638). L'Orient entier paraît l'accepter.

b) La *véritable résistance* vient alors de Rome : Jean IV (640-642), Théodore I (642-649) la dirigent. Le successeur d'Héraclius, *Constant II* (641-668), supprime enfin l'Ecthèse (648), mais il la remplace par le *Type* [5], nouvel édit exigeant le silence sur une ou deux volontés, que pendant 20 ans l'empereur va s'acharner à imposer, fût-ce par la violence. Le pape *Martin I* (649-653), qui la condamne au concile de Rome (649), est exilé. *Saint Maxime* est avec lui la plus illustre victime de la persécution.

c) Sous *Constantin IV Pogonat* (668-686), l'apaisement se fait peu à peu, surtout à l'avènement du pape *S. Agathon* (678-681), qui fait reconnaître son autorité et accepter la vraie foi au VIe concile, tenu à Constantinople, du 7 novembre 680 au 16 septembre 681. On sait que le concile *in Trullo* (691) est considéré en Orient comme le complément, au point de vue disciplinaire, du Ve et du VIe conciles œcuméniques [6].

2° Laissons à l'histoire le soin d'exposer plus au long les faits, et cherchons à préciser **la position doctrinale des monothélites,** afin de mieux comprendre la pensée des défenseurs de la foi. *Le formulaire d'union de 633* [7] acceptait la plupart des anciennes expressions monophysites, et de plus, dans le 7e anathème, énonçait ce qu'on a appelé le

---

[1] MANSI, *Concil.*, XI, 564-568.

[2] Cette union des Arméniens avec l'Eglise de Byzance fut très courte.

[3] Voir plus loin, p. 296 sq.

[4] Texte dans MANSI, *Concil.*, X, 992-997. Cet édit désapprouve l'emploi du terme *opération*, ἐνέργεια, et impose celui de volonté : Ἓν θέλημα τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ ἀληθινοῦ Θεοῦ ὁμολογοῦμεν.

[5] Texte dans MANSI, *Concil.*, X, 1029-1032. Ce nouvel édit proscrivait l'emploi et du mot *opération*, ἐνέργεια et du mot *volonté*, θέλημα, dans le but d'arrêter les discussions et aussi de prévenir la condamnation de l'erreur.

[6] Voir ci-dessus, p. 276. — [7] MANSI, *Concil.*, XI, 564-568.

monénergisme : anathème à qui nie " qu'il n'y a qu'un seul Christ et Fils, opérant les actions divines et les actions humaines *par une seule opération théandrique*, comme le dit S. Denys [1]; les éléments dont l'union s'est faite se distinguent par la seule considération de l'esprit et le discernement de l'intelligence. " On n'y admettait donc qu'une distinction de raison entre l'opération divine et l'opération humaine.

a) Il ne semble pas que les monothélites aient appuyé l'" *opération théandrique* " dont ils parlaient sur une nature mixte, résultat d'un mélange du divin et de l'humain (monophysisme strict) [2]. Mais plusieurs l'entendaient en ce sens que dans le Christ il n'y avait qu'un *seul principe actif*, dynamique, le Verbe et la nature divine; l'humanité était plus ou moins inerte, sans vie propre, pareille à un simple instrument, aux organes d'un corps qui attend tout de l'âme [3] : ses facultés naturelles, incapables d'agir, étaient comme inexistantes, si tant est qu'elles fussent maintenues. On a appelé cette doctrine **monénergisme,** sorte de succédané du monophysisme. Il n'est pas impossible que Sergius lui-même ait au début adopté cette manière de voir; cependant la chose n'est pas sûre [4], à cause de l'imprécision du mot ἐνέργεια, qui parfois signifie énergie, principe actif d'opération, et ailleurs a plutôt le sens d'ἐνεργεῖν, l'opération elle-même. D'ailleurs, il renonça bientôt, en apparence du moins, à cette formule pour en adopter une autre encore plus équivoque et dès lors plus favorable à ses desseins.

b) C'est le terme *volonté*, θέλημα, qui répond le mieux à l'exposé fait, dès 634, par Sergius dans sa *lettre au pape Honorius* [5]; cettre lettre codifie le **monothélisme** proprement dit [6]. Sergius y raconte à sa manière les débuts de la controverse, résume la discussion avec Sophrone et s'efforce de gagner le pape à sa nouvelle tactique, le silence sur les formules incriminées. Il suffira de dire : " Un seul et même unique Fils de Dieu, Notre-Seigneur Jésus-Christ, opère les actions divines et les actions humaines ". Pour l'expression

[1] Voir ci-dessus, p. 99. — [2] Voir ci-dessus, p. 57 sq.
[3] Voir J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, III, p. 175-176.
[4] Ni même absolument probable.
[5] MANSI, *Concil.*, XI, 529-537. Voir J. TIXERONT, *ibid.*, p. 166-168. Cf. E. AMANN, *Honorius I*, dans *Dict. théol.*, vol. 99-101.
[6] On remarquera que la formule " *une volonté* " est plus insinuée par Sergius que proposée expressément. C'est le pape Honorius qui, attiré par le patriarche dans son jeu, l'emploie en la faisant sienne.

" une énergie ", qu'on trouve dans les Pères, il faut l'éviter, puisqu'elle étonne ; mais quant à la formule " deux énergies ", elle est nouvelle, elle scandalise et elle est dangereuse, parce qu'elle laisse entendre qu'il y avait dans le Christ deux volontés contraires, alors que son humanité était parfaitement mue (κινουμένη), agie, régie par le Verbe, et s'était approprié *le vouloir divin* du Verbe (θέλημα θεῖον). Enfin, Sergius déclare à Honorius que, bien que partisan du silence, il a envoyé à l'empereur la lettre de Mennas au pape Vigile contenant les témoignages des Pères sur l'unique énergie et l'*unique volonté* du Christ [1].

Les termes mêmes de cette lettre, pesés avec soin, replacés dans leur cadre historique, rattachés à l'Ecthèse, qui en est la sanction officielle, ne permettent pas de douter de l'**erreur de Sergius**. Dans le but ou sous prétexte [2] de maintenir l'unité morale (objective) du vouloir dans le Christ, il rejette de son être humain " toute spontanéité et tout acte de volonté libre " [3]. L'humanité du Christ s'approprie le divin vouloir non par un acte propre, mais par une sorte d'impulsion reçue du Verbe : elle est θεοκίνητος ; le vouloir humain est comme inexistant. Les facultés naturelles ne sont pas expressément rejetées, peut-être, mais leur exercice est lié d'une façon en quelque sorte mécanique à la volonté du Verbe [4]. Cette position doctrinale était bien propre à rallier les monophysites, toujours prêts à diminuer la nature humaine du Christ, mais elle pouvait compromettre la grande œuvre du concile de Chalcédoine, qu'elle combattait sur un point important. Là était le danger.

B) La condamnation. Attitude d'Honorius.

La **réponse d'Honorius** [5] " fut celle d'un homme mal informé et d'ailleurs peu clairvoyant " [6]. Dans une *première lettre* [7] (de 634 sans doute), il déclare approuver qu'on renonce

[1] Lettre déjà adressée par Sergius à Cyrus d'Alexandrie. MANSI, *Conc.*, XI, 529, 532. Cette lettre passe pour un faux, de la main de Sergius peut-être. Elle fut rejetée par les légats au concile de 680.

[2] Les préoccupations politiques n'excluent peut-être pas, chez Sergius, la volonté sincère de rester dans l'orthodoxie traditionnelle.

[3] J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, III, p. 175.

[4] Comme cette action du Verbe sur l'humanité n'est pas, de soi, dans les attributs de la personnalité, mais de la nature, on peut dire que le monothélisme *subordonne* les opérations humaines du Christ à la nature divine et par celle-ci à la Personne, alors que, d'après la saine théologie, les deux natures exercent distinctement des activités parallèles, soumises l'une et l'autre directement au Verbe. Voir J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, III, p. 172-174.

[5] Sur toute cette question, voir E. AMANN, *Honorius I*, dans *Dict. théol.*, col. 93-132 (étude très fouillée).

[6] J. BOIS, *Constantinople (IIIe conc. de)*, dans *Dict. théol.*, col. 1262.

[7] MANSI. *Concil.*, XI, 537-544 : l'original latin est perdu ; le texte grec, bien que reconnu fidèle au concile de 680, ne doit pas être trop pressé ; ce n'est qu'une traduction. Dans *P. L.*, 40, 470-474, trad. faite sur le grec.

aux formules *une* ou *deux* opérations, et qu'on insiste sur l'unité de personne de qui dérivent les deux catégories d'actions. Il ajoute : " Nous confessons *une volonté unique* du Seigneur Jésus-Christ, parce que, selon toute évidence, la divinité a pris notre nature, mais non point le péché qui est en elle ". Ces derniers mots prouvent que le pape, prévenu par Sergius, tient à exclure une opposition humaine à la volonté divine, et c'est évidemment en ce sens qu'il approuve sans réserve les propositions du patriarche. Il est clair que cette approbation est donnée, non dans le sens que Sergius attribue à ses formules, mais dans celui que le pape a en vue, et il est indubitable qu'Honorius *n'a pas vu* tout ce que contenait le document byzantin. Ce qu'il approuvait surtout c'était *la tactique* du silence ; aussi reçut-il assez mal la protestation de saint Sophrone contre la nouvelle théorie, et lui prescrivit-il de renoncer à la formule " deux énergies ". — La *deuxième lettre* d'Honorius à Sergius [1] (635 probablement) nous renseigne sur ces faits ; elle affirme encore la nécessité d'éviter les formules incriminées ; mais elle déclare d'ailleurs expressément reconnaître l'opération propre de chacune des deux natures [2]. Malgré cela il repousse la formule des " deux énergies " qu'on lui a dépeinte dangereuse [3].

Ces deux lettres eurent **une immense influence** : elles encouragèrent Sergius dans son entreprise et la politique byzantine s'y appuya durant 40 ans. Au concile de 680, les monothélites se réclamaient encore d'Honorius. Tous le faisaient *à tort*, on vient de le montrer. — On n'a voulu voir parfois dans ces pièces que des documents privés, mais c'est là une opinion insoutenable : il faut plutôt les considérer comme des lettres pontificales officielles, et touchant une question doctrinale, irréprochables d'ailleurs dans leur contenu doctrinal, pris du point de vue objectif, mais fort imprudentes pour ce qui concernait *la tactique du silence*, sans oublier les interprétations tendancieuses que certaines formules autorisaient et que le pape aurait pu prévoir en s'informant [4]. Par son attitude, en dépit de ses intentions et de son orthodoxie, il fournit de fait des armes à l'hérésie. Tout cela explique, au moins en partie, les sévérités du concile de 680.

---

[1] MANSI, *Conc.*, XI, 577-581 (*P. L.*, 40, 474-475).

[2] " Les deux natures étroitement unies dans l'unité d'un seul Christ agissent et passent à l'action chacune en union avec l'autre, la nature divine opérant ce qui est de Dieu, l'humaine accomplissant ce qui est de la chair, sans séparation ni confusion, sans que la nature divine soit convertie en l'humanité, ni l'humaine en la divinité ".

[3] Le pape Jean IV a expliqué la formule " une volonté " d'Honorius en ce sens que dans l'*humanité du Christ* il n'y avait pas deux tendances opposées, comme en nous, à cause du péché originel (*P. L.*, 129, 561-566). Cette exégèse commode ne paraît pas absolument suffisante d'après le contexte.

[4] Ou simplement en écoutant les informations que lui envoya saint Sophrone avant la rédaction de la seconde lettre.

Le **concile de 680-681** *(IIIe de Constantinople, VIe œcuménique)* condamna l'erreur monothélite par un décret dogmatique qui reprenait le texte de Chalcédoine sur les *deux natures*, ajoutant qu'il fallait aussi reconnaître dans le Christ " deux opérations naturelles sans division, sans changement, sans partage, sans confusion ", " deux vouloirs physiques " [1]. Ce décret fut lu et approuvé à la XVIIe session et souscrit à la XVIIIe. Le concile avait duré dix mois. Les sessions précédentes avaient été consacrées à l'examen du dossier concernant la doctrine incriminée, témoignages des Pères et innovations des fauteurs de l'hérésie. Les légats du pape Agathon (678-681) présidèrent et aucun concile oriental ne manifesta autant de respect pour l'autorité doctrinale du siège romain [2]. Dans la pensée du pape les principaux accusés devaient être, avec le patriarche actuel d'Antioche, Macaire, les anciens patriarches d'Alexandrie, Cyrus, et de Constantinople, Sergius et Pyrrhus [3]. Mais lorsque furent lues, à la XIIIe session, les lettres d'*Honorius* à Sergius, le concile condamna aussi l'ancien pape en ces termes : " Avec eux [4] nous sommes d'avis de bannir de la sainte Eglise de Dieu et d'anathématiser également Honorius, jadis pape de l'ancienne Rome, car nous avons trouvé dans les lettres envoyées par lui à Sergius qu'il a suivi *en tout* l'opinion de celui-ci et qu'il a sanctionné *ses enseignements* impies " [5]. A la dernière session, il fut de nouveau anathématisé avec les autres fauteurs d'hérésie " comme les ayant suivis en ceci " [6]. En tout : de fait, Honorius avait approuvé la tactique du silence prônée par Sergius, et quant aux enseignements, s'il n'avait sanctionné expressément que la doctrine, de soi excellente, de l'unité morale et objective de volonté dans le Christ, il n'en avait pas moins, par imprudence, donné des écrits que les hérétiques purent apparemment utiliser contre l'orthodoxie traditionnelle. Tout cela pouvait légitimer et les anathèmes et la qualification d'*hérésie*, qui, pour les anciens, n'avait pas le sens précis actuel de tenant *opiniâtre* d'une doctrine condamnée et était infligée pour des causes moins graves [7].

[1] Δύο φυσικὰς ἐνεργείας... δύο φυσικὰ θελήματά τε καὶ ἐνεργείας. Texte dans DENZINGER-B., *Ench.*, n. 289-292. MANSI, *Conc.*, XI, 635 sq.
[2] DENZINGER-B., *ibid.*, n. 288.
[3] Voir E. AMANN, *op. cit.*, col. 112-113.
[4] Les hérétiques Sergius, Cyrus, etc.
[5] MANSI, *Concil.*, XI, col. 556.
[6] *Ibid.*, 665.
[7] Voir E. AMANN, *op. cit.*, col. 117-119.

Il n'est pas tout à fait exact, quoi qu'on en ait dit, que le concile ait fait la distinction entre **le cas d'Honorius** et celui *des hérétiques* condamnés, mais les formules employées ne l'empêchent pas, et les faits la rendent nécessaire. Le pape Léon II (682-683), dans son approbation du VIe concile, approbation qui seule lui donne une valeur définitive, ne désavoua pas la mesure prise contre son prédécesseur [1], mais il insinua [2] que son cas, si grave fût-il, était sensiblement différent des autres : " Nous anathématisons les inventeurs de la nouvelle erreur,... et aussi Honorius, qui n'a point fait effort pour faire resplendir cette Eglise apostolique par l'enseignement de la tradition apostolique, mais a permis que cette Eglise sans tache fût souillée " [3]. La faute est une grave négligence, comme Léon II le déclarait expressément ailleurs [4], et si la souillure qui en avait résulté n'était pas l'enseignement formel de l'hérésie, elle n'en était pas moins fort grave, une souillure de l'Eglise immaculée, les écrits d'Honorius ayant, *de fait*, contribué à propager l'erreur [5].

III. — SAINT SOPHRONE DE JÉRUSALEM [6].

C'est la gloire de saint Sophrone de Jérusalem d'avoir le premier dénoncé le monothélisme. Les critiques admettent communément de nos jours l'identité de Sophrone le Sophiste dont parle Moschus, dans divers chapitres du *Pré spirituel* [7], et de Sophrone, le patriarche de Jérusalem qui attaqua le monothélisme naissant. Si cette identification n'était pas admise, nous n'aurions aucun renseignement sur la vie de saint Sophrone jusqu'à son épiscopat. Le P. Vailhé, qui a consacré une longue étude à notre auteur, penche pour l'identité et résume ainsi les principales étapes de sa carrière [8]. Né à Damas vers 550, il enseigna quelque temps la rhétorique, puis jeune encore se fit moine en Palestine. En 578, il entreprit avec Moschus une série de voyages en Orient, Egypte,

[1] Il est exagéré de voir une *opposition* entre la lettre du pape Léon II et le texte conciliaire.

[2] C'est tout ce que pouvait le pape dans la situation présente ; le bien de la paix lui imposait une attitude conciliante. Ces circonstances, loin de faire atténuer les nuances de la rédaction de son texte, demandent qu'on les mette en lumière.

[3] MANSI, *Concil.*, XI, col. 733,

[4] Dans une lettre écrite peu après aux évêques d'Espagne. MANSI, *Concil.*, XI, col. 1050.

[5] Sur l'immense littérature produite par la question d'Honorius, voir E. AMANN, *op. cit.*, col. 123-132.

[6] **Edition** : *P. G.*, **87**, 3147-4014. — **Etudes** : S. VAILHÉ, *Sophrone le Sophiste et Sophrone le Patriarche*, dans *Rev. orient. chrét.*, 1902, p. 360-385 ; 1903, p. 32-69 et 356-387. — J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, III, p. 164-166. — E. AMANN, *Honorius I*, dans *Dict. théol.*, col. 105 sq. — E. BOUVY, *Poètes et mélodes*, p. 169-182. — P. EMEREAU, *Hymnographi Byz.* op. cit., 1925, p. 173.

[7] *Pré spir.*, c. 21, 69, 92, 102, 106, 157, 162.

[8] *Op. cit.*, 1903, p. 368-369.

Sinaï, Palestine, Syrie du Nord, et enfin, vers 604, s'arrêta avec lui à Alexandrie, où il jouit de l'amitié des patriarches, notamment de saint Jean l'Aumônier. Les deux amis vinrent en Italie (615), à Rome, où mourut Moschus en 619. Sophrone ramena ses restes en Palestine, où il semble s'être définitivement fixé, jusqu'à son élévation au siège patriarcal de Jérusalem en 634.

Sophrone était non seulement l'ami mais le collaborateur de Moschus. Il publia, après 619, son *Pré spirituel*[1] et mit la dernière main à la *Vie de S. Jean l'Aumônier*[2]. Il n'était pas, du reste, un novice en **hagiographie**. Il avait déjà écrit, avant 610, la *Vie de Ste Marie l'Egyptienne*[3], la célèbre pénitente, et il avait peu après composé, sur des martyrs égyptiens, *Cyr et Jean*, fort vénérés à Alexandrie et à qui il devait d'avoir conservé la vue (vers 610), un long ouvrage comprenant le panégyrique des deux Saints et un recueil de 70 miracles obtenus par leur intercession[4].

S. Sophrone a aussi laissé des **poésies**, conformes à l'ancienne métrique, notamment *23 odes anacréontiques*[5] (c.-à-d. dans un mètre imité d'Anacréon, mais non évidemment dans le genre par trop léger d'Anacréon). Bien que composées pour des fêtes ecclésiastiques, elles n'ont pas eu d'usage liturgique. Seules sont entrées dans les offices quelques pièces plus simples (pour Noël, l'Epiphanie, le Vendredi Saint). Le *Triodion*[6] n'est pas de lui, et il ne semble pas y avoir collaboré.

Plus importantes sont les **œuvres pastorales**. Elles comprennent :

a) *10 homélies*[7], dont 3 au moins appartiennent à l'épiscopat : la plupart furent prononcées à des fêtes du Christ, de la Vierge ou de saints. L'homélie sur l'Annonciation est particulièrement précise touchant la doctrine christologique.

b) deux *écrits disciplinaires* (sur la confession des péchés[8] et le baptême des Apôtres) (fragments)[9].

c) enfin les deux écrits par lesquels saint Sophrone prit position contre le monothélisme : la *lettre synodale d'intronisation*[10] (634) et le *recueil de textes patristiques* (600 environ), groupés en 2 livres, qui lui furent adjoints dans l'envoi de cette lettre au pape Honorius. Nous ne possédons plus malheureusement ce recueil.

---

[1] Voir ci-dessus, p. 279.

[2] Perdue, sauf peut-être quelques éléments repris par Métaphraste : *P. G.*, **114**, 896 sq.

[3] *P. G.*, **87**, 3697-3726. Voir P. DELMAS, dans *Echos d'Orient*, 1901 et 1902 (2 articles).

[4] *P. G.*, **87**, 3379-3424 (vie), 3423-3676 (miracles). Les deux vies suivantes, éditées *ibid.* (3677-3696), sont inauthentiques.— La vie de *S. Anastase* (*P. G.*, **92**, 1679-1730) lui est attribuée par plusieurs auteurs.

[5] *P. G.*, **87**, 3733-3838. — [6] Voir ci-dessus, p. 290.

[7] *P. G.*, **87**, 3201-3364 et 4001-4004.

[8] *P. G.*, **87**, 3365-3372.

[9] *P. G.*, **87**, 3371-3372 et **92**, 1075-1078. Légende semblable dans MOSCHUS, *Pré*, 176. Voir plus loin. Cf. CLÉMENT AL., *Hypotyposes*, v.

[10] *P. G.*, **87**, 3147-3200.

Saint Sophrone, simple moine encore, se trouvait en Égypte, avec son ami Maxime, quand fut conclue l'union de 633. Il en comprit le danger et essaya en vain de ramener Cyrus à l'orthodoxie. En vain encore fit-il le voyage de Constantinople pour convertir Sergius. A son retour à Jérusalem (634), il fut élu **patriarche** [1], et aussitôt, cessant de supplier et de discuter, il se prononça avec autorité, en synode ; il prit vigoureusement position contre les thèses nouvelles par *sa lettre d'intronisation*. Dans une question que les évêques diplomates cherchaient à obscurcir, la lumière allait enfin jaillir à flots. La lettre fut envoyée aux patriarches orientaux et au pape, à qui fut aussi présenté le dossier patristique signalé plus haut. Mais Honorius était déjà prévenu contre Sophrone par Sergius et, loin de profiter des informations envoyées, il demanda à l'évêque de Jérusalem de renoncer à son opposition à Sergius [2]. Malgré son âge, Sophrone serait lui-même allé mettre le pape au courant de la gravité de la situation — gravité qu'il ne connaissait pas tout entière — si l'approche des Arabes ne l'eût contraint à rester dans son diocèse en ce grave péril. La ville sainte fut assiégée vers 635-636 ; il contribua lui-même à sa défense et enfin il en négocia la reddition avec Omar. Il obtint pour les chrétiens la liberté civile et religieuse, moyennant un tribut annuel [3]. Il ne survécut guère à ces douloureux événements et mourut en 638.

C'est la **doctrine christologique** de saint Sophrone qui doit surtout nous retenir. On la trouve exprimée dans les sermons, mais principalement dans la *lettre d'intronisation*, qui est un document théologique de haute valeur. " Après un exposé très précis et très complet des dogmes de la Trinité et de l'Incarnation, elle aborde la question en posant nettement le *principe* qui seul permet de la résoudre d'une manière satisfaisante : le Christ est *un et deux*, ἓν καὶ δύο ; il est *un* sous le rapport de l'hypostase et de la personne, il est *deux* sous le rapport des natures et de leurs attributs respectifs. Il opère naturellement les œuvres de chaque nature, conformément à la qualité inhérente à chacune d'elles, ou aux attributs qui lui sont essentiels. C'est le même qui accomplit les œuvres divines et les œuvres humaines, mais par des *principes distincts*, car chacune des deux natures avait conservé intactes

[1] Voir S. VAILHÉ, *op. cit.*, 1903, p. 32 sq.
[2] Voir ci-dessus, p. 297. — [3] S. VAILHÉ, *ibid.*, p. 65-66.

et pures de tout mélange ses puissances actives. — Sur cette base solide Sophrone peut asseoir sans crainte la *théorie des deux opérations* dans le Christ; c'est à la développer qu'il consacre une bonne partie de sa lettre synodique. Il est à noter que la question des *deux volontés* n'y est même pas soulevée "[1], mais c'est uniquement parce que la controverse n'avait pas encore fait éclat dans ce sens. Il serait exagéré d'en conclure que Sophrone admettait, outre les deux opérations physiques distinctes, une volonté hypostatique unique[2]. Le concile de 680 fit sienne la doctrine de saint Sophrone; c'est à cause des controverses qui avaient suivi la mort du patriarche, qu'il ajouta à la formule " deux énergies physiques ", celle de " deux volontés physiques ".

Saint Sophrone a joué un grand rôle comme **docteur,** défenseur de la foi traditionnelle. Il lui fallait une rare pénétration pour percer à jour l'équivoque sergienne. Il a cependant été dépassé par saint Maxime, qui fut peut-être plus philosophe que lui. On a pu lui reprocher de l'emphase et de la prolixité dans son *style.* Toutefois sa poésie, d'une pureté souvent classique, a toujours des admirateurs[3].

IV. — SAINT MAXIME LE CONFESSEUR[4].

A) Le confesseur ou martyr et le théologien.

Saint Maxime a mérité par la vigueur de sa résistance à la théologie de cour le titre de *confesseur.* La singulière pénétration de son regard justifierait aussi bien le nom de *théologien,* et le nombre ainsi que la profondeur de ses écrits en matière de spiritualité en font l'un des principaux écrivains *mystiques* de l'Orient.

---

[1] J. Bois, *Constantinople (IIIe Conc. de)*, dans *Dict. théol.*, col. 1262-1263. Voir E. Amann, *op. cit.*

[2] Voir J. Tixeront, *Hist. Dogm.*, III, p. 166.

[3] Voir E. Bouvy, *op. cit.* S. Vailhé, *op. cit.*, 1903, p. 383-384.

[4] **Editions :** *P. G.*, **90-91** (éd. Combéfis, 1675) et *P. G.*, **4** (29-576, sur Denys l'Aréopagite). — **Etudes :** V. Grumel, *Notes d'histoire et de chronologie sur la vie de saint Maxime le Confesseur*, dans les *Echos d'Orient*, 1927 (t. 26), p. 24-32; *Maxime de Chrysopolis* ou *Max. le Conf. (saint)* dans *Dict. théol.*, vol. 448-459. — J. Tixeront, *Hist. Dogm.*, III, surtout p. 188-192. — H. Straubinger, *Die christologie des hl. Maximus Conf.*, Bonn, 1906. — P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, I, p. 474-477. — A. Saudreau, *La vie d'union à Dieu*, p. 67-76. — J. Pargoire, *L'Eglise byzantine*, p. 240-245 surtout. — L. Duchesne, *L'Église au VIe siècle*, Paris, 1926, p. 431 sq. — R. Devreesse, *La vie de S. Maxime*, dans *Anal. bolland.*, 1928, p. 5-49.

Son histoire est assez connue grâce à une *Vita sancti Maximi* [1], précieuse malgré ses lacunes et son air de panégyrique. Né vers 580 à Constantinople, d'une famille très chrétienne et de condition élevée, il entra dans la carrière administrative et fut sous Héraclius premier secrétaire impérial. Dégoûté des honneurs, vers 613, il dit adieu au monde, entra dans un monastère de Chrysopolis (Scutari). Il est peu probable qu'il en ait été abbé [2]. Dieu l'envoyait providentiellement à son Eglise pour défendre la foi, menacée par le monothélisme, dont il vit les premiers développements en Egypte, en 633, où il se trouvait avec saint Sophrone, au moment de la fameuse union. Sous Constant II, *il était un des représentants les plus en vue, dans l'empire, de l'opposition catholique.* Sa correspondance portait au loin la lumière ou soutenait les courages. Il ne semble pas d'ailleurs être rentré alors à Constantinople [3]. Il séjourna longtemps dans l'Afrique latine et c'est à son instigation que l'on s'y prononça nettement contre le monothélisme. Il eut, à Carthage même, une conférence contradictoire avec *Pyrrhus*, successeur de Sergius sur le siège de Byzance de 638 à 641, détrôné et condamné à fuir alors pour des raisons politiques. Maxime triompha de son adversaire qui se déclara catholique. Le procès-verbal de la conférence [4], dû à la plume de saint Maxime, est conservé : c'est un document dogmatique de première valeur sur la question controversée. Pyrrhus vint à Rome avec saint Maxime (646 ou 647) pour se rétracter, mais il ne tarda pas à retomber et fut excommunié. Saint Maxime à Rome se consacra avec plus d'ardeur que jamais à la défense de la vraie foi. Il eut au concile de 649 une part importante [5]. Il avait constitué, à l'exemple des Romains, un dossier patristique sur le monothélisme, mais moins développé que le leur. C'est sur le côté philosophique de la question qu'il concentre son attention, s'attachant à résoudre les difficultés intel-

---

[1] Voir *P. G.*, 90, 67-110. Nous suivrons dans cette notice les rectifications apportées à la chronologie traditionnelle par la récente étude du P. Grumel (*Echos d'Orient*).

[2] Les anciens lui en donnent le titre, mais c'est là une appellation respectueuse sans doute.

[3] Il avait quitté son monastère d'Asie-Mineure lors de l'invasion perse, avant 626.

[4] *Disputatio cum Pyrrho : P. G.*, 91, 287-354.

[5] Rappelons à cette occasion les enseignements très explicites de saint Maxime sur l'autorité du Siège apostolique : Voir encore sur ce point V. GRUMEL dans l'*Union des Eglises*, 1927, p. 295-311.

lectuelles, dont plus que d'autres il saisit l'importance; on le voit bien par l'étude de ses *opuscules*, écrits de circonstance, *théologiques* ou *polémiques*, qui sont généralement dirigés contre le monophysisme et le monothélisme, mais dont la date est incertaine. Son incontestable influence explique que les novateurs orientaux se soient acharnés contre leur redoutable adversaire. En 653, il fut saisi à Rome, ville dépendant de Byzance, et traîné de force à Constantinople. Sur son refus d'accepter le *Type*, il fut envoyé en exil (655), en même temps que deux autres de ses amis ou disciples, *Anastase l'apocrisiaire* et *Anastase le moine* [1]. Les actes du procès sont conservés [2]. Sept ans plus tard les trois confesseurs devaient comparaître à nouveau devant le préfet. Comme ils s'obstinaient dans leur noble résistance, ils furent, dit-on, condamnés à la flagellation, à l'amputation de la main et de la langue, et, en tout cas, envoyés en exil dans le Caucase, au pays des Lazes. Maxime y mourut bientôt des souffrances endurées (13 août 662).

Saint Maxime fut un **théologien éminent.** *Ses maîtres* préférés paraissent avoir été *saint Grégoire de Naziance*, dont il a longuement expliqué les passages les plus profonds [3], et *Denys l'Aréopagite* qu'il identifiait avec le disciple de saint Paul et dont il fut grand admirateur. C'est même lui qui fit entrer Denys dans les milieux catholiques, grâce aux commentaires qu'il en donna [4]. Avec cet auteur au moins il puisa abondamment dans le platonisme. Mais il connaissait aussi Aristote, dont il s'inspirait volontiers dans son langage et ses définitions. Il a déjà la précision et la rigueur d'un scolastique, et l'on ne peut que regretter qu'il n'ait pas synthétisé sa doctrine dans quelque œuvre d'ensemble. — Nous n'insisterons pas sur l'essai d'anthropologie que présente son opuscule *De anima* [5], ni sur la " théologie " que contiennent soit les commentaires déjà signalés de Grégoire et de Denys, soit le court traité consacré à la *Procession du Saint-Esprit* [6]. Mais nous devons rapidement présenter sa christologie.

---

[1] **Anastase l'apocrisiaire** a laissé une lettre et un recueil de textes et de syllogismes antimonothélites (*P. G.*, **90**, 173-194). D'**Anastase le moine** il reste deux lettres (*P. G.*, **90**, 133-136).

[2] *P. G.*, **90**, 135-170. — [3] *P. G.*, **91**, 1061-1418.

[4] Edités avec les œuvres de *Denys l'Aréopagite*, dans *P. G.*, **4**, 15-432, 527-576. Voir aussi l'autre écrit de Maxime, *Ambiguorum liber (De Dionysio et Gregorio)*, *P. G.*, **91**, 1031-1060.

[5] *P. G.*, **91**, 353-362.

[6] Parmi les *Opuscules*, *P. G.*, **91**, 133-138.

Les œuvres de saint Maxime **sur le Christ** sont particulièrement importantes : ce sont la *Discussion avec Pyrrhus*, les *opuscules théologiques*, dont il vient d'être parlé, et aussi les *lettres*.

Parmi les **45 lettres** [1] conservées de Maxime plusieurs semblent être de vrais opuscules théologiques et par l'étendue et par la manière dont les questions sont étudiées, telles les lettres 12-15. Les lettres 2 (sur la charité), 4 (de la tristesse selon Dieu) sont particulièrement intéressantes pour l'ascétisme. Toutes révèlent la haute vertu et la piété éclairée du saint moine.

Les **Opuscules théologiques et polémiques** [2] sont un recueil de brèves études (nous dirions de *tracts*) sur des points controversés entre catholiques et monophysites ou monothélites. La série est précédée d'une adresse au prêtre Marin, qui paraît bien authentique, et accompagnée de scolies évidemment postérieures. Tous ces écrits touchent d'une manière directe ou indirecte la question christologique, et en plusieurs les précisions sont données avec une méthode toute didactique.

Sa **doctrine christologique** [3] doit surtout être précisée touchant le point qui divisait alors catholiques et monothélites. On peut la grouper autour des deux notions qui occasionnaient les discordes, celle d'opération et celle de volonté.

a) L'*opération* (ἐνέργεια) est essentiellement chose de la nature, qui est son principe immédiat nécessaire [4]. Même si la personne donne à l'acte une valeur morale particulière, supérieure, elle n'en est pas physiquement la source, le principe ; ce rôle appartient à la nature. Dès lors, chaque nature a son opération propre et le Christ, qui possède deux natures, devra compter deux opérations et deux activités bien distinctes et complètes : réduire l'humanité à n'être qu'un instrument du Verbe, c'est verser ou dans l'apollinarisme ou dans le nestorianisme [5]. Saint Maxime résout les objections tirées des Pères. Sans doute, saint Cyrille a parlé d'une opération, mais il voulait désigner une œuvre unique à laquelle avaient pris part justement les deux natures du Christ, un miracle opéré par la puissance du Verbe avec le concours de l'humanité [6]. — Quant à l'*opération théandrique* (θεανδρικὴ ἐνέργεια) dont parle Denys, Maxime l'entend soit de l'harmonie qui unissait les deux natures en vertu de leur circumincession ou compénétration (περιχώρησις), soit de leur participation simultanée à la même œuvre, comme pour saint Cyrille [7].

---

[1] *P. G.*, **91**, 363-650.

[2] *P. G.*, **91**, 9-286 *(Opuscula theologica et polemica ad Maximum)*.

[3] Voir J. Tixeront, *Hist. Dogm.*, III, p. 188-192.

[4] Si l'on veut rattacher l'opération à la personne, il faudra aussi en Dieu distinguer trois opérations, ce qui est manifestement hérétique. *Disputatio cum Pyrrho* (début) : *P. G.*, **91**, 289.

[5] Voir *Opusc. theol.* ; *P. G.*, **91**, 64.

[6] Qua (operatione) non solo jussu... divina signa incorporea ratione patrabat,... sed quod etiam contactu suæ carnis hæc corporaliter ederet. *Disp. cum Pyrrho; P. G.*, **91**, 344-345.

[7] *Ibid.*

b) Pour *la volonté* (θέλησις, θέλημα), saint Maxime reconnaît dans l'humanité du Christ le θέλημα φυσικόν, c'est-à-dire la *faculté* de vouloir et l'*acte même* de vouloir et de vouloir librement, comme c'est le propre de la nature intelligente. Mais, il lui refuse le θέλημα γνωμικόν, c'est-à-dire la détermination, l'approbation et le choix de la chose voulue [1], soit parce que tout cela suppose un examen préalable, une sorte d'hésitation provenant d'une *vue imparfaite* de l'objet, soit plutôt parce que tout cela comporte une *initiative*, qui, en Orient, est particulièrement attribuée à la personne [2]. — Du reste, il n'y a pas à redouter un conflit [3], comme le prétendent les novateurs, entre la volonté humaine physique (naturelle) et la volonté divine, puisqu'il n'y a qu'un seul " voulant ", un seul " opérant ", le Verbe incarné : l'humanité se conformera au vouloir divin, mais par un acte libre, spontané.

A la conception " en quelque sorte mécanique " [4] de l'unité, Maxime oppose une conception plus large, d'après laquelle l'*harmonie morale* de l'humanité et de la divinité suppose, loin de l'exclure, la dualité physique. A son tour, celle-ci ne fait que mieux ressortir les richesses de cette harmonie morale des deux volontés ; le Christ devient par elle un modèle plus proche de nous, et c'est à le reproduire parfaitement dans leur vie chrétienne que Maxime, ascète et mystique autant que théologien, invite avant tout ses disciples.

B) L'ascète et le mystique.

L'œuvre spirituelle de saint Maxime nous apparaît fort étendue, sans compter divers recueils édités sous son nom et dont l'authenticité est fort douteuse. Au premier rang de cette œuvre nous placerons plusieurs travaux sur l'Ecriture qui se rattachent autant à la spiritualité qu'à l'exégèse.

1. Les **œuvres scripturaires** comprennent, outre une " Chronologie succincte de la vie du Christ " [5], un grand ouvrage, adressé *à Thalassius*, moine et abbé, ami du saint ; c'est un recueil de réponses faites par Maxime à 65 questions que Thalassius lui a posées sur l'Ecriture [6] : l'auteur y expose avec une complaisance marquée le sens spirituel ou anagogique, et nous livre ainsi les préoccupations de son âme contemplative. — L'opuscule *à Théopempte* [7], répond à trois difficultés proposées par cet avocat sur des versets évangéliques. — Beaucoup plus impor-

[1] *Opusc. theol.*, début ; etc. S. Maxime établit des distinctions fort subtiles et un peu compliquées, que reproduit S. Jean Damascène. Voir la liste dressée par M. JUGIE, *S. Jean Dam.*, dans *Dict. théol.*, col. 713 et 734 sq.

[2] Voir M. JUGIE, *ibid.*, 713.

[3] *Opusc. theol.*, Disp. cum severianis ; *P. G.*, **91**, 30 sq.

[4] J. TIXERONT, *op. cit.*, 192.

[5] Editée par BRATKE, dans *Zeitsch. für Kircheng.*, 1892 (XIII), p. 382-384.

[6] *Quæstiones ad Thalassium de Scriptura : P. G.*, **90**, 243-786. Les scolies sont d'une main étrangère. — Cet abbé **Thalassius** (moine en Lybie) a laissé un recueil ascétique : *P. G.*, **91**, 1427-1441.

[7] *P. G.*, **90**, 1393-1400.

tants, au point de vue exégétique et surtout spirituel, sont les deux traités consacrés à l'explication du Psaume 59 *(Deus repulisti nos et destruxisti nos)* [1] et du *Pater* [2]. Ce dernier commentaire tranche sur tous ceux des anciens [3] par son allure nettement théologique, en même temps que morale : les sept demandes, estime-t-il, ont pour objet 1. la connaissance de Dieu (théologie); 2. l'adoption divine; 3. l'assimilation aux anges; 4. la vie en Dieu; 5. le redressement de la nature par la grâce; 6. la destruction de la loi du péché; 7. la défaite du démon.

2. Les **œuvres ascétiques** proprement dites se réduisent, pour nous, jusqu'à présent [4], à quatre principales :

a) Le *Liber asceticus* [5], dialogue entre un abbé et un jeune moine sur les devoirs de la vie religieuse, qui passe pour un chef-d'œuvre tant par la simplicité lumineuse de la forme que par la sagesse de la doctrine.

b) Les *Capita de caritate* [6] contiennent, groupée en 400 numéros *(capita)* concis mais pleins de substance, toute une doctrine spirituelle, ascétique et mystique, présentée comme un épanouissement de la charité.

c) Les 200 *Capita theologica et œconomica* et les *Capita alia* (ou *243 capita*) [7] se rattachent assez étroitement aux précédents et par l'objet et par la forme.

Les recueils analogues attribués à saint Maxime sont moins bien garantis [8].

3. Les **œuvres mystiques**, au sens ancien du mot [9], sont représentées chez saint Maxime, soit par les commentaires déjà signalés de Denys l'Aréopagite, soit par la *Mystagogie* [10], qui, d'ailleurs, s'inspire du même auteur : en 24 chapitres, il présente divers symboles par lesquels l'âme s'élève à Dieu, spécialement à propos de l'Église et des rites qui s'y célèbrent, comme l'a fait Denys dans sa " Hiérarchie ecclésiastique " [11]. Maxime, du reste, déclare qu'il n'a pas l'audace de reprendre l'œuvre d'un si grand maître. Il l'imite, mais avec grande indépendance, après avoir reproduit sa doctrine sur la théologie affirmative et la théologie négative. — Rapprochons de cet ouvrage une explication mystique des fêtes chrétiennes et de la chronologie *(computus ecclesiasticus)* [12].

---

[1] *P. G.*, **90**, 855-872. — [2] *P. G.*, **90**, 871-910.

[3] Voir tome I, p. 192, 231, 257, 417, 684.

[4] Jusqu'à ce que soit établie l'authenticité des écrits signalés note 8.

[5] *P. G.*, **90**, 911-956. — [6] *P. G.*, **90**, 959-1080.

[7] *P. G.*, **90**, 1083-1176 (2 centuries); 1401-1462 (cap. 243).

[8] Ce sont d'abord les *Diversa capita* (5 cent.) : *P. G.*, **90**, 1177-1392. — Sur ce recueil voir M. Soppa, Dresde, 1922. Cf. *Rev. Hist. Eccl.*, 1924 (t. XX), p. 126-127. — Les *Loci communes* (*P. G.*, **91**, 721-1018) sont plus douteux encore. — Il reste aussi à établir ce qu'ont de commun avec S. Maxime les *Capitula de temperantia* (*P. G.*, **65**, 1053-1070) attribués à Marc l'Ermite. Voir tome I, p. 497. — Les études doctrinales ne peuvent prudemment utiliser de tels écrits jusqu'à ce que soit établie leur origine.

[9] Sur le sens actuel du mot mystique, voir tome I, p. 19. — Sur le sens ancien, voir ci-dessus, p. 93 sq. Les anciens appliquaient surtout ce mot à une connaissance de Dieu *(théologie)*, soit *infuse* soit *symbolique*, le symbole rendant plus concrète l'idée de Dieu. Voir tome I, p. 22-23 et p. 654 et ci-dessus.

[10] *P. G.*, **91**, 657-718. — [11] Voir ci-dessus, p. 88.

[12] *P. G.*, **19**, 1217-1280 (parmi les œuvres d'Eusèbe). On attribue aussi trois **hymnes** à S. Maxime : *P. G.*, **91**, 1417-1424.

La **doctrine spirituelle** de saint Maxime est un bel écho de la doctrine traditionnelle : il avait lu et médité les œuvres des anciens auteurs, comme il le déclare lui-même au Père Elpide en tête des *Capita de caritate* [1]. Sans doute, l'influence de l'Aréopagite est très profonde, mais elle est loin d'être exclusive. Ce qui l'en distingue le mieux, semble-t-il, c'est la grande place que tient dans sa pensée le Christ, dont il a, mieux que d'autres, contemplé les mystères pour défendre l'intégrité de sa nature humaine. Comme Denys [2], il enseigne notre *divinisation* (θέωσις) par la grâce [3], mais en insistant davantage sur le rôle du Sauveur.

Le Christ est non seulement la cause méritoire de notre salut, mais il en est aussi la *cause exemplaire :* il est le type idéal de notre déification, puisque sa volonté humaine, bien distincte physiquement de la volonté divine, a été parfaitement soumise au Verbe, réalisant ainsi une pleine union morale avec Dieu. Dès lors *l'imitation du Christ* est la grande loi de la vie chrétienne, surtout de la vie religieuse, comme le déclare Maxime dès le début du *Livre ascétique* [4], et tout l'ouvrage développe ce thème avec délicatesse et fermeté : cette imitation sera la loi de la lutte contre les ennemis de l'âme, la loi de la prière et de la contemplation, la loi de toute vertu, principalement de la charité.

Dans l'**ascétique** de saint Maxime, l'amour-propre (φιλαυτία) [5] tient une assez large place et paraît résumer toutes les tendances mauvaises que les anciens moines détaillaient volontiers en 8 catégories, dont il connaît bien, d'ailleurs, tous les éléments. Ces obstacles qui viennent de la concupiscence sont aggravés par l'intervention des esprits mauvais : mais le chrétien peut toujours vaincre ces *tentations*, à l'exemple du Christ, par la vigilance, la patience, la prière [6]. Ces efforts, aidés de la grâce conduiront l'âme à un état *de paix intérieure* (*animi tranquillitas*, ἀπάθεια) [7], qui suppose une grande atténuation de la concupiscence et consiste dans une sorte de " retour à l'intégrité de la nature que ne sollicite intérieurement aucune souillure, aucun attrait du vice " : cette for-

[1] *Cap. de carit.*, Prolog. — [2] *Cœl. hier.*, I, 3; *Eccl. hier.*, I, 3.
[3] *Exp. orationis dominicæ*, premières demandes; *Opusc. theol.*, prem. op. à Marin, fin (explication théologique de la divinisation).
[4] *Liber asc.*, 3.
[5] *Quæst. ad Thalass.*, Prolog.; *Cap. de car.*, II, 9; III, 7, 8, 18, 20, 56, 57, etc.
[6] *Liber asc.*, 13-25. Voir aussi *Exp. orat. dom.* (dernières demandes).
[7] Ἀπάθεια : *Cap. de car.* I, 36; IV, 13, 92. *Cap. alia*, 71, 72, 121, etc.

mule est donnée par Maxime lui-même [1], à propos des effets de la prière et de la grâce. La *prière* qui est, avec le jeûne et le silence [2], l'une des grandes forces de l'âme, exige que l'on écarte les distractions pour s'appliquer à des pensées pieuses : on entre ainsi dans le sanctuaire ; mais seule la prière silencieuse introduit dans le saint des saints [3] ; c'est celle des parfaits.

Il y a trois classes de fidèles : les *commençants*, que guide encore la crainte *(servi)* ; les *progressants*... qu'attire l'espoir des récompenses promises *(mercenarii)* ; enfin les *parfaits*, qui sont conduits par les sentiments plus purs de la piété filiale *(filii)* [4]. Ces parfaits possèdent la paix intérieure qui est le but de l'ascèse et dont il vient d'être parlé. Ils reçoivent aussi dans leur prière des lumières plus hautes, qui les élèvent jusqu'à la *contemplation*, dont saint Maxime a souvent parlé, notamment à la fin du premier livre *De caritate* [5], ou à la fin des *Capita alia* [6]. Ces lumières sont fréquemment rattachées à la sagesse, et celle-ci est un de ces dons de l'Esprit que l'auteur appelle les "yeux de la foi" [7] ; c'est par elles aussi qu'est accordée à l'âme cette connaissance de Dieu ou "théologie" qui est un des fruits de la prière [8]. Mais le don le plus précieux des parfaits, celui que tout le reste suppose et qui perfectionne tout, est *la charité*, et elle tient une grande place dans la spiritualité du saint [9]. C'est la charité qui *déifie* vraiment l'âme, en lui donnant les sentiments que suppose la filiation adoptive, en l'unissant moralement à Dieu jusqu'à cette intimité que révèle le titre d'épouse [10]. C'est par *le Christ* que viennent tous ces dons [11] : il habite, en effet, dans les âmes par la foi, et avec lui ce sont tous les trésors de la sagesse et de la science qui y sont cachés, et si tant de chrétiens ne le trouvent pas, ils doivent s'en prendre à leur seule négligence [12].

---

[1] *Expos. orat. dominicæ.* — [2] *Alia cap.*, 124.
[3] *Ibid.*, 102, 180-182. — [4] *Mystagogia*, c. XIV.
[5] *Cap. de caritate*, I, 86-100. Il s'y réfère à Denys et à saint Grégoire (le Grand). Cf. *ibid.*, IV, 79 sq.
[6] *Capita alia*, 141 et sq. (passim).
[7] *Ad Thalass.*, qu. 44. Cf. *Capita de car.*, 69.
[8] Voir ci-dessus, *Expos. orat. dominicæ.*
[9] Voir surtout les *Capita de caritate*, le *Liber asceticus*, et la lettre IV.
[10] *Capita alia*, 171.
[11] *Cap. de caritate*, IV, 77.
[12] *Cap. de caritate*, IV, 69-72.

CHAPITRE VII.

Les défenseurs du culte des images en Orient. Derniers orateurs et théologiens.

BIBLIOGRAPHIE SPÉCIALE : voir en note à chaque auteur.

I. — DERNIERS ORATEURS GRECS.

L'**éloquence** ne pouvait que décliner après des orateurs tels que saint Grégoire de Nazianze, saint Basile, saint Grégoire de Nysse et surtout saint Jean Chrysostome. On ne cessa point de parler certes ou de prêcher à Byzance. On s'y appliqua même à bien parler, trop peut-être, et cette recherche visible nuisit beaucoup au naturel, à la vie, à l'action moralisatrice, à la véritable éloquence. On s'y mit à l'école des grands docteurs cités, principalement des deux derniers. Mais l'abondance de Chrysostome, qui était chez lui l'effet d'une inépuisable richesse de pensée et de sentiment, développa à l'excès, chez des orateurs moins doués au fond, le goût de l'amplification verbale, au détriment parfois de la pensée. La rhétorique de Grégoire de Nysse, d'autre part, ne fut peut-être pas étrangère à la création de ce genre pompeux et affecté qui semble caractériser la prédication byzantine. L'action oratoire, affaiblie par la préférence trop exclusive donnée aux sujets dogmatiques et spéculatifs sur les sujets moraux et pratiques, n'est pas toujours renforcée par la solidité et la profondeur de la démonstration, qui est souvent plus verbale que réelle, les images brillantes et les antithèses accumulées remplaçant chez plusieurs l'exposé des raisons qui forcent la conviction. Du reste, ces défauts, qu'on trouve surtout dans les derniers siècles de l'époque étudiée ici [1], n'empêchent pas les œuvres oratoires grecques d'avoir une très réelle importance au point de vue doctrinal. Certaines

[1] Il a été parlé déjà de S. Cyrille d'Alexandrie, p. 25, de Théodoret, p. 42, et de leurs contemporains, p. 102.

doctrines théologiques, notamment la théologie mariale [1], y trouvent une très large documentation.

La plupart **des orateurs** de cette époque sont des théologiens, plus connus par leur action doctrinale que par leur éloquence : tels sont, outre saint *André de Crète*, qui fut surtout poète, *saint Sophrone* de Jérusalem, le dénonciateur du monothélisme, *saint Germain* de Constantinople, le premier adversaire de l'iconoclasme, et deux moines célèbres, *saint Jean Damascène* et *saint Théodore Studite*. Ils sont étudiés ailleurs [2]. Nous devons signaler les quelques autres orateurs dont il est resté des discours intéressants à des titres divers.

Jean de Thessalonique [3], évêque de cette ville dans la première moitié du VIIe siècle [4], est surtout connu par une série de discours sur saint Démétrius [5], le patron de Thessalonique. On a aussi de lui, sur l'accord des Évangélistes touchant la résurrection du Sauveur, une homélie [6] qui faisait partie d'une série d'homélies évangéliques, et une autre homélie, *sur la Dormition*, qui est peut-être, en dehors des récits apocryphes [7], "le premier récit détaillé que nous possédions de l'ancienne tradition grecque sur la dormition de la Sainte Vierge" [8].

Modeste de Jérusalem, († 634), prédécesseur de saint Sophrone, n'a guère laissé, avec des fragments oratoires [9], qu'un discours entier, long et diffus, sur *la Dormition* de la Sainte Vierge [10], où l'on trouve nettement affirmée la tradition hiérosolymitaine, au début du VIIe siècle, sur le tombeau de Marie [11].

L'hagiographe **Léonce de Néapolis** [12] est aussi regardé comme l'auteur de quatre discours, mais leur authenticité n'est pas absolument établie [13].

L'évêque **Jean d'Eubée** († vers 750) est l'auteur d'un discours sur les Saints Innocents [14] et d'un autre fort long sur *la Conception de Marie* [15], où l'on trouve affirmée en termes suffisamment clairs, dit le P. Jugie [16], la sainteté originelle de la Mère de Dieu.

---

[1] Voir M. JUGIE, *Immaculée Conception*, dans *Dict. théol.*, col. 893-924; et divers articles dans *Echos d'Orient*. — [2] Voir les chap. V, VI, VIII et IX.

[3] M. JUGIE, *Vie et œuvres de Jean de Thess.*, dans *Echos d'Or.*, 1922 (t. 21) p. 293-307; *Jean de Thess.*, dans *Dict. théol.*, col. 819-825; *Homélies mariales byzantines*, X, dans *P. O.*, **19**, 344-349 (introduction générale), 349-374 (introd. spéc. à l'homélie sur la Dormition), 375-438 (texte, trad.).

[4] Plutôt qu'à la fin, comme on l'a pensé longtemps. Voir JUGIE, *Ibid.*

[5] Ils forment le premier livre des *Actes de S. Démétrius*, *P. G.*, **96**, 1203-1324. Ils racontent surtout des miracles.

[6] *P. G.*, **59**, 635-644, parmi les *spuria* de Chrysostome; d'autres probablement, *ibid.*, lui appartiennent.

[7] *De Transitu Mariæ*. Voir tome I, p. 156. Cf. JUGIE, *Echos d'Or.*, 1926, p. 300 sq. — [8] M. JUGIE, *op. cit.*, *P. O.*, **19**, p. 349. Voir la note 11.

[9] PHOTIUS, *Bibl.*, cod. 275. Textes dans *P. G.*, **86**, 3273-3278.

[10] *P. G.*, **86**, 3277-3312.

[11] Cette tradition n'existait pas à Jérusalem au temps de S. Epiphane, ni au début du VIe s. Voir M. JUGIE, *La mort et l'Assomption de la Ste Vierge dans la tradition des cinq premiers siècles*, dans *Echos d'Orient*, 1926, p. 138 sq., 284 sq.

[12] Voir ci-dessus, p. 280.

[13] L'un de ces discours est consacré aux images : *Contra Judæos et de imaginibus*. — [14] *P. G.*, **96**, 1501-1508.

[15] *Sermo in Conceptionem Deiparæ*; *P. G.*, **96**, 1459-1500.

[16] *Imm. Conception*, dans *Dict. théol.*, col. 921-922.

II. — LES CONTROVERSES THÉOLOGIQUES AU VIIIe SIÈCLE.

A) Le culte des images [1].

Le **culte des images** ne doit pas se confondre avec leur *usage*. Les images peuvent être employées soit comme ornement de l'église, soit comme moyen d'instruire le peuple, soit comme stimulant pour la piété. Leur utilité est évidente à ce triple point de vue. Le culte va au delà et comporte des *hommages* extérieurement rendus à ces objets. Les iconoclastes protestèrent parfois contre l'emploi des images; toujours ils en combattirent le culte. Les défenseurs de la foi le maintinrent avec énergie, tout en reconnaissant qu'il n'est pas un élément essentiel de la religion. En effet, à propos de ce culte, on mettait en cause la valeur de la religion tout entière. L'Eglise était en possession tranquille d'une pratique universellement reçue et ayant une portée doctrinale. En l'attaquant, on l'accusait d'idolâtrie, de défaillance dans la foi. Beaucoup d'évêques orientaux, malgré les avertissements de saint Germain, ne comprirent pas l'importance de la question posée, et voilà pourquoi il y eut une défection presque générale à Hiéria (753). Ce furent les moines et les papes qui furent, dans cette longue et pénible lutte, les vrais défenseurs de la foi traditionnelle et qui la firent triompher.

L'usage et le culte des images s'étaient fort répandus **dans les sept premiers siècles** de l'Eglise [2]; seules quelques voix isolées avaient élevé de faibles protestations, à l'occasion ou sous prétexte d'abus réels ou possibles. Le monophysisme, par tendance à absorber l'humanité du Christ dans le divin, accentua cette opposition. Mais ce sont plutôt des raisons étrangères au christianisme qui amenèrent la crise iconoclaste [3]. Il faut signaler la pression des Juifs, hostiles à toute représentation de la face humaine, et de diverses sectes de l'empire (pauliciens, manichéens, etc.). Les musulmans, du dehors, appuyaient ces tendances. *Toutes ces influences con-*

[1] Voir surtout J. TIXERONT. *Hist. Dogm.*, III, p. 435-483. — C. EMEREAU, *Iconoclasme*, dans *Dict. théol.*, col. 575-595. — V. GRUMEL, *Images (Culte des)*, dans *Dict. théol.*, col. 766-844. — On trouvera dans ces études des bibliographies complètes sur le sujet.

[2] Voir J. TIXERONT, *op. cit.*, p. 435-454.

[3] Voir J. PARGOIRE, *L'Eglise byzantine*, p. 253 sq.

vergentes [1] expliquent l'attitude nouvelle prise par le fondateur de la dynastie Isaurienne, qui se proposa de réorganiser l'empire au point de vue religieux, comme il le fit, avec vigueur et habileté, au point de vue politique et administratif. Mais en fait, sa politique religieuse, loin d'unifier l'empire, ne fit que le troubler [2] pendant près de 120 ans, de 725 à 842.

B) L'iconoclasme.

On distingue d'ordinaire dans l'**histoire du conflit iconoclaste** deux phases de lutte violente séparées par une courte période de restauration catholique [3] :

a) **La première phase d'oppression** iconoclaste dure de 725 à 780, sous *Léon III l'Isaurien* (717-740), qui entreprend la destruction des images en 725, et sous *Constantin V Copronyme* (740-775), qui impose l'iconoclasme au concile d'Hiéria (753); saint Germain et saint Jean Damascène sont alors les plus illustres défenseurs de la foi.

b) Une période de **restauration catholique** (780-813) s'ouvre grâce à l'impératrice Irène et au patriarche saint Taraise; le IIe Concile de Nicée (VIIe œcuménique), en 787, définit la légitimité du culte des images.

c) Un **retour offensif de l'iconoclasme** (813-842) est inauguré par Léon l'Arménien (813-820) et le conflit se prolonge trente ans : saint Nicéphore et saint Théodore Studite défendent les images et avec elles toute l'orthodoxie traditionnelle, qui triomphe définitivement en 842.

A ces brèves notes historiques nous devons surtout ajouter des **précisions doctrinales,** qui sont indispensables pour comprendre les Pères. Il y a eu parfois entre l'Orient et l'Occident des heurts assez graves, qui proviennent d'une incompréhension mutuelle. La principale cause se trouve dans une divergence de point de vue très réelle; il importe d'autant plus de la bien saisir que le sens des mots employés varie notablement de part et d'autre. Pour supprimer presque toutes ces difficultés par la base, il suffira peut-être d'indiquer la place exacte que, en Orient et en Occident, le culte des images occupe dans la théorie générale du culte.

En Orient [4], en se plaçant au point de vue formel, celui du motif pour lequel chaque objet est vénéré, on distinguait,

---

[1] Il faudrait ajouter que Léon l'Isaurien crut nécessaire au succès de sa politique économique et agraire de détruire le monachisme qui, paraît-il, vidait les campagnes.

[2] Sans l'enrichir effectivement. La diminution du spirituel qui résulta de cette lutte contre les moines ne fut pas compensée par ailleurs, même au point de vue matériel.

[3] Nous nous bornons à rappeler ici quelques noms et quelques dates. On trouvera dans les histoires spéciales le récit des événements signalés.

[4] Voir surtout E. GRUMEL, *op. cit.*, 787 sq.; 807-810. — M. JUGIE, *S. Jean Damascène*, dans *Dict. théol.*, col. 738-740.

en fait, trois sortes de cultes : 1. un *culte absolu*, rendu à Dieu seul, qui est vénéré pour lui-même, pour son infinie perfection qu'il ne tient de personne; 2. un *culte partiellement relatif*, rendu aux saints, qui tiennent de Dieu leur perfection, mais qui cependant, par la connaissance et l'amour, se la sont assimilée en quelque manière, et l'ont faite leur; 3. enfin, le *culte pleinement relatif*, rendu aux objets qui tiennent toute leur perfection d'un autre et ne la possèdent que matériellement, quoique de façon réelle.

Les termes employés pour désigner le culte sont ceux de *latrie* (λατρεία, adoration), *dulie* (δουλεία, service), *honneur* (τιμή) et enfin *vénération* (προσκύνησις, littéralement *adoration*). Tous les termes sont appliqués au culte *de Dieu*, mais la latrie lui est exclusivement réservée. *Les saints* reçoivent la dulie et l'honneur; *les images*, l'honneur seulement.

Quant au terme si commun d'*adoration*, προσκύνησις (**proskynèse**), il ne désigne pas seulement, comme en français ou en latin d'ordinaire, le culte de latrie, mais tout culte et corrrespond plus exactement au mot *vénération*. Appliquée à Dieu, celle-ci deviendra la *vénération latreutique* (προσκύνησις κατὰ λατρείαν) ou latrie simplement; au-dessous vient la simple *vénération d'honneur* (προσκύνησις τιμητική), rendue aux saints ou aux images.

Les images sont, jusqu'à un certain point, assimilées aux saints, puisque c'est le culte relatif qui est rendu de part et d'autre; mais en réalité celui qui est accordé aux images est bien inférieur et de second ordre, parce qu'il est surtout extérieur, d'honneur. Il faut assimiler aux images les reliques, les croix, les statues. Tous ces objets, saints mais inanimés, ne reçoivent que ce *culte relatif secondaire*, bien qu'on puisse établir entre eux une certaine hiérarchie de dignité. Toutefois, remarquons-le, ils sont vraiment *l'objet* direct et, en un certain sens, très large d'ailleurs, *le terme* du culte [1] : c'est à cause de Dieu ou du saint qu'elles sont vénérées; mais, cette vénération les concerne, les atteint : on les baise avec respect, on se prosterne devant elles. Dieu lui-même récompense une telle vénération en accordant souvent *par* des images ainsi vénérées d'insignes faveurs [2]. Les pieux excès de quelques fidèles mal instruits ne peuvent faire contester la légitimité de ces pratiques de dévotion, par ailleurs si fécondes.

[1] Ce qui ne l'empêche pas de remonter au prototype, Dieu ou les saints, selon le sens donné au mot *relatif* par les Latins. Cf. plus loin, le *décret conciliaire*.

[2] On a cependant pu reprocher aux Orientaux de trop considérer les images comme des sortes de sacramentaux et de leur attribuer la même vertu qu'au prototype. Ainsi le spathaire Jean donna pour parrain à son fils l'image de S. Démétrius et S. Théodore Studite l'approuvait (*P. G.*, 99, 962-963). C'était là un abus qu'on pouvait combattre sans détruire le culte lui-même.

En Occident le culte des images tient une bien moindre place. La distinction formelle, fondée sur le motif du culte rendu, ne comporte que deux degrés : il y a le culte rendu à Dieu : c'est la *latrie* ou l'adoration ; il y a le culte rendu aux saints : c'est la vénération ou la *dulie* (l'hyperdulie est moins une espèce nouvelle qu'une modalité de la dulie). Le premier (latrie) est absolu et le second (dulie) est relatif au sens formel indiqué pour l'Orient. Cependant sous un autre rapport (et c'est le point de vue habituel en Occident), ces deux cultes, celui des saints comme celui de Dieu, peuvent être dits *absolus*, en ce sens que les saints, sont, comme Dieu, honorés et vénérés *en eux-mêmes*, bien que seul Dieu le soit pour lui-même. Leur perfection, reçue de Dieu sans doute, mais intimement possédée par eux, justifie un culte, inférieur il est vrai, mais réellement rendu à leur personne. Ce culte est alors dit absolu, par opposition à celui qui est rendu *aux images*, et qui est *relatif*, non pas au sens formel indiqué ci-dessus, mais au sens *modal*, si l'on peut dire, fondé sur la manière dont l'objet (Dieu ou saints) est atteint par le culte qui lui est rendu : car, en fait, ce n'est pas à proprement parler l'image qui est vénérée, mais l'objet qu'elles représentent et à qui tout le culte remonte, en définitive. L'image est un simple intermédiaire [1], et en réalité, le culte des images n'est qu'une modalité, une forme accessoire du culte de Dieu et des saints ; il est, en un mot, purement relatif.

Le culte des images ainsi conçu perd, en un sens, de son importance ou plutôt de son individualité, et cependant, par ailleurs, il est élevé et grandi, puisqu'il est assez étroitement rattaché au culte de Dieu et des saints, au point de s'identifier presque avec celui-ci. De là vient, dans la manière de s'exprimer, une divergence notable, entre l'Orient et l'Occident. Là-bas, jamais on n'accorde la *latrie* ou l'*adoration* aux images de Dieu, du Christ, alors que les théologiens occidentaux, par exemple saint Thomas [2], appellent adoration les hommages rendus aux reliques de la Croix, aux images et aux statues du Christ, à tout objet religieux représentant la divinité. C'est que, pour eux, tout l'honneur s'adresse à la personne, dont l'image n'est que l'intermédiaire. Malgré ces réelles divergences de point de vue et les particularités notables qui en découlent dans la pratique, on ne peut nier qu'il y ait eu accord de principes entre l'Orient et l'Occident sur ce point. On doit reconnaître cependant que la manière de s'exprimer des théologiens latins est évidemment conforme aux définitions du concile de Nicée, mais de façon moins littérale que celle des Grecs.

Le IIe Concile de Nicée (787) se plaça, en effet, au point de vue oriental pour condamner l'erreur iconoclaste qui avait surtout sévi en Orient. Et comme il fallait écarter l'accusation d'idolâtrie portée contre le culte des images, on insista sur le caractère inférieur de ce culte : " *Nous décidons de rétablir*, à côté de la Croix précieuse et vivifiante, les saintes et vénérables images ; ... à savoir l'image de Jésus-Christ Notre-Sei-

[1] Elle n'est cependant pas une pure occasion du culte rendu au prototype, à cause du rôle véritable, fondé en réalité et non simplement fortuit, qu'elle joue dans l'occurrence.

[2] *Sum. theol.*, IIIa, q. XXV, a. 3. Voir V. GRUMEL, *op. cit.*, col. 825-836.

gneur, Dieu et Sauveur, celle de notre souveraine immaculée, la sainte Mère de Dieu, des anges honorables et de tous les pieux et saints personnages, car plus on les regarde longuement à travers la représentation de l'image, plus ceux qui les contemplent sont excités au souvenir et au désir des prototypes; *de leur rendre salut et adoration d'honneur* (τιμητικὴν προσκύνησιν), non pas certes la latrie elle-même, qui provient de la foi et qui ne convient qu'à Dieu, mais l'honneur que l'on donne à la croix précieuse, aux saints Evangiles et aux autres objets sacrés; d'approcher d'elles de l'encens et des lumières, comme c'était la pieuse coutume des anciens. Car l'honneur témoigné à l'image passe au prototype et celui-là qui vénère l'image vénère la personne qu'elle représente " [1]. On le voit, le culte rendu à l'image est bien relatif au sens latin du mot. Cependant, il ne se confond pas avec le culte du prototype, au point qu'on puisse l'appeler latrie s'il est rendu à une représentation de Dieu; et d'autre part, toutes les images, de Dieu ou des saints, reçoivent le même genre de culte inférieur, l'honneur ou l'adoration d'honneur.

Le pape Hadrien I (772-795) avait favorisé la tenue du concile et y avait envoyé ses légats, qui en approuvèrent les décisions. Ces décrets doctrinaux devinrent des règles pour l'Eglise universelle; cependant leurs termes, certaines traductions trop littérales aidant, ne furent pas d'abord exactement compris en Occident et y donnèrent lieu à des controverses qui sont exposées ailleurs [2]. Nous devons signaler plutôt l'action des docteurs orientaux qui défendirent la foi traditionnelle contre les iconoclastes.

III. — LES PATRIARCHES DÉFENSEURS DES IMAGES.

A) **Saint Germain de Constantinople** [3].

Saint Germain est le premier évêque qui dénonça avec autorité la politique iconoclaste. Il était alors au terme de sa carrière. — Il était né à Constantinople vers 635. Son père Justinien, officier à la cour sous Héraclius et Constant II, fut mis à mort à l'avènement de Constantin IV Pogonat 668.

[1] MANSI, *Concil.*, XIII, col. 377-380.
[2] Voir J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, III, p. 473-483.
[3] *P. G.*, 98, 39-454. — **Etudes** : F. CAYRÉ, *Germain (saint)* dans *Dict. théol.*, col. 1300-1309. — V. GRUMEL, *L'iconologie de saint Germain*, dans *Echos d'Orient*, 1922 (t. 21). p. 165-175.

Lui-même, à cette époque, entra dans le clergé. Nous ignorons la part qu'il eut aux longues et minutieuses discussions du VIe conc. 680-681. Il est certain en tout cas qu'il approuva la condamnation du monothélisme. Il était **évêque de Cyzique** au début du VIIIe siècle et assista en cette qualité, en 712, au synode que l'empereur *Philippique* (711-712) réunit à Constantinople, pour renouveler l'erreur condamnée en 681. Germain eut alors, comme saint André de Crète, par crainte de plus grands maux, la faiblesse de céder aux caprices du souverain. Celui-ci disparu, tout rentra dans l'ordre. Germain allait, d'ailleurs, bientôt comme patriarche, montrer qu'il était capable de résister, quand la foi lui semblait réellement menacée.

C'est en 715 qu'il fut appelé à monter sur le siège de Constantinople, et il l'occupa 14 ans. **Son patriarcat** est resté célèbre par le début de l'*iconoclasme* 725. Il essaya en vain de détourner Léon l'Isaurien de cette politique. Il montra à quelques évêques trop disposés à suivre l'empereur les dangers des innovations en une matière où l'Eglise avait nettement pris position. Les *trois lettres* qu'il écrivit alors sont les seuls documents qui nous restent de Germain sur le culte des images : les autres ont été détruits par l'ordre de l'Isaurien. Le patriarche, en effet, entra en conflit avec lui et malgré son âge dut être déposé en 729. Il ne mourut que trois ou quatre ans plus tard, en 733. Il fut, avec saint Jean Damascène et Georges de Chypre, excommunié par le concile iconoclaste de Hieria (753), mais réhabilité par le concile œcuménique de 787.

C'est surtout comme **orateur** que saint Germain a passé à la postérité et spécialement comme panégyriste de la *sainte Vierge*. Sur les 9 discours qui nous restent de lui, 7 sont consacrés à Marie [1]. Ils développent de préférence les deux idées suivantes : l'incomparable pureté de la Mère de Dieu; son universelle médiation dans la distribution des biens surnaturels. Sur le premier point, le témoignage de saint Germain, qui fait écho à saint André de Crète, son contemporain, est d'un grand prix pour le développement du dogme de l'Immaculée Conception [2]. Son style, très coloré, est assez redondant et diffus, comme celui des Byzantins; l'accumulation des images par lesquelles il aime à développer sa pensée éblouit à la longue, plus qu'elle n'éclaire.

[1] Cf. M. JUGIE, dans *Echos d'Orient*, 1913 (t. XVI), p. 219-221.
[2] Voir M. JUGIE, *Immaculée Conception*, dans *Dict. théol.*, col. 919-920.

En dehors de cette œuvre oratoire et de diverses *poésies liturgiques* [1] conservées sous son nom, **son œuvre écrite** comprend quatre opuscules théologiques et les trois lettres dogmatiques signalées plus haut.

Ces 4 opuscules traitent de questions diverses : l'un est un plaidoyer en faveur du concile de Chalcédoine, adressé aux Arméniens [2] ; l'autre, en forme de dialogue, est une justification par l'Ecriture de la Providence, au sujet de la mort [3] ; un autre, postérieur à 726, est un essai historique et polémique " sur les hérésies et les synodes " [4] ; enfin, le quatrième, consacré à l'explication mystique des messes orientales [5], est probablement aussi de Germain, au moins en substance, en dépit des interpolations postérieures [6].

Tous ces écrits ont quelque intérêt au point de vue doctrinal. Leur importance pourtant le cède beaucoup aux **lettres** signalées, peu nombreuses, mais instructives sur la pensée des premiers défenseurs du culte des images.

La doctrine sur les images de saint Germain a été ainsi résumée par un auteur récent d'après les lettres : " Tout l'essentiel de l'iconologie traditionnelle s'y trouve. En premier lieu, *la réfutation* de l'accusation d'idolâtrie intentée à l'Eglise : par une intelligente exégèse du passage de l'Exode (XX, 4) dont se prévalaient les iconomaques, et par la distinction de plusieurs degrés de culte, dont le premier seul, la latrie, est réservé à Dieu. En second lieu, *la nature du culte des images :* culte réel d'abord, qui atteint vraiment l'image et non pas seulement le prototype ; culte relatif ensuite, relatif au culte fondamental du christianisme, pour lequel il n'est qu'un ornement et un secours, relatif aussi en lui-même, puisqu'il ne s'adresse pas à la matière de l'image, mais à l'image en tant qu'image, à l'image en vue du prototype " [7]. Les docteurs qui suivirent saint Germain ne firent guère que développer et préciser cette doctrine.

---

[1] Pitra *(Juris Eccl. græci hist.*, II, 296) lui attribue 104 στιχηρά, 22 canons, et des *Contakia*. Cf. EMEREAU, dans *Echos d'Or.*, 1923, p. 428-431. — On lui attribue aussi l'institution de l'office où l'on chanta l'hymne acathiste. THÉARVIC, dans *Echos d'Or.*, 1904-1905.

[2] *Epistola ad Armenos : P. G.*, **98**, 135-146 (en latin seulement).

[3] *De vitæ termino dialogus : P. G.*, **98**, 89-132.

[4] *De hæresibus et synodis : P. G.*, **98**, 39-88.

[5] *Rerum ecclesiasticarum contemplatio : P. G.*, **98**, 383-454, interpolé ; voir éd. S. PÉTRIDÈS, dans *Rev. Or. chrét.*, 1905 (t. X) p. 287-309, 350-364.

[6] Signalons encore un traité *perdu* sur *S. Grégoire de Nysse*, que Germain excusait d'origénisme. — Quant aux *Scolies sur Denys l'Aréopagite (P. G.*, **4**, avec les scolies de S. Maxime), leur authenticité est peu sûre.

[7] V. GRUMEL, *op. cit.*, p. 175.

B) Autres patriarches iconophiles.

1. **Saint Taraise** [1], patriarche de Constantinople de 784 à 806, fut le principal agent de la pacification religieuse qui se fit sous Irène (780-790, 792-802), notamment au IIe concile de Nicée, qu'il prépara, qu'il présida avec les légats du pape et dont il dirigea les travaux [2]. A la fin du concile, il écrivit au pape Hadrien pour lui faire l'histoire du concile, lui disant en particulier : " Nous avons tous adhéré à la véritable profession de foi que vous m'avez envoyée et aux souverains par mon intermédiaire " [3]. Dans une seconde lettre au pape, il expose sa conduite vis-à-vis de certains évêques simoniaques [4], conduite que beaucoup de moines trouvaient indulgente à l'excès. — Il nous reste encore de Taraise quatre autres *lettres* [5], et deux *discours ;* l'un fut prononcé à l'occasion de son élévation au patriarcat [6] ; l'autre est une homélie sur la présentation de la sainte Vierge [7], assez explicite sur l'immaculée conception.

2. **Saint Nicéphore le Confesseur,** patriarche de 806 à 815, eut d'abord quelques difficultés avec les studites [8], mais il se réconcilia vite avec eux, et il devint l'ami et le frère d'armes de leur grand Abbé, Théodore, dans la résistance à la nouvelle politique iconoclaste inaugurée en 815. Déposé cette année même, il écrivit jusqu'à sa mort (vers 829) contre les briseurs d'images : il a laissé trois longs traités sur le sujet : un *Antirrhéticus*, en 3 livres, contre Constantin Copronyme, une *Grande Apologie*, et une *Petite Apologie* [9]. On peut en rapprocher un *Abrégé d'histoire* de 602 à 769 [10]. Il reste aussi de lui une longue et belle lettre au pape Léon III [11] ; ses autres lettres sont perdues ou inédites [12]. Par tous ces écrits autant que par sa conduite, il a vraiment mérité le titre de Confesseur.

3. **Saint Méthode,** moine, disciple de saint Nicéphore et comme lui adversaire de l'iconoclasme, fut par les soins de l'impératrice Théodora nommé patriarche (842-847) et associé au rétablissement définitif du culte des images, ainsi qu'à l'institution de la fête qui symbolisa le triomphe de l'Eglise sur toutes les hérésies, *la fête de l'orthodoxie* [13]. Il a laissé un petit canon pénitentiel sur les conditions de retour à la foi de

---

[1] Voir HEFELE-LECLERCQ, *Hist. conc.* III, p. 741-798 (passim). Vie dans *P. G.*, **98**, 1385-1424. Œuvres, *P. G.*, **98**, 1423-1500 *(ex* Mansi).

[2] Voir ci-dessus, les décisions doctrinales du concile, p. 315. — Pour les *décisions disciplinaires* (22 canons), voir HEFELE-LECLERCQ, *Ibid.*, p. 775-792.

[3] Epist. 1[a] ad Hadrianum : *P. G.*, **98**, 1435-1442.

[4] *P. G.*, **98**, 1441-1452.

[5] *P. G.*, **98**, 1423-1480.

[6] *Apologeticus ad populum : P. G.*, **98**, 1423-1428.

[7] *P. G.*, **98**, 1481-1500.

[8] Voir plus loin, p. 338.

[9] Ed. Mai, dans *P. G.*, **100**, 205-534 ; 533-832 ; 833-850. Ces trois écrits furent probablement composés dans l'ordre inverse de celui de l'édition citée.

[10] *Breviarium historicum* (ou *De rebus post Mauritium gestis) : P. G.*, **100**, 875-994. — Une *Chronographia Brevis (P. G.*, **100**, 1001-1060), est d'une authenticité suspecte.

[11] *P. G.*, **100**, 169-200.

[12] Les trois citées dans *P. G.*. **100**, 1061-1068, sont d'un autre Nicéphore. D'ailleurs, toute l'œuvre de S. Nicéphore n'est pas encore éditée.

[13] Voir J. PARGOIRE, *L'Eglise byzantine*, p. 270-272.

ceux qui avaient failli [1]. Il est aussi resté sous son nom deux lettres [2], deux discours [3], et même un *Martyrium* de S. Denys l'Aréopagite [4] (identifié avec l'évêque de Paris), mais tout cela n'est pas également garanti.

IV. — AUTRES THÉOLOGIENS ORIENTAUX.

C'est à propos de *l'Ecriture* ou dans les œuvres de *controverse* que les anciens ont le plus souvent exposé la théologie. — **Les exégètes** de l'époque actuellement étudiée sont peu nombreux et peu originaux [5] : ce sont les chaînes qui jouissent alors de la faveur publique. On trouve bien dans les *écrits ascétiques* des exposés plus personnels des textes moraux de l'Ecriture, leurs auteurs y ajoutant le fruit de leur propre expérience ou celle d'autres moines [6]. Cependant de tels essais ne peuvent guère dans l'ensemble être considérés comme des œuvres théologiques proprement dites. Si une exception était permise, elle devrait concerner l'œuvre du moine Antiochus.

Antiochus, moine de Saint-Sabas (Palestine), au début du VIIe siècle, a laissé, en effet, sous le titre *Pandectes Scripturæ sacræ* [7], une œuvre morale plus systématisée, plus didactique que les autres, et qui par certains côtés fait songer aux théologies morales postérieures. — L'ouvrage comprend 130 chapitres [8]. Les deux premiers sont consacrés à la *foi* et à l'*espérance*, fondement de la vie chrétienne, et les trois derniers à la *charité* et au ciel, qui en sont le couronnement ; tout le reste de l'ouvrage, ch. 3-127, traite des vertus morales. L'auteur indique d'abord avec assez de méthode *les défauts* à éviter : il suit visiblement la division bien connue des vices capitaux : gourmandise, avarice, impureté, colère et tristesse, vanité et orgueil, mais il ajoute, selon les sujets, des développements utiles sur des points particuliers. Depuis le chapitre 66, ce sont plutôt *les vertus* à pratiquer, les devoirs positifs vis-à-vis de soi-même, du prochain ou de Dieu, qui retiennent son attention. — Les nombreuses citations scripturaires qui remplissent chacun de ces chapitres justifient le titre donné à tout l'ouvrage et le distinguent bien, quant au développement de la pensée, des traités plus récents de théologie morale. Cet essai intéressant devait être signalé, d'autant plus que saint Jean Damascène, moine de Saint-Sabas au VIIIe siècle, paraît s'en être inspiré.

---

[1] *P. G.*, **100**, 1299-1326. — [2] *P. G.*, **100**, 1291-1298.

[3] *P. G.*, **100**, 1271-1292 (sur Ste Agathe, en latin) et dans *P. G.*, **18**, 397-404 (sur la croix, parmi les œuvres de S. Méthode d'Olympe).

[4] *P. G.*, **4**, 669-684.

[5] Voir ci-dessus, p. 101.

[6] Voir ci-dessus, p. 281 sq.

[7] *P. G.*, **89**, 1431-1850. Voir S. VAILHÉ, *Les écrivains de Mar-Saba*, dans *Echos d'Orient*, 1898 (t. II), p. 8-9.

[8] Le traducteur latin a écrit, à tort, " homélies " au lieu de " chapitres ", à cause de la formule laudative qui achève chaque chapitre.

Théodore Aboukara (VIIIe siècle), disciple de saint Jean Damascène, évêque [1] de Kara ou de Harran (Syrie), qui écrivait en langue arabe, était surtout controversiste. Il a réfuté toutes les anciennes hérésies fixées dans sa province, origénisme, nestorianisme, monophysisme jacobite ou sévérien, et plus encore les Juifs et les musulmans, qui, de son temps, avec l'appui du pouvoir, représentaient un vrai danger pour la religion. Il est resté de lui un recueil de 42 opuscules, publiés en grec depuis longtemps : *Opuscula contra hæreticos, Judæos et Saracenos* [2], auxquels il faut ajouter l'opuscule *De unione et incarnatione*, omis dans la série précédente [3]. — Plusieurs de ces opuscules comprennent seulement quelques lignes; presque tous sont dialogués : un ennemi de la foi pose une question ou présente une objection, et l'auteur lui fait une réponse d'ordinaire pertinente et topique. Les plus importants de ces écrits rapides paraissent être le 3e, consacré à une démonstration rationnelle de l'existence de Dieu, les deux premiers et le *De unione et incarnatione*, qui traitent de l'incarnation et de ses fruits [4], et le 22e (dialogue avec un Sarrasin), sur l'eucharistie, qui enseigne clairement la transsubstantiation.

[1] *Abou* signifie *père* et *évêque*. — On ignore s'il était évêque de Kara ou Chonochora, aujourd'hui Quârâ en Célésyrie, ou de Carrha ou Harran en Mésopotamie. — En tout cas, il faut distinguer ce Théodore d'un autre qui fut évêque de Carie (Asie-Mineure) au temps de Photius (IXe s.). On les a parfois confondus à tort.

[2] *P. G.*, 97, 1461-1602 (éd. Gretser).

[3] *P. G.*, 97, 1601-1610 (éd. Galland ; fragment). — Ajoutons aussi que dix autres opuscules ont été imprimés en Arabe par E. BACHA, *Œuvres d'Aboukara, évêque de Harran, le plus ancien écrivain arabe chrétien* (en arabe), Beyrouth, 1904.

[4] Le Christ nous a délivrés de cinq ennemis qui sont : la mort, le diable, la condamnation, le péché, l'enfer (op. 1).

CHAPITRE VIII.

Saint Jean Damascène.

Bibliographie spéciale :

Editions : *P. G.*, **94-96** (éd. M. Lequien, 1712). — **Etudes** : Etude d'ensemble : M. Jugie, *Jean Damascène (saint)*, dans *Dict. théol.*, col. 693-751. Voir du même auteur : *Vie de S. Jean Damascène*, dans *Echos d'Orient*, 1924 (t. 23), p. 137-161. — Perrier, *S. Jean D., sa vie et ses écrits*, Strasbourg, 1863. — V. Ermoni, *S. Jean D.* (Coll. *La pensée chrét.*), Paris, 1904. — J. Tixeront, *Hist. Dogm.*, III, 458-462 et 484-513. — Monographies diverses : J. Langen, *Johannes v. Damaskus*, Gotha, 1879. — H. Lupton, *St John of Damasius*, London, 1883, et article dans *Dict. of christian biography*. — Sur la Trinité, J. Bils, *Die Trinitaetslehre des hl. J. v. D.*, Paderborn, 1909 ; et P. de Regnon, *Etudes de théol. pos.*, t. I, II, IV (*passim*). — Voir aussi K. Krumbacher et A. Ehrhard, *Gesch. byz. Litt.*, 1897, p. 68-71, 674-676. — J. Pargoire, *L'Eglise byzantine*, p. 370-372, etc.

I. — VIE DE SAINT JEAN DAMASCÈNE. LE DÉFENSEUR DES IMAGES.

La vie de saint Jean Damascène n'était guère connue jusqu'à présent que par une biographie postérieure de deux siècles au saint et due à la plume du patriarche Jean de Jérusalem (fin du Xe s.)[1]. Personne n'avait jusqu'ici utilisé les données, plus sûres, éparses dans les œuvres mêmes de saint Jean. Le P. Jugie vient de le faire avec une rare précision, dans les études signalées ci-dessus ; il a renouvelé entièrement le sujet. Nous ne ferons que résumer son travail. Malgré tout, la vie du dernier Docteur oriental reste obscure sur bien des points.

Jean naquit à Damas, d'où le surnom de **Damascène** qu'il a toujours reçu et celui de *Chrysorrhoas*, qu'on lui a donné aussi par allusion à la rivière qui arrose sa ville natale, non moins qu'aux trésors spirituels dont ses œuvres sont remplies. S'il mourut en 749[2], comme il était alors un vieillard (ἐν χειμῶνι ἐπῶν, dans l'hiver de son éloquence, dit-il), il dut venir au monde vers 675. Sa famille était riche et très chrétienne. Son père, Sergius Mansour (en arabe : le victorieux, par allusion peut-être

[1] *P. G.*, **94**, 429-490.

[2] Ce point d'histoire paraît avoir été définitivement fixé par le P. Vailhé, dans les *Echos d'Orient*, 1906 (t. 9), p. 28-30 (*Date de la mort de S. Jean D.*).

à la reddition de Damas que le grand-père de Jean avait négociée en 634) paraît avoir exercé pour le compte des califes Omniades de Damas une fonction de premier plan, comme celle de représentant des chrétiens, chargé de recueillir le tribut dû aux vainqueurs. On sait que les Arabes avaient coutume de laisser aux chrétiens une liberté relative, moyennant des redevances pécuniaires. — Jean eut-il pour précepteur un moine italien captif des Arabes, Cosmas l'Ancien? Fut-il élevé avec un autre Cosmas, dit le Jeune, orphelin adopté par son père et qui devint, en 742, évêque de Maïouma après avoir été émule de Jean comme moine et mélode à Saint-Sabas? Il est difficile de le dire. Par contre, il semble certain que Jean succéda à son père dans sa charge de logothète : l'allusion à saint Mathieu que font, à propos du saint, les actes du concile de 787, suppose qu'il a rempli une charge analogue; mais il est par trop invraisemblable qu'il ait été grand vizir (πρωτοσύμβουλος) du califat [1].

C'est *au début du VIIIe siècle* que Jean dut remplir ces hautes fonctions. Or, au commencement des querelles iconoclastes (725), nous le trouvons en Palestine, **prêtre** et porte-parole du patriarche de Jérusalem, Jean IV (706-734). Ce point d'histoire est solidement établi par le P. Jugie, qui se base sur les trois célèbres discours contre les images (726-730) : leur auteur y parle en prêtre, en prêtre de Sion ou de Jérusalem, et même en représentant d'un évêque, menaçant de l'excommunication l'empereur hérétique. Mais, par ailleurs, nous possédons la profession de foi publique, prononcée par Jean le jour de son ordination *(Expositio et declaratio fidei)* [2], il n'y a pas la moindre allusion à l'iconoclasme, allusion qui s'imposait s'il avait été ordonné plus tard. Il reste à conclure que Jean était certainement prêtre en 726 et en Palestine [3].

Quand avait-il quitté sa position? Les actes du VIIe conc. disant qu'il préféra l'opprobre du Christ aux richesses de l'Arabie et les mauvais traitements aux délices du péché semblent faire allusion à **une option** qui s'imposa à lui entre le Christ et sa charge. De fait, vers 710, les califes devinrent tracassiers vis-à-vis des chrétiens; Omar II (717-720) leur ôta même le droit d'exercer toute fonction civile; s'il y eut des apostats, il y eut des martyrs. Il est vraisemblable que Jean dit alors adieu au monde et *se retira à Saint-Sabas*, où il devait, sinon passer le

[1] Il était en un sens, le chef des chrétiens, le premier des chrétiens du pays, dans la région de Damas, sinon dans tout l'empire, et il les représentait auprès du calife.

[2] Voir plus loin, les *Œuvres*, p. 327.

[3] Le récit traditionnel de la main coupée et rendue par la Sainte Vierge, qui nous est donné par la *Vita*, du Xe s., et dont ne parlent pas les témoins contemporains, ni le concile de 787 (silence difficile à expliquer), ne peut être maintenu dans les circonstances signalées par la *Vita*. Certes on ne peut douter du courage de Jean, pas plus que de la possibilité d'un faux de la part d'un empereur byzantin, ou d'un ordre d'amputer la main donné par un calife; on connaît la dévotion du saint envers Marie et sa foi en la toute-puissance de la Mère de Dieu. Tout cela est bien mis en lumière dans ce récit. Mais le fait ne peut se placer avant le sacerdoce, et l'on a quelque peine à le situer ensuite. D'ailleurs, plusieurs excentricités contenues dans la narration de la *Vita* inspirent quelque défiance. Voir M. JUGIE, dans *Échos d'Orient*, 1924, p. 143-144. Du reste, ce trait si populaire garde toute sa valeur de symbole, comme l'autre trait non moins gracieux et si connu du moine Sabaïte Jean qui vend des corbeilles dans cette ville de Damas, dont il était naguère l'un des personnages les plus considérés.

reste de sa vie, du moins revenir de préférence, pour y trouver la solitude si nécessaire à la vie de prière et d'études qui allait être désormais la sienne. La culture littéraire et philosophique, qu'il possédait conformément à son rang dans le monde, lui permit de s'initier rapidement aux secrets de la théologie, et même d'y devenir un maître, car il semble lui-même avoir été professeur; en tout cas, il enseigna en chaire comme prédicateur; peut-être fut-il le prédicateur attitré de l'Eglise de Jérusalem, attaché à la basilique du Saint-Sépulcre [1]. Le patriarche eut à cœur de mettre à profit les talents du nouveau prêtre et il recourut spécialement à lui dès que se posa la question du culte des images.

Nous possédons encore les 3 *Discours apologétiques contre ceux qui rejettent les saintes images* [2], qu'il composa au nom du patriarche. Le premier est de 726; les deux autres, qui semblent n'être que des rééditions de celui-là, avec quelques retouches et éclaircissements, parurent en 729-730. Ils eurent un retentissement considérable dans tout l'Orient et firent de son auteur le représentant le plus en vue de l'orthodoxie iconophile. Vers 730, les évêques d'Orient lancèrent solennellement l'anathème contre l'empereur iconoclaste, qui ne pouvait les atteindre. Jean avait certainement eu, au moins par ses écrits, une grande part à cette condamnation. On a pu extraire de ces 3 discours toute une **théologie des images,** dont voici les principaux éléments :

a) Il est *impossible* et impie de représenter Dieu, qui est pur esprit, mais non le Christ, la Vierge, les saints, les anges eux-mêmes, qui ont apparu sous des formes humaines. Il est *permis* de le faire : l'Ecriture ne défend que les idoles.

b) Il est *légitime de rendre à ces images un culte* qui, par elles, s'adresse au prototype et, en définitive, remonte à Dieu source de tout bien. Ce culte n'est par la λατρεία (adoration), la προσκύνησις κατὰ λατρείαν, mais la simple προσκύνησις τιμητική (vénération) rendue à tout ce qui n'est pas Dieu, source de tout bien; elle sera d'ordre différent suivant que l'objet vénéré sera plus ou moins proche de Dieu, personnes saintes ou simples objets matériels.

c) *Les avantages des images et de leur culte* sont multiples : elles instruisent, rappellent les bienfaits divins, elles excitent à la piété; elles sont aussi le canal de la grâce, sorte d'*intermédiaire* entre le prototype et le fidèle, ayant sur la collation même du secours d'en haut une certaine part [3].

[1] Voir plus loin, parmi les *Œuvres*, les discours conservés.

[2] *P. G.*, **94**, 1231-1420.

[3] Voir M. Jugie, *op. cit.*, col. 738-740. — J. Tixeront, *Hist. Dogm.*, III, p. 458-462.

Ce n'est pas l'iconoclasme seul que réfuta saint Jean Damascène; **il combattit les principales hérésies** connues de son temps, spécialement sur la christologie, qui divisait tant les Orientaux. Ainsi écrivit-il contre les *Nestoriens*, contre les *Jacobites*, contre les *Monothélites* [1]. Et ce ne sont pas là de simples travaux de solitaire occupant utilement ses loisirs; ce sont des œuvres de combat visant des partisans bien réels de l'erreur. Jean était resté en relation avec l'épiscopat syrien, qui recourait volontiers à lui. Le traité contre les Jacobites, par exemple, a été composé à la demande du métropolite de Damas et destiné à l'évêque Jacobite de Dara. Catholiques et Jacobites étaient fort divisés sur le *Trisagion :* Jean adressa sur ce sujet à l'archimandrite Jordanès une lettre qui est un petit traité. Il composa pour l'évêque Elie, ancien monothélite probablement, revenu au catholicisme, une profession de foi détaillée (Libellus de recta sententia).

Les **Sectes non chrétiennes** elles-mêmes attirèrent l'attention du vigoureux polémiste, le *manichéisme* d'abord (qui venait de reprendre vie sous le nom de paulicianisme) et même *l'islamisme*, la religion des maîtres du pays. Une telle conduite n'était pas sans danger. Théophane raconte que le métropolite de Damas, Pierre, ami du saint, eut la langue coupée par ordre du calife pour avoir écrit contre ces deux erreurs. Jean composa contre la première deux dialogues dans lesquels il s'élève aux considérations les plus hautes de la métaphysique et de la théologie, et touche en particulier à la question de la prescience divine et de la prédestination. C'est sous forme de dialogue encore que nous ont été conservés, peu fidèlement, deux courts essais de réfutation de l'islamisme. Le petit chapitre du Livre des hérésies consacré à la même erreur a plus de valeur. Peut-être y a-t-il lieu aussi de rattacher à cette apologétique contre les sectes deux curieux fragments *sur les dragons et les fées*, écrits contre des superstitions populaires [2].

On le voit, le moine de Saint-Sabas eut une vie fort remplie. Il resterait à énumérer, après les controverses et les œuvres écrites, les **diverses vertus** qui rehaussèrent encore aux yeux de ceux qui l'approchaient, l'éclat de son savoir. L'histoire [3] le montre tour à tour *humble* et *obéissant*, n'écrivant que sur l'ordre formel de ses supérieurs ou de ses amis, pénétré d'une

[1] Voir plus loin, parmi les *Œuvres*, ces divers écrits de controverse, p. 326 sq.
[2] Voir tous ces écrits signalés, p. 327.
[3] Voir la notice du P. Jugie, dans *Echos d'Orient*, 1924, p. 150-158.

ardente *charité*, qui le porte à exalter parmi tous les attributs divins, la bonté, et qui lui donne une tendre dévotion pour Marie, l'Eglise et les saints, animé enfin d'un *grand zèle* pour le salut des âmes, spécialement pour la diffusion de la vérité et le maintien de la paix et de l'unité de l'Eglise.

Saint Jean Damascène mourut probablement en 749. Le concile iconoclaste de Hiéria (753) le déclara frappé de Dieu comme saint Germain et saint Georges de Chypre [1] : ἡ Τριὰς τοὺς τρεῖς καθεῖλεν; mais le VIIe concile œcuménique (787) les réhabilita tous trois : ἡ Τριὰς τοὺς τρεῖς ἐδόξασεν [2]. Léon XIII, en 1890, a reconnu à Jean le titre de **Docteur.** La voix publique l'avait depuis longtemps canonisé! L'imagination populaire resta surtout hantée par la force de sa résistance à l'empereur iconoclaste ou l'héroïque abandon d'un poste lucratif auprès des califes, et la légende s'est assez vite emparée de son nom. On lui a aussi prêté bien des œuvres qu'il est difficile de lui maintenir [3]. Son œuvre authentique est déjà assez riche et justifie amplement la confiance qu'il a toujours obtenue tant en Occident qu'en Orient [4].

II. — LES ŒUVRES DE SAINT JEAN DAMASCÈNE.

A) **Œuvres théologiques.**

Les œuvres théologiques (dogmatiques) sont de beaucoup la part la plus importante de son héritage littéraire. Il faut y signaler d'abord les **œuvres de controverse** dont il a été parlé dans la vie :

1. *Discours apologétiques contre ceux qui rejettent les saintes images* [5].
2. *Contre les Nestoriens*, deux traités [6].
3. *Contre les Jacobites*, deux traités également, plus une *Lettre à l'archimandrite Jordanès sur le Trisagion* [7].

---

[1] Le nom de **Georges de Chypre** († 754) est toujours associé par les anciens à ceux de S. Germain et de S. Jean Damascène. Il fut avec eux le défenseur le plus en vue des images dans la première moitié du VIIIe siècle. Cf. ALLATIUS, *De Georgiis*, dans FABRICIUS, *Bibl. g.*, X, 613-617 (2e éd. : XII, 14-16).

[2] MANSI, *Concil.*, XIII, 356, 400.

[3] Par exemple, la vie *des saints Barlaam et Joasaph*, *P. G.*, **96**, 859-1240. Voir ci-dessus, p. 280.

[4] Sur l'influence exercée par S. Jean Damascène, voir M. JUGIE, dans *Dict. théol.*, *op. cit.*, col. 748-751.

[5] *P. G.*, **94**, 1231-1284; 1283-1318; 1317-1420.

[6] *P. G.*, **95**, 187-224; et *Theol. Quartalschrift*, 1901 (t. 83), p. 555-595.

[7] *P. G.*, **95**, 111-126 (*Contra acephalos*), **94**, 1435-1502 (*Contra jacobitas*), et **95**, 21-62 (*De hymno trisagio*).

4. (Contre les monothélites) *De duabus voluntatibus* [1].
5. *Dialogue contre les manichéens* [2].
6. *Dialogue entre un chrétien et un sarrasin* [3].
7. *Sur les dragons et les fées* [4].

Avant d'aborder le grand ouvrage théologique de saint Jean Damascène, signalons de l'auteur quatre **opuscules**, dont l'intérêt est moindre.

1. *Introduction élémentaire aux dogmes* [5], essai de jeunesse bien inférieur à la première partie de la Source qui traite le même sujet.

2. *Livret sur la vraie doctrine* [6], profession de foi, probablement pour un évêque monothélite converti.

3. Le traité *Sur la sainte Trinité* [7] est un précis de la doctrine trinitaire et christologique tiré des œuvres de Jean, mais sans doute rédigé par une autre main.

4. *L'exposé et explication de la foi* [8], conservé dans une traduction arabe, est la profession de foi du nouveau prêtre, lue le jour même de son ordination. On y a vu en petit, en ébauche, la troisième partie de la *Source*, c'est-à-dire l'*Exposé de la foi orthodoxe*.

C'est **la Source de la connaissance** [9] (Πηγὴ γνώσεως) qui est l'ouvrage théologique par excellence de saint Jean de Damas, celui qui contient sinon toute sa théologie, du moins son ensemble et le meilleur de ses autres écrits, celui qui condense le mieux toute la tradition grecque, au moins les thèses doctrinales les plus caractéristiques de la dogmatique orientale. — Le saint a dédié son écrit à son ancien confrère de Saint-Sabas, mélode comme lui, Cosmas, fait évêque de Maïouma en 742. Son œuvre est donc postérieure à cette date, du moins a-t-elle été achevée alors. C'est l'un des derniers écrits du docteur. Il est divisé en *trois parties :* les deux premières constituent une introduction, philosophique et historique; la troisième, de beaucoup la plus longue et la plus importante, est une dogmatique à peu près complète.

La *Ire partie* a pour titre **Chapitres philosophiques** [10]. Elle contient surtout une série de définitions empruntées aux anciens philosophes, Aristote, Porphyre, et plus encore aux

---

[1] *P. G.*, **95**, 127-186.
[2] *P. G.*, **94**, 1505-1584. Autre dialogue, **96**, 1319-1336 (éd. Mai).
[3] *P. G.*, **94**, 1585-1596 et 1595-1598. Autre dialogue, **96**, 1335-1368.
[4] *P. G.*, **94**, 1599-1602 *(De draconibus)*, 1603-1604 *(De strygibus)*.
[5] *Institutio elementaris ad dogmata : P. G.*, **95**, 99-112.
[6] *Libellus de recta sententia; P. G.*, **94**, 1421-1432.
[7] *P. G.*, **95**, 8-18. — [8] *P. G.*, **95**, 417-436.
[9] *P. G.*, **94**, 521-1228.
[10] *P. G.*, **94**, 521-676. Le titre *Dialectique*, devenu courant, est moins approprié au traité.

Pères de l'Eglise, qui plus qu'Aristote sont ses vrais maîtres, même en philosophie. Jean considère la philosophie, ainsi que les sciences humaines, comme la servante de la vraie philosophie dont Jésus-Christ est le Docteur.

La *IIe partie*, **le Livre des hérésies** [1], est une introduction historique à la théologie. Elle étudie l'origine et le progrès de 103 hérésies ou plus exactement de 103 fausses doctrines religieuses jusqu'à l'iconoclasme et l'islamisme. Le plus souvent il se contente de reproduire ses prédécesseurs orientaux depuis saint Epiphane jusqu'à saint Germain. Il n'est vraiment original que pour les dernières.

La *IIIe partie*, qui a pour titre **Exposé de la foi orthodoxe** [2], comprend 100 chapitres, que les Latins ont répartis en 4 livres, correspondant aux divisions des *Sentences* de P. Lombard. Le *livre I* (ch. 1-14) est un traité " De Deo uno et trino ". Le *livre II* (ch. 15-44) parle des œuvres de Dieu (création, anges, monde, hommes) et de la Providence. La philosophie, les sciences naturelles y occupent une assez large place. — Le *livre III* (ch. 45-73) expose la doctrine de l'Incarnation en l'opposant aux déformations hérétiques. — Le *livre IV* enfin (ch. 74-100) s'occupe, sans ordre apparent, des autres sujets dogmatiques qui ne sont pas entrés dans le cadre ci-dessus (foi, sacrements, mariologie, Ecriture, culte des saints et des images), revient même sur des sujets précédemment traités et s'achève sur les fins dernières. — Au fond, l'*Exposé de la foi orthodoxe* n'est pas autre chose qu'une explication méthodique du symbole de Nicée-Constantinople.

B) Œuvres diverses.

1° **Exégèse.** — Saint Jean Damascène a laissé une œuvre exégétique assez volumineuse, et fort peu personnelle ; c'est un commentaire bref mais complet *des Epîtres de saint Paul* [3]. En réalité, presque tout est extrait, souvent mot à mot, des homélies de saint Jean Chrysostome et aussi des interprétations de Théodoret ou de saint Cyrille d'Alexandrie.

2° **L'ascétisme.** — Un moine de la trempe de Jean ne pouvait manquer d'écrire sur l'ascétisme. Les opuscules sur les vices capitaux *(De 8 spiritibus nequitiæ)* [4] et sur *les Vertus et les Vices* [5] sont malheureusement fort sommaires. La lettre *Sur les jeûnes* traite un sujet très spécial, la durée du carême. Il reste les *Parallèles sacrés* [6]. Le saint docteur

[1] *P. G.*, **94**, 677-780.
[2] *P. G.*, **94**, 789-1228. Prologue et index : 781-788.
[3] *P. G.*, **95**, 441-1034. — [4] *P. G.*, **95**, 79-86. — [5] *P. G.*, **95**, 85-98.
[6] *P. G.*, **95**, 1039-1588 ; **96**, 9-442. L'ouvrage a subi des interpolations et l'ordre des parties a été un peu modifié.

avait " réuni là la matière première d'un *compendium* de théologie morale et ascétique, qui, s'il l'avait rédigé, aurait été le pendant du manuel de théologie dogmatique qu'est la *Foi orthodoxe* " [1]. C'est un simple recueil de textes scripturaires et patristiques, avec des tables ingénieuses permettant de les retrouver aisément. L'auteur avait divisé son travail en 3 livres : " *Le premier livre* traitait de Dieu, un et trine, lumière de nos âmes, c'est-à-dire sans doute, des attributs relatifs de Dieu et de nos devoirs envers lui. — *Le second* avait pour objet la connaissance de l'homme et des affaires humaines. — *Le troisième* roulait sur les vertus et les vices, chaque vice étant mis en opposition avec une vertu ; d'où le nom de *Parallèles* spécialement donné à cette troisième partie et qui a été indûment attribué à l'ensemble " [2]. Jean s'était inspiré de l'œuvre du moine sabaïte Antiochus, déjà signalée [3].

3° **L'éloquence.** — En même temps que polémiste, Jean était *un orateur éloquent* que l'on se plaisait à entendre à Jérusalem dans les grandes solennités. Nous avons par exemple *3 discours* qu'il prononça le même jour, à Gethsémani probablement, au tombeau de la Vierge, sur la Dormition de Marie. Un autre discours sur la Nativité de Marie, trois homélies (transfiguration, figuier desséché, Samedi-Saint) et deux panégyriques (de S. Jean Chrysostome et de sainte Barbe) sont tout ce qui nous reste d'une œuvre oratoire, qui dut être abondante [4]. D'autres discours lui sont attribués à tort. — " Ses discours, dit le P. Jugie [5], portent un cachet doctrinal qui les rend parfaitement reconnaissables. On y trouve toujours le théologien de la Trinité et de l'Incarnation. Il sait être à la fois abondant et concis, et, contrairement à beaucoup de Byzantins, il parle toujours pour dire quelque chose. Ses homélies sont certainement ce qu'il a écrit de plus personnel, et elles sont riches de doctrine ".

4° **La poésie.** — Jean Damascène *était aussi poète*, un de ceux dont la tradition a le plus goûté les hymnes, " qui sont encore chantées et qui procurent à tous un plaisir divin ", comme s'exprime avec enthousiasme le biographe du Xe siècle. On lui doit en particulier :

1. les *canons* de l'office des dimanches ordinaires, pour les 8 tons *(octoékhos)* [6], du moins a-t-il eu la plus grande part à leur composition, si tout n'est pas de lui ;

2. des *poésies métriques* (pour Noël, Epiphanie, Pentecôte) [7] ;

3. des *poésies rythmiques* (Pâques, Ascension, Transfiguration, Annonciation, Dormition, Funérailles) [8] ;

4. diverses *pièces eucharistiques* (métriques ou rythmiques) [9].

---

[1] M. JUGIE, *op. cit.*, col. 702-703.
[2] *Ibid.*, col. 702.
[3] Voir ci-dessus, p. 320.
[4] Voir ces 9 homélies dans *P. G.*, **96**, 545-814. Les 4 autres contenues là sont d'une authenticité suspecte.
[5] *Op. cit.*, col. 703.
[6] Voir ci-dessus, p. 290.
[7] *P. G.*, **96**, 817-840.
[8] *P. G.*, **96**, 843-852, 1363-1370.
[9] *P. G.*, **96**, 815-818 (3 prières préparatoires à la communion, très belles).

III. — LA DOCTRINE.

On a prétendu bien à tort que saint Jean Damascène n'était qu'un compilateur. Le livre, que nous venons d'analyser, prouve, au contraire, qu'il a su faire œuvre vraiment personnelle et, tout en donnant un **résumé fidèle du passé,** repenser par lui-même la doctrine de ses prédécesseurs, afin de l'exprimer en une langue claire, précise, ferme, suivant une méthode logique, généralement serrée. En dehors de saint Léon, dont il n'a connu, d'ailleurs, que la *Lettre à Flavien*, ses maîtres sont exclusivement des docteurs orientaux, les Cappadociens surtout. Saint Grégoire de Nazianze est souvent cité. En christologie, il s'inspire de ses prédécesseurs immédiats, Léonce de Byzance, S. Maxime, S. Anastase le Sinaïte. Pour le traité de Dieu, il suit volontiers le Pseudo-Denys, qu'il identifie avec le disciple de saint Paul. Théologien remarquable, il reste comme *docteur* bien au-dessous d'un saint Cyrille en Orient, ou d'un saint Augustin en Occident. Malgré l'influence réelle qu'il a exercée, il n'a pas comme saint Thomas, par suite des circonstances peut-être, " orienté vers des problèmes nouveaux l'esprit de ses contemporains " [1].

A) Le Docteur de l'Incarnation.

La **christologie** est peut-être le point le plus central de sa doctrine : " Saint Jean Damascène [2], est par excellence le théologien de l'incarnation. C'est le mystère sur lequel il s'étend le plus longuement et dont il parle dans presque tous ses écrits. Sa synthèse est vraiment représentative de toute la théologie grecque antérieure ". Un des caractères de cette christologie, déclare de son côté A. Michel [3], " c'est de déduire avec rigueur les conclusions théologiques et dogmatiques de l'union hypostatique. On constate que, sur ce point, il est le devancier des théologiens du XIIIe siècle, dans l'exposé des *corollaires du dogme de l'union hypostatique* ".

" Les **conclusions** de saint Jean Damascène sont les suivantes : *a) adoration* due à l'humanité de Jésus-Christ, considérée non pas séparément du Verbe, mais unie au Verbe hypostatiquement [4]; *b) filiation*

[1] J. Tixeront, *Hist. Dogm.*, III, p. 485.
[2] M. Jugie, *op. cit.*, col. 730.
[3] A. Michel, *Hypostatique (union)*, dans *Dict. théol.*, col. 504-505.
[4] *De fide orth.*, III, VIII : col. 1013.

divine de Jésus-Christ, le nom de Fils marquant une relation de la personne : filiation qui exclut de Jésus-Christ la relation de serviteur vis-à-vis du Père [1]; *c) communication des idiomes*, dont il expose les règles et justifie l'usage [2]; *d) compénétration mutuelle* des natures unies, περιχώρησις, divinisation (θείωσις) de l'humanité par la divinité, comportant, non une transformation substantielle de l'humanité, mais une communication, dans la mesure du possible, des dons, des privilèges, de la puissance d'action et d'opération de la divinité : c'est une participation à l'énergie divine [3]; *e) absence de toute ignorance* en Jésus-Christ : le progrès de sa sagesse a été simplement apparent [4]. La perfection même de l'humanité exclut pareillement tout ce qui, dans les *passions humaines* et les souffrances, est incompatible avec cette perfection : point de passions mauvaises, subordination absolue de la partie inférieure à la volonté, impossibilité pour le corps cependant passible d'être atteint par la souffrance au point de subir une corruption contraire à sa dignité [5]. *f)* Enfin, *dualité d'opération* et de volonté" [6].

Le rôle de saint Jean Damascène comme **défenseur des images** est particulièrement populaire. Cependant sa doctrine sur le culte des images n'a rien de central dans la synthèse qu'il a établie. Il en a été question plus haut [7]; nous n'y reviendrons pas. Cherchons plutôt à déterminer les points essentiels de ce que les orientaux appelaient " *théologie* " proprement dite [8], en y ajoutant les données les plus caractéristiques sur la *Grâce*, les *Sacrements*, l'*Eglise*.

B) La " théologie ".

Saint Jean Damascène distingue la *theologia unita* (θεολογία ἡνωμένη) ou traité *De Deo uno*, de la *theologia discreta* (θεολογία διακεκριμένη) ou traité *De Deo trino*, qui distingue *(discernit)* les personnes. De fait, néanmoins, les deux traités sont mêlés dans son œuvre [9]. Nous en retiendrons surtout sa doctrine sur la *prescience*, la *providence* et la *prédestination*, sujets qui ont tant préoccupé les latins et sur lesquels Jean Damascène présente avec clarté le point de vue oriental, quelque peu différent du point de vue cher à saint Augustin.

---

[1] *Ibid.*, XXI; col. 1085. — [2] *Ibid.*, IV; col. 997-1000.

[3] Ἡ δὲ τοῦ Κυρίου σὰρξ τὰς θείας ἐνεργείας ἐπλούθησε. *Ibid.*, VII; col. 1012. Cf. *ibid.*, XVII; col. 1068-1072; *Contra jacobitas* n. 52; col. 1461.

[4] *De fide orth.*, III, c. XIV, XXI, XXII; col. 1044, 1084-1088; *De duabus volunt.*, n. 38; *P. G.*, 95, 177.

[5] *De fide orth.*, III, c. XX, XXIII, XXVIII; col. 1084-1088, 1089, 1097-1100. *De duabus volunt.*, n. 36, 37; col. 173, 176, 177.

[6] A. MICHEL, *loc. cit.* Cf. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, III, p. 496-501. Voir ci-dessus, p. 295. — Quant au rôle du Christ comme *Rédempteur*, victime pour le péché et modèle de vertu, voir M. JUGIE, *op. cit.*, col. 736-737.

[7] Voir ci-dessus, p. 324. — [8] Voir ci-dessus, p. 93.

[9] Cf. M. JUGIE, *op. cit.*, col. 717.

Remarquons d'abord que, pour lui, **Dieu,** qui est l'Être tout court, ὁ ὤν, est aussi le Bien, le Bon, ὁ Ἀγαθός : l'influence de Denys est ici évidente. D'ailleurs, Jean a fait sienne cette doctrine et sa théologie est toute pénétrée du primat de la bonté de Dieu, dit le P. Jugie [1] : c'est l'attribut qui est mis dans le plus vif relief. — Quant à sa doctrine sur la *Trinité*, contentons-nous encore de cette remarque générale du même auteur. " La doctrine trinitaire du Damascène résume bien, dans son ensemble, la théologie grecque des siècles antérieurs, mais on remarquera que pour certaines formules la préférence est accordée aux Pères Cappadociens, et spécialement à Grégoire de Nazianze. Quant à la théologie *des Pères latins*, notre docteur l'ignore complètement. Pas une allusion, par exemple, à la théorie augustinienne des processions divines. A certains endroits, Jean la frise presque, mais il n'en a pas la clef. S'il parle du verbe intérieur, il ne songe pas à voir dans le Saint-Esprit la " *processio amoris* ". C'est ce qui explique, sans doute, son agnosticisme absolu sur la seconde procession " [2].

La **science de Dieu** universelle comprend la *prescience des futurs libres*, qui est étudiée de façon rudimentaire. " Nous ne sommes pas cause du pouvoir que Dieu a de prévoir nos actes libres; mais *le fait* qu'il prévoit ce que nous devons faire vient de nous ; car si nous ne devions pas le faire il ne le prévoirait pas. La prescience de Dieu est vraie et infaillible, mais ce n'est pas elle qui est *cause* de la production de l'acte futur; c'est parce que nous devons faire ceci ou cela qu'il le prévoit " [3]. Dieu est la cause de tout bien, pour Jean, qui néanmoins relève surtout la part de l'agent libre sur la qualité de l'acte, sa bonté ou sa malice.

La **Providence** (πρόνοια) ou soin que Dieu prend des êtres créés pour les conduire à leur fin suivant leur nature, comporte pour Jean Damascène " toutes les démarches positives de Dieu à l'égard de ses créatures pour leur faire du

[1] *Op. cit.*, col. 718.

[2] *Op. cit.*, col. 719. — Au sujet de la procession de la troisième Personne, saint Jean Damascène s'en tient aux formules consacrées par la tradition. Il nie que l'Esprit-Saint procède ἐκ τοῦ Υἱοῦ, parce que ἐκ suppose un principe sans principe ; il veut qu'on dise διὰ pour bien marquer que le Fils est à la fois co-principe avec le Père et principe autrement que le Père, formule plus précise même que le ἐξ ἀμφοτέρων (*ab utroque*) employée par plusieurs Pères. La formule photienne ἐκ μόνου τοῦ πατρός n'existe pas chez lui.

[3] M. JUGIE, *op. cit.*, 719.

bien, tout ce qu'il veut *positivement* pour elles : c'est pour cela que Jean ajoute que nos déterminations libres, τὰ ἐφ' ἡμῖν, ne dépendent pas de la Providence, mais de notre libre arbitre ; car ce n'est pas Dieu qui en a proprement l'initiative, mais nous-mêmes. Il les prévoit sans doute, mais il ne les prédétermine pas par une volonté positive "[1]. Pour Jean Damascène la *providence* divine a pour règle la *prescience*[2]. C'est en vertu de cette providence que Dieu offre à tous indistinctement sa grâce. Y correspond qui veut. Ceux-là mêmes qui la repoussent sont l'objet des attentions divines jusqu'à ce que leur sort définitif soit arrêté à la mort.

La **prédestination** (προορισμός) est étendue par Jean aux élus et aux réprouvés ; mais il entend par prédestination la sentence éternelle que Dieu a prononcée sur chacun conséquemment à la prévision des mérites et des démérites[3]. De *prédestination antécédente*, il n'en connaît pas à proprement parler, à moins qu'on ne veuille donner ce nom à cette PROVIDENCE *universelle* par laquelle il prépare à tous et à chacun des moyens surabondants de salut, moyens inégaux d'ailleurs. Cette prédestination universelle est *conditionnelle*, à cause de la volonté libre ; elle est cependant *gratuite*, étant un pur effet de la volonté de Dieu, car la nature est radicalement incapable du moindre mérite dans l'ordre du salut.

Cette doctrine n'est ni le pélagianisme, ni le semi-pélagianisme, bien qu'elle se place au **point de vue spécial** de celui-ci, qui est le *point de vue humain*. C'est dans le traité contre les manichéens qu'elle est surtout exposée ; et contre eux Jean Damascène, comme Augustin, doit surtout affirmer et défendre la liberté humaine. Toute la tradition orientale, du reste, le maintenait dans cette voie ; et notre auteur a pu ainsi mettre en évidence la justice de Dieu[4]. — Il faut reconnaître, cependant, que sa doctrine, ou du moins sa terminologie, laisse dans l'ombre un aspect spécial du problème, aspect mis en relief, trop vivement peut-être, par saint Augustin dans sa lutte contre le pélagianisme : *le regard spécialement bienveillant et affectueux de Dieu concernant les élus*[5]. C'est ce regard spécial, qui ne nuit en rien au sort des autres, qu'en Occident on a désigné du nom de prédestination. Mais il va sans dire que ce point de vue, qui met au premier plan les droits de Dieu et ses mystérieuses préférences, ne doit être exposé qu'avec une extrême délicatesse de touche, pour ne pas porter atteinte à la liberté humaine ou ne pas aggraver le sort des réprouvés. Tous les disciples d'Augustin n'ont pas eu cette délicatesse, et certains ont versé dans un prédestinatianisme qu'il aurait réprouvé, s'il l'eût connu. La doctrine de saint Jean Damascène, qui se place à un point de vue différent, ne donne pas prise aux mêmes difficultés, mais elle est incomplète et moins profonde.

---

[1] M. JUGIE, *op. cit.*, col. 728.

[2] Προνοεῖται ὁ Θεὸς κατὰ αὐτοῦ πρόγνωσιν τῶν ἁπάντων. *Cont. Manich.*, 78.

[3] Προορισμὸς ἐστι κρίσις καὶ ἀπόφασις ἐπὶ τοῖς ἐσομένοις. Κατὰ τήν πρόγνωσιν αὐτοῦ προορίζει. *Cont. Manich.*, 78, 73. — [4] Bien plus que la bonté, quoi qu'il semble. — [5] Voir tome I, p. 670-677.

C) **La grâce, les sacrements, l'Eglise.**

1° **L'homme** [1] **et la grâce.** — Sur ce point encore, la comparaison entre l'Orient et l'Occident s'impose. L'homme, composé de matière et d'esprit, résume en lui toute la création ; il est, à cet égard, un monde en raccourci, un μικρόκοσμος, suivant l'expression grecque dont Jean Damascène se plaît à expliquer le sens [2]. Notons seulement, à propos de la création des hommes, la distinction fort nette établie par lui, comme par toute la théologie grecque, entre l'*image* et la *ressemblance* que Dieu imprima en Adam : l'image (τὸ κατ' εἰκόνα) indique l'intelligence et la volonté libre, participation en quelque sorte naturelle aux perfections de Dieu ; la *ressemblance* (τὸ καθ' ὁμοίωσιν) désigne l'ordre moral et la participation surnaturelle à la divinité [3]. Les premiers parents participaient à la vie divine par la grâce qui les déifiait. Ils jouissaient, en outre, de privilèges préternaturels, comme l'incorruptibilité, l'impassibilité, l'immortalité [4].

Jean Damascène, avec tous les autres Pères orientaux, contrairement à un préjugé accrédité en Occident par Petau, mentionne souvent le **péché originel,** et il le distingue des suites du péché ou peines qui en sont le châtiment. Il l'appelle simplement péché (ἁμαρτία) ou bien malédiction (κατάρα) ou encore condamnation (κατάκρισις) [5]. Ce péché prive l'homme de tout ce qui lui donnait la ressemblance avec Dieu (τὸ καθ' ὁμοίωσιν), grâce et privilèges ; la nature même a été diminuée par l' *aversio a Deo* et la *conversio ad creaturas*, dont notre auteur parle expressément [6]. Cependant l'homme déchu garde sa liberté.

La doctrine de Jean Damascène sur **la grâce actuelle** écarte l'accusation de pélagianisme que l'on est trop enclin en Occident à porter contre les Grecs [7]. Il affirme la *nécessité absolue* de la grâce, en général, pour faire tout bien méritoire et salutaire, et en particulier pour vaincre la concupiscence. Cette grâce actuelle doit être non seulement *concomitante* (c'est de celle-ci qu'il parle le plus souvent), mais encore *prévenante*, sollicitante, toujours ordonnée, d'ailleurs, à la libre acceptation de la volonté. La formule suivante paraît assez bien résumer sa pensée sur la grâce : " Il faut savoir que la

[1] M. JUGIE, *op. cit.*, col. 724-727. — [2] *De fide orth.*, II, 12. — [3] *Ibid.*
[4] Ἀφθαρσία, ἀπάθεια, ἀθανασία. *Ibid.*
[5] *De fide orth.*, IV, 13 ; *De duabus vol.*, 44.
[6] *Ibid.*, II, 30. — [7] M. JUGIE, *op. cit.*, 741-742.

vertu fut donnée par Dieu dans la nature, et qu'il est lui-même *le principe et la cause de tout bien.* Sans son concours et sa coopération il nous est impossible de vouloir ou de faire le bien. Mais il dépend de nous ou de rester dans la vertu et de suivre Dieu qui nous y sollicite; ou de nous éloigner de la vertu, ce qui est se constituer dans le mal, et de suivre le diable qui nous y provoque sans nous faire violence" [1].

2° Les sacrements [2].

Saint Jean Damascène est loin de représenter toute la tradition, même orientale, sur la doctrine des sacrements. Il ne dit rien sur le *mariage* et l'*extrême-onction*; il fait une simple allusion à la *confirmation*, à la *pénitence* et à l'*ordre*. Seuls le baptême et l'eucharistie sont étudiés dans la *Foi orthodoxe*. Retenons surtout le chapitre sur *l'eucharistie* [3] "l'un des plus beaux et des plus pleins que le Damascène ait écrits". La présence du Christ dans l'eucharistie est exposée, par peur de l'interprétation symboliste, avec un *réalisme* presque excessif : il semble se refuser à voir encore les accidents eucharistiques. Il admet la transsubstantiation, qu'il conçoit, non pas comme une descente du corps du Christ dans l'hostie, mais comme une conversion de celle-ci. Le *comment*, d'ailleurs, lui échappe; il s'incline devant le mystère. L'eucharistie est le vrai sacrifice non sanglant et universel prédit par Malachie et figuré par Melchisédech. Elle nous fait vraiment participer à la nature divine; d'où le nom de μετάληψις *(participation)* donné au pain céleste, en même temps que celui de *communion* (κοινωνία) avec Jésus-Christ et avec nos frères.

3° **Sur l'Eglise** [4], on trouve d'importantes affirmations de notre Docteur dans divers écrits, notamment dans les homélies sur la Transfiguration. On peut regretter qu'il n'ait pas consacré un chapitre spécial de la *Foi orthodoxe* à ce sujet que l'Orient byzantin négligeait un peu. Sa doctrine est très ferme :

a) L'Eglise est une société indépendante du pouvoir impérial : Jean l'a proclamé avec force.

b) L'Eglise est une société *monarchique.* La monarchie, d'ailleurs, est seule principe de paix, d'ordre, de tranquillité et de progrès; la polyarchie conduit à la guerre, à la division, à l'anarchie [5].

c) Cette monarchie ecclésiastique n'est pas seulement diocésaine ou partielle, mais *universelle :* Pierre avait reçu le gouvernail de l'Eglise entière [6]. Les privilèges du chef des apôtres sont magnifiquement commentés et dans le sens le plus catholique.

---

[1] *De fide orth.*, II, 30.
[2] M. JUGIE, *op. cit.*, col. 742-745.
[3] *De fide orth.*, IV, 13. Voir M. JUGIE, *op. cit.*, col. 743.
[4] M. JUGIE, *op. cit.*, col. 715-717; et dans *Echos d'Orient*, 1924 (t. 23), p. 400-406 *(Doctrine de S. Jean D. sur l'Eglise).*
[5] *Contra Manich.*, 11. — [6] *Hom. in Transf.*, n. 2, 6, 16.

d) Les *successeurs de saint Pierre* doivent être à Rome, où Jean déclare que l'apôtre mourut au temps de Néron. Les évêques, les patriarches mêmes de Jérusalem [" ceux qui ont élevé des tentes, des Eglises au Christ, à Marie, à Elie dans toute la terre et en particulier en Palestine "], tous ceux-là sont les disciples de Pierre, les brebis que le Christ lui confia [1]. Saint Jean Damascène ne fut jamais en rapports directs avec Rome, et l'on ne trouve dans ses écrits aucune allusion aux papes régnants. *Saint Théodore Studite* allait être amené à en parler avec plus de netteté par les injustices mêmes dont il serait victime et qui l'obligeraient à recourir à celui qui est dans l'Eglise le justicier universel.

CHAPITRE IX.

Saint Théodore Studite.

Bibliographie spéciale.

Editions : *P. G.*, **99** (éd. Sirmond, XVIIe s.). — **Etudes** : Marin, *S. Théodore* (Coll. *Les Saints)*, Paris, 1906. — G. Schneider, *Der hl. Theodor von Studion*, Münster i. W., 1900. — V. Grumel, *L'iconologie de S. Théodore Studite*, dans les *Echos d'Orient*, 1921 (t. 20), p. 257-268. — S. Salaville, *La primauté de S. Pierre et du Pape, d'après S. Théodore St.*, dans *Echos d'Or.*, 1914 (t. 17), p. 23-42. — Voir aussi J. Hergenrœther, *Hist. gén. de l'Eglise*, (trad. Belet), t. III, p. 81-95. — J. Pargoire, *L'Eglise byzantine*, p. 265 sq. — Marin, *De Studio, cœnobio Constantinopolitano*, et *Les moines de Constantinople*, Paris, 1897. — C. Emereau, *Hymnographi byzantini*, dans *Echos d'Or.*, 1925, p. 177-179; 1926, p. 178.

I. — VIE DE SAINT THÉODORE.

LE MOINE. LE DÉFENSEUR DES IMAGES.

Le **monachisme catholique oriental** [2], si prospère depuis le IVe siècle, subit, au VIIIe, d'énormes atteintes. En Egypte, il était déjà devenu la proie du monophysisme. En Syrie, il déclina jusqu'à disparaître presque complètement devant les mesures fiscales des Arabes musulmans ou le poignard des bandits du désert. Dans l'*empire byzantin même*, il fut sans cesse en butte aux attaques des empereurs iconoclastes, qui essayèrent de

[1] *Ibid.*, 16.
[2] Voir J. Pargoire, *L'Eglise byzantine*, p. 307-316.

le détruire, eux, par le ridicule en même temps que par le fisc et la violence. Les moines surent résister, du moins un certain nombre, malgré les fouets, la prison, l'exil, et ce sont eux qui triomphèrent avec les images, sous Irène " dont le règne, a-t-on dit [1], est peut-être de tous les règnes celui qui voit bâtir le plus de couvents ". Ils furent, il est vrai, soumis à une nouvelle épreuve durant la seconde période de l'iconoclasme (813-842), mais la victoire de l'orthodoxie ne fit que rendre leur succès plus éclatant (842). — Tandis qu'ils défendaient les images, les moines sauvegardaient les droits les plus sacrés du christianisme. Ils semblaient devenus *les derniers dépositaires du véritable esprit chrétien* en face d'un épiscopat servile, toujours prêt à s'incliner devant les caprices impériaux, à faire céder les principes aux princes [2]. Ils se dressèrent en ardents défenseurs des droits absolus de la vérité, de l'Eglise, de la tradition. Après leur victoire, la fierté du devoir accompli dans le passé ne fit que rendre plus évidente à leurs yeux la conscience de la mission qui leur incomberait, à l'avenir, celle de résister en face à quiconque tenterait de nouveau d'affaiblir les droits de Dieu, fallût-il tenir tête aux plus grands évêques de l'Orient. De ce monachisme ardent et intransigeant, le type le plus représentatif, à la fin du VIIIe siècle et au début du siècle suivant, est saint Théodore Studite. Il semble avoir été comme providentiellement choisi pour incarner, à la veille du schisme et dans la ville qui en sera le centre, le plus pur esprit catholique.

Théodore [3] naquit à Constantinople, en 759, d'une famille riche et très chrétienne, qui en 781, à la voix d'un illustre moine du mont Olympe (Bithynie), saint Platon, oncle maternel de Théodore, quitta tout entière le monde pour embrasser la vie religieuse, après avoir donné ses biens aux pauvres. Il avait donc 22 ans, lorsqu'il se retira ainsi, avec ses frères et ses oncles, dans une propriété de la famille sur les flancs de l'Olympe, **le Saccoudion,** qui fut transformé en monastère [4]. C'est là qu'il devait être formé par saint Platon à la vie parfaite. Il fut ordonné prêtre en 787 ou 788, et un peu plus tard, en 794, il remplaçait son oncle, malade, comme abbé du monastère, devenu très florissant. — En même temps qu'ils s'adonnaient à l'ascétisme, Platon et Théodore suivaient de près les *affaires religieuses de l'empire.* Le patriarche saint Taraise (784-806) leur parut parfois excéder dans le sens de la conciliation; ils n'approuvèrent le concile de 787 qu'après hésitation et quand ils eurent la certitude que Rome le reconnaissait. — Lorsque, en 795, l'empereur *Constantin VI*

[1] J. PARGOIRE, *ibid.*, p. 309.

[2] Le principe de la *dispense* (οἰκονομία) était invoqué plus que de raison, hors des nécessités majeures, et pour des causes qui ne comportent pas de dispense, comme les questions doctrinales. On croyait ainsi légitimer, sous couleur de dispense, tous les *accommodements*, parfois de vraies abdications.

[3] Voir MARIN, *op. cit.*, ch. I.

[4] *Ibid.*, ch. II.

divorça [1], les deux moines se mirent à la tête de l'opposition, bien que ce fût pour épouser une de leurs parentes que l'empereur avait renvoyé sa première femme ; il essaya en vain de les gagner par des présents. Les moines, battus de verges, furent inébranlables. Théodore subit, à Thessalonique, un premier exil, d'où il recourut au pape, qui loua beaucoup sa fermeté, mais ne put rien faire en sa faveur. Le retour d'Irène au pouvoir, 797, mit fin à l'exil des moines. Ils s'étaient séparés de la communion de saint Taraise, parce qu'il s'était abstenu de sévir contre le prêtre Joseph qui avait béni le mariage sacrilège. Ils se réconcilièrent avec le patriarche quand il eut enfin excommunié le prêtre indigne.

Non seulement Théodore se réconcilia avec saint Taraise, mais il reçut de lui, dans Constantinople (798), un ancien monastère, datant du Ve siècle, **le Studium** [2], pour y porter sa communauté du Saccoudion, devenu inhabitable à cause des fréquentes incursions des musulmans dans le pays. Le Studium devint rapidement, sous la direction de Théodore, le principal centre monastique de Byzance et compta jusqu'à mille moines. Le saint abbé était ainsi l'un des hommes d'Eglise les plus en vue de la capitale. Lorsque, en 806, l'empereur Nicéphore le consulta sur le choix du successeur à donner à saint Taraise, il conseilla surtout de ne pas prendre un laïc ; mais son désir ne fut pas respecté et c'est un homme d'Etat, Nicéphore, qui fut nommé patriarche [3]. De là, conflit entre les Studites et ce nouvel évêque de Constantinople, à qui on reprocha bientôt, outre son élection, sa condescendance vis-à-vis du prêtre Joseph, coupable d'avoir, dix ans auparavant, béni le mariage de l'empereur adultère. Le patriarche finit par les condamner en synode (809) et les fit disperser. Ils en appelèrent au pape, qui leur envoya des consolations, mais ne put prononcer un jugement régulier dans cette affaire. D'ailleurs, la paix se fit en 811. Théodore rentra dans son monastère ; Nicéphore retira ses précédents décrets et déclara n'avoir pris les mesures incriminées par les Studites, que pour éviter de plus grands maux. Le patriarche, dont le caractère s'était trempé au contact de ces âmes ardentes, allait bientôt devenir, avec eux, le champion de l'orthodoxie contre les nouveaux briseurs d'images.

[1] Cette affaire du divorce impérial est appelée *affaire méchienne* (de μοιχός, adultère), parce que, par le nouveau mariage, l'empereur était adultère. Sur l'attitude de Théodore, voir MARIN, *ibid.*, ch. III et ch. VI.

[2] Voir *ibid.*, ch. IV. — [3] Sur le patriarche S. Nicéphore, voir ci-dessus, p. 319.

Léon V l'Arménien, qui reprit en effet, en 814, la politique iconoclaste de Léon III l'Isaurien, essaya en vain de gagner saint Nicéphore; il dut l'exiler. Théodore Studite, qui avait été dans toute cette affaire le conseiller du patriarche, était le plus **intrépide adversaire de la politique iconoclaste**; il n'hésita pas à faire un éclat, en organisant, en pleine ville, une manifestation solennelle en faveur des images : une procession de mille moines portant des icones. La *sentence d'exil* (815) qui fut, peu après, la réponse impériale, ne réussit ni à étouffer sa voix, ni à détruire son influence, ni à lasser son indomptable énergie. Ses lettres nous montrent l'activité qu'il déploya pour soutenir partout le courage des moines. Sa correspondance avec les papes est des plus instructives et des plus émouvantes [1]. Ceux-ci, d'ailleurs, essayèrent en vain de secourir les catholiques. Cependant, le successeur de Léon V, *Michel le Bègue* (820-829), se montra plus tolérant, ouvrit les prisons et permit aux exilés de rentrer. Théodore put quitter Smyrne et se rapprocher de Constantinople, mais il ne put revenir au Studium que de faux-frères apostats achevaient de ruiner. Il essaya, par lettres surtout [2], d'obtenir de Michel le rétablissement des images et l'union avec Rome; il ne fut pas écouté. Cependant la mort du vaillant athlète approchait. L'une de ses dernières recommandations à ses moines nous livre toute son âme : " Etre prêt toujours, ne laisser jamais le pouvoir civil être juge des questions doctrinales; pas de conférences avec les hérétiques; résister jusqu'à la mort " [3]. Il mourut près de Nicomédie le 11 novembre 826. Le patriarche Nicéphore le suivit dans la tombe deux ans plus tard (2 juin, 828).

II. — LES ŒUVRES.

L'œuvre littéraire de Théodore est assez considérable. La partie éditée comprend des écrits polémiques et ascétiques, des lettres, des discours et des poésies.

[1] Voir P. BERNARDAKIS, *Les appels au Pape dans l'Eglise grecque jusqu'à Photius*, dans *Echos d'Orient*, 1903 (t. VI), p. 252-254. P. VAN DER VORST, *Les relations de S. Théodore Studite avec Rome*, dans *Analecta bollandiana*, 1913 (t. 82), p. 439-447.

[2] Il prit part aussi à l'audience que les évêques orthodoxes obtinrent de l'empereur Michel pour faire valoir les droits de la vérité, mais ils ne purent obtenir pleine satisfaction. Cf. MARIN, *op. cit.*, p. 142-144.

[3] *Ibid.*, p. 148.

1. **Ecrits polémiques** : ils furent composés pour la défense des images, après 813. Signalons dans ce genre :

a) l'*Antirrhétique contre les iconoclastes* [1], en 3 livres (les deux premiers sont dialogués) ;

b) la *Réfutation de poèmes iconomaques* [2], dont les auteurs sont ennemis du Christ lui-même.

c) de courts *Opuscules* [3] sur le même sujet, auxquels il faut joindre plusieurs *lettres*.

2. Les **écrits ascétiques** les plus importants sont, avec les lettres et les catéchèses, quelques opuscules destinés à organiser la vie religieuse dans les monastère : les *Constitutions Studites* [4], et un double *Pénitentiel* [5], l'un concernant la morale générale, l'autre punissant les fautes contre la Règle. Divers *autres opuscules* attribués au saint abbé ont une portée plus spirituelle [6]. Signalons enfin son *Testament* [7].

3. **Lettres** : il en reste 278 (éditées) groupées en 2 livres fort inégaux : le *livre I* en contient seulement 57, datant de 796 (1er exil) à 815 (commencement du 3e) ; le *livre II* renferme les 221 autres (de 815 à 826) [8]. — Cette correspondance revêt un immense intérêt historique, dogmatique et ascétique. Théodore s'y peint à merveille. " Ces lettres débordent de vie et de mouvement, dit M. Marin [9], de foi ardente, de courage intrépide ; le plus ferme bon sens s'y mêle aux vues les plus hautes et les plus nobles ". Tous les sujets s'y rencontrent, bien que l'ascétisme y prédomine ; elles sont d'ailleurs adressées aux personnages les plus divers, papes, empereurs, évêques, simples moines. Dans toutes, l'écrivain n'a qu'un but, " convertir ou consoler les âmes, encourager ou conseiller " ; il le fait " avec la délicatesse d'un écrivain de race et le zèle infatigable d'un apôtre ". Plus loin, le même auteur signale encore, avec la sagesse des conseils que contient cette correspondance, " la savoureuse douceur d'un style, qui par instants fait songer au gracieux et poétique langage de notre saint François de Sales " [10].

---

[1] *P. G.*, **99**, 327-436.
[2] *P. G.*, **99**, 435-478.
[3] Quatre opuscules : *P. G.*, **99**, 477-486, 485-498, 499-506, 173-182.
[4] *P. G.*, **99**, 1703-1720.
[5] *P. G.*, **99**, 1721-1730 et 1737-1758. Ajouter les *Responsiones*, 1729-1734.
[6] *P. G.*, **99**, 1681-1690.
[7] *P. G.*, **99**, 1813-1824.
[8] *P. G.*, **98**, 903-1670. Voir une liste de 277 autres, inédites, dans *P. G.*, **99**, 1669-1680, éditées par Cozza-Luzi, *Nova bibl. Pat.*, Rome, 1871, t. VIII, 1°, p. 1-244.
[9] *Op. cit.*, p. 168. — [10] M. Marin, *op. cit.*, 178.

4. **L'œuvre oratoire** de saint Théodore comprend : *a)* des *discours en forme solennelle;* une douzaine sont édités [1]; ce sont des panégyriques qui pèchent un peu par emphase et par défaut de naturel; *b)* des *catéchèses* ou allocutions familières adressées à la communauté trois fois la semaine par le saint abbé et qui sont d'une charmante simplicité. Ici " la parole simple, gracieuse, à l'allure volontiers poétique, nourrie de la moelle savoureuse des saintes Ecritures, est empreinte d'une douce et pénétrante onction ", dit Marin. Elles sont, avec les lettres, la partie de son œuvre la plus intéressante. Les 136 de la collection dite *Petite catéchèse* [2] sont les plus citées; 173 autres, plus longues, forment la *Grande catéchèse*, longtemps inédites [3].

5. **L'œuvre poétique** de Théodore est assez étendue. On connaît de lui :
a) des *poésies métriques* en vers iambiques (124) [4] sur des sujets divers, notamment sur tous les fonctionnaires du couvent;
b) deux canons [5], l'un sur la Croix, l'autre sur les images.
c) le *Triodion* est son œuvre et celle de son frère Joseph, archevêque de Thessalonique [6];
d) le *Pentekostarion* est certainement aussi une œuvre studite, s'il n'appartient pas à Théodore.

III. — LA DOCTRINE.

Saint Théodore Studite n'est ni un philosophe, ni un théologien à proprement parler, mais un *ascète* et un homme d'action doctrinale, qui a proclamé sans relâche, avec la légitimité du *culte des images*, la souveraine autorité du *Siège apostolique*. Caractérisons sa doctrine sur ces trois points.

A) Doctrine ascétique.

Il ne saurait être question de synthétiser ici les données spirituelles disséminées dans les *opuscules*, les *lettres*, les *catéchèses* du saint abbé. Tous ces écrits fourniraient la matière d'une théologie ascétique à peu près complète, où l'on trouverait, appliquée à diverses catégories de personnes et spécialement aux moines, la moelle doctrinale des plus

---

[1] *P. G.*, **99**, 687-882 (12 sermons et panégyriques) et 883-902 (éloge funèbre de sa mère) : parfois groupés sous le titre de *Livre des panégyriques*.
[2] *P. G.*, **99**, 509-688. Edit. récente, AUVRAY et TOUGARD, *Parva catechesis*, Paris, 1891.
[3] COZZA-LUZI (*op. cit.*, t. IX, 2°, p. 1-217) en a édité 77, comme suite de l'édition de la Petite catéchèse, *ibid.*, t. IX, 1° (1888), p. 1-318.
[4] *P. G.*, **99**, 1779-1812. — [5] *P. G.*, **99**, 1757-1780. — [6] Voir ci-dessus, p. 290.

illustres ouvrages antérieurs de spiritualité, de saint Basile, de saint Jean Climaque, de saint Maxime. Théodore paraît avoir été, par tempérament ou par devoir, plus ascète que mystique, plus actif que contemplatif. *Son zèle ardent* le poussa à défendre, jusque dans l'exil, la pureté de la morale chrétienne, si gravement outragée par le divorce impérial; mais il se manifesta mieux encore dans l'organisation de la vie religieuse. Les vertus qu'il paraît tenir à développer le plus sont, avec l'*esprit de prière*, qui est essentiel à toute vie religieuse et dont le culte des images n'est qu'un aspect, l'*obéissance* [1], qui discipline les énergies, maintient l'ordre et procure la paix du monastère comme la paix intérieure, et le *travail* conforme aux aptitudes pratiques ou intellectuelles de chacun [2]. Suivant la vieille conception monastique [3], il regarde la vie religieuse comme *une lutte*, un combat contre les passions et le démon et aussi un combat pour l'intégrité de la foi et de la morale chrétienne [4], une réaction contre les compromissions et les affadissements dont celles-ci étaient souvent l'objet alors, même de la part de ceux qui avaient mission de les défendre [5].

B) **Le culte des images.**

La doctrine de saint Théodore sur ce point est conforme à celle des autres Pères orientaux, dont il adopte le point de vue [6]. On a pu la résumer en ces termes : " Parce que l'image représente le prototype, il faut honorer aussi l'image : d'où 1° légitimité de la proskynèse de l'image. Parce que l'image n'a pas de personne propre, mais qu'il n'y a qu'une personne pour l'image et le prototype, il n'y a point double proskynèse [7], mais une seule : d'où 2° unicité et identité de la proskynèse de l'image et du prototype. Enfin, parce que l'image n'a pas l'essence du prototype, mais n'a que la similitude de sa personne, la proskynèse doit atteindre *différemment* l'image et le prototype : d'où 3° diversité " d'attingence " de la proskynèse unique et par suite diversité d'appellation. En atteignant l'image, la proskynèse ne l'atteint pas pour

[1] Voir *Catéch.*, 48, 77, 98, 125, 126, 128, etc.

[2] Voir, sur l'organisation du monastère, MARIN, *op. cit.*, p. 46 sq. Cf. les *Pœnæ monasteriales*.

[3] Voir tome I, p. 497-498. — [4] Cf. *Epist.*, I, 39.

[5] Les défections trop générales de l'épiscopat byzantin pendant l'iconoclasme, peuvent au moins expliquer ces initiatives monacales. Cf. J. PARGOIRE, *L'Eglise byzantine*, p. 300 sq.

[6] Voir V. GRUMEL, *op. cit.*, p. 257-268. — [7] Voir ci-dessus, p. 314.

elle-même, pour sa substance, mais pour la seule similitude qu'elle a avec le prototype, et par suite elle est et elle est dite σχετική [*relative*]. En atteignant le Christ lui-même, elle l'atteint pour lui-même, pour sa substance divine, et alors elle est et elle est dite λατρευτική [*latreutique*]". [1]

C) Le Siège apostolique.

La passion *de la liberté*, de l'*indépendance de l'Eglise* vis-à-vis du pouvoir civil, voilà peut-être le sentiment qui explique le mieux toute la conduite de saint Théodore, dans la série de conflits qu'il eut avec les grands de l'Eglise ou de l'Etat; voilà le trait qui peint le mieux sa physionomie morale. Mais cette doctrine, il ne l'a pas seulement défendue par ses actes [2]; il l'a exposée dans ses écrits. Il a en particulier compris et affirmé avec une netteté surprenante, que cette indépendance vis-à-vis du pouvoir civil a pour condition et pour corollaire l'autorité universelle et suprême d'un chef spirituel unique, le Pape. Il a condensé comme en un faisceau, dans ses nombreuses lettres aux papes, tous les témoignages des Pères antérieurs d'Orient sur cette primauté. Le P. Salaville les a groupés en une étude [3] dont nous devons au moins donner ici les idées capitales :

a) la primauté de saint Pierre, qui a passé à ses successeurs, est le fondement de la primauté romaine [4], et celle-ci est de droit divin [5];

b) cette juridiction romaine s'étend au monde entier [6] et elle est sans appel [7];

c) les conciles mêmes sont convoqués et approuvés par les papes [8]. L'attitude de Théodore vis-à-vis de saint Taraise et du concile de 787 prouve bien sa pensée sur ce point, non

---

[1] V. GRUMEL, *op. cit.*, p. 265. — Sur une exagération de saint Théodore Studite, voir ci-dessus, ch. VII, p. 314, n. 2.

[2] Voir ci-dessus, p. 339.

[3] Dans *Echos d'Orient*, 1914, p. 23-42. Cf. J. PARGOIRE, *L'Eglise byzantine*, p. 290-291.

[4] Cf. *Epist.*, II, 12, 13, 86.

[5] L'évêque de Rome a une "primauté divine" (θεία πρωταρχία), une "puissance pastorale divine" (θεία ποιμεναρχία). *Epist.* I, 33.

[6] A "l'Eglise qui est sous le ciel". *Epist.*, I, 33; II, 12, 13. Cf. *ibid.*, II, 66, 129.

[7] Voir *Epist.*, II, 13, 86.

[8] Il écrit au pape Léon III : "Selon la pratique en vigueur dès l'origine, on n'a même pas le droit de tenir un concile orthodoxe sans votre connaissance". *Epist.*, I, 33.

moins que ses affirmations. Il dit même que le pape est le " détenteur de l'autorité des conciles œcuméniques " [1] ;

d) l'évêque de Rome est infaillible en matière de foi [2], et de fait, il n'a jamais erré [3], à la différence de celui de Byzance qui " est *un fief de l'hérésie* et qui a dans ses habitudes de vivre souvent en rupture ouverte avec le reste de la catholicité " [4] ;

e) enfin, la papauté est le centre de l'unité de foi et de communion. En 821, Théodore ne voit que deux moyens pour Byzance de rentrer en communion avec le reste de l'Eglise : tenir un synode auquel le pape donnera l'autorité d'un concile œcuménique ou bien s'unir directement au pape. C'est seulement par l'Eglise de Rome, coryphée (= chef) de toutes les Eglises, que l'on peut s'unir à celles-ci et aux patriarches eux-mêmes [5].

Du reste, saint Théodore est loin d'être un isolé. Les chefs mêmes de l'Eglise de Constantinople, au début du IXe siècle, **les patriarches** [6] saint Taraise et saint Nicéphore, s'expriment comme lui [7]. Saint Nicéphore déclare notamment que l'assemblée de 787 " a été on ne peut plus légitime et régulière, parce que, selon *les règles divines* établies dès l'origine, elle a été dirigée et présidée par cette glorieuse portion de l'Eglise occidentale, je veux dire par l'Eglise de l'Ancienne Rome " [8]. Ainsi *le concile œcuménique* lui-même, ici le VIIe, n'a de valeur que par l'intervention de l'évêque romain [9]. Et la raison en est dans les *privilèges très réels du Siège apostolique*, cette Eglise " sans laquelle tout dogme [10] agité dans l'Eglise

---

[1] Ὃ καὶ τὸ κράτος ἀναφέρεται τῆς οἰκουμενικῆς συνόδου. *Epist.*, II, 129. Voir plus loin, note 9.

[2] Voir *Epist.*, I, 34 ; II, 1, 12 et surtout 13, où Théodore écrit au pape Pascal I : " Vous êtes vraiment la source limpide et depuis toujours inaltérable de l'orthodoxie. Vous êtes le port tranquille et sûr, ouvert à l'Eglise universelle, contre toutes les tempêtes de l'hérésie ".

[3] *Epist.*, II, 63. — [4] *Epist.*, II, 8, 62.

[5] Ἑνωθῆναι ἡμᾶς τῇ κορυφῇ τῶν Ἐκκλησιῶν τοῦ Θεοῦ, Ῥώμῃ, καὶ δι' αὐτῆς τοῖς τρισὶ πατριάρχαις. *Epist.*, II, 74.

[6] Lettre au pape Hadrien. Voir ci-dessus, p. 319.

[7] Voir J. PARGOIRE, *L'Eglise byzantine*, p. 291-292.

[8] *Apolog.*, I, col. 597.

[9] En 760, le martyr S. Etienne le Jeune rejette le concile de Hiéria en disant : " Comment appeler œcuménique un concile auquel l'évêque de Rome n'a pas consenti, alors qu'un canon existe pour défendre de régler les affaires ecclésiastiques sans le pape de Rome "? *Vita, P. G.*, **100**, 1144. Cf. J. PARGOIRE, *op. cit.*, p. 290.

[10] Le mot *dogme* s'entend surtout d'une décision doctrinale, mais peut aussi comprendre un décret disciplinaire.

ne peut, quand bien même il aurait la sanction préalable des lois canoniques et des usages ecclésiastiques, être regardé comme approuvé ni comme définitivement arrêté, car c'est Rome qui détient le principat du sacerdoce et la dignité des coryphées apostoliques " [1].

Telle était, au début du IXe siècle, la doctrine des principaux défenseurs de **l'orthodoxie** qui devait, en 842, triompher avec tant d'éclat que ce nom d'orthodoxie est resté un symbole pour toutes les Eglises byzantines. Cette orthodoxie traditionnelle, que saint Théodore représentait et dont il assura la victoire, à l'heure même où Photius se préparait à la détruire, était bien, on le voit, l'*orthodoxie catholique*.

[1] S. NICÉPHORE, PATR., *Apolog.*, I, col. 597.

LIVRE QUATRIÈME

Les grands continuateurs des Pères

(Du XIIe au XVIe siècle)

INTRODUCTION.

I. — LES CONTINUATEURS DES PÈRES.

Les Pères sont **les premiers penseurs chrétiens** en même temps que *les témoins de la foi antique.* La religion du Christ est fondée sur la révélation ; dès lors, ceux qui les premiers ont recueilli l'héritage divin confié à l'Eglise méritent d'être écoutés avec une particulière attention : ce sont des témoins qualifiés, ayant à ce titre une autorité qu'on ne reconnaîtra pas à l'ensemble des écrivains postérieurs. A ce rôle d'organes d'élite de la tradition plusieurs anciens auteurs en ont ajouté un autre : ils furent en leur temps de vrais penseurs. Après avoir défendu en face de l'erreur envahissante la vérité révélée, ils s'appliquèrent à en scruter les profondeurs. La controverse proprement dite aboutit presque toujours à quelque œuvre de haute spéculation qui remonte aux principes et ajoute à l'exposé du dogme l'explication rationnelle ou théologique dont il est susceptible. C'est à ce deuxième point de vue surtout que les Pères ont eu des continuateurs ou plutôt que l'on envisage leurs continuateurs, car ces derniers, comme les anciens, ont eu à cœur de conserver le "dépôt" ; mais le dogme étant supposé suffisamment établi par les témoignages patristiques, on aime à rechercher les précisions que les maîtres postérieurs de la pensée chrétienne lui ont apportées dans la suite.

On appelle ces continuateurs des Pères **théologiens** ou **maîtres spirituels,** selon que prédomine en leur œuvre l'exposé doctrinal, même avec la méthode affective, ou l'exhortation directe à la pratique des vertus et à la parfaite vie chrétienne : d'ordinaire, en effet, l'un ou l'autre de ces caractères l'emporte ; saint Bernard est surtout maître spirituel,

saint Thomas est théologien et c'est en théologien qu'il étudie la vie spirituelle dans la Somme. En certains hommes, en saint Bonaventure, par exemple, les deux caractères s'unissent harmonieusement, réalisant une admirable plénitude. Les plus éminents des théologiens ou maîtres spirituels que nous rencontrerons ont reçu le nom de *Docteurs :* ce qui, par une reconnaissance expresse de l'Eglise, les apparente aux plus grands parmi les Pères [1], sans d'ailleurs leur valoir autrement qu'en un sens très large ce titre de Père parfois décerné à quelques-uns.

Ce sont les maîtres de la pensée chrétienne postérieurs aux Pères qui ont donné à la science religieuse cette **systématisation** que l'on y admire de nos jours, et que l'on retrouve d'ailleurs dans toutes les branches du savoir. On a distingué avec soin la théologie, l'exégèse, le droit canon, l'histoire, et chacun de ces domaines est à son tour méthodiquement sectionné : ainsi divise-t-on la théologie en dogmatique et et morale, scolastique et positive, ascétique, mystique et pastorale. On retrouve dans l'exposé même de la doctrine un pareil souci de classement et de division. Mais plus importante encore dans l'histoire de la théologie est la formation des *Ecoles :* celles-ci posent sur quelques points fondamentaux des principes qui ont leur répercussion sur tout le corps doctrinal, qu'il s'agisse de répondre aux difficultés ou d'exposer de façon rationnelle la vérité. Ces formes diverses de systématisation se retrouvent à des degrés inégaux chez la plupart des auteurs que nous étudions, et même si tel d'entre eux, saint Bernard par exemple, semble rester fidèle à la méthode plus libre des Pères [2], il se distingue par là des autres docteurs de son époque. En fait, tous ces cadres sont nouveaux et il serait vain de les rechercher dans les écrits des Pères. Il importe même, pour bien comprendre ceux-ci, de savoir à quelle époque et sous quelles influences sont nés des systèmes doctrinaux qui parfois se réclament d'eux [3].

Nous ne nous occuperons ici que des **systématisations doctrinales les plus influentes,** surtout de celles qui peuvent se réclamer d'un Docteur de l'Eglise et qui, d'autre part, ont subi *l'épreuve du temps :* aussi ne dépasserons-nous pas le XVIe siècle [4]. D'ailleurs à cette époque avaient paru ceux qui, en théologie et en spiritualité — les deux points que nous avons surtout en vue — ont été les vrais initiateurs de la pensée chrétienne contemporaine. Dans cette longue époque, du IXe siècle (fin de l'âge patristique) au XVIe, les trois premiers siècles, si importants pour qui veut suivre pas à pas les étapes de la formation de la littérature scolastique, comptent à peine pour ceux qui recherchent surtout des

[1] Sur le sens du mot *Docteur*, voir tome I, p. 3 (Introduction).

[2] Mabillon l'appelle le dernier des Pères de l'Eglise. Voir p. 426.

[3] C'est en particulier le cas de saint Augustin, dont tous les docteurs médiévaux invoquent le témoignage, mais dont ils ont souvent complété la pensée en la précisant. Voir plus loin, p. 352-353.

[4] Plusieurs des particularités signalées ci-dessus peuvent être postérieures à cette époque, mais elles ne sont guère que le développement des méthodes adoptées par les théologiens du Moyen Age ou de la Renaissance.

œuvres de doctrine originales et définitives. Aussi n'en parlerons-nous que sommairement, en guise d'entrée en matière. C'est du XIIe au XVIe siècle que paraissent les grands théologiens et maîtres spirituels qui ont le mieux mis en valeur l'héritage patristique et que se forment les grandes écoles doctrinales.

La division de cette étude en deux parties, **Moyen Age** et **Renaissance** s'impose de toute évidence. Deux moments en effet ont été particulièrement féconds dans ce renouveau de la pensée chrétienne : 1. d'abord le XIIe et le XIIIe siècles, qui constituent l'*Apogée du moyen Age* et où paraissent quatre des plus grands docteurs de l'Eglise en Occident : on lui rattachera le XIVe qui marque le déclin de la scolastique médiévale en théologie aussi bien qu'en philosophie, et même en spiritualité; 2. ensuite le XVIe siècle, qui, après les agitations stériles du XVe siècle et en dépit des ravages de la Réforme, est une époque de grande *Renaissance chrétienne*, signalée par une magnifique efflorescence doctrinale dans tous les domaines.

La présente étude n'est pas une histoire complète, même abrégée, de la théologie et de la spiritualité [1] : elle n'en donnera sous une forme sommaire que les éléments les plus propres à compléter un *Précis de Patrologie*, ceux que l'on peut regarder comme le couronnement de la construction doctrinale édifiée par les Pères. Elle permettra cependant de noter la plupart des courants de pensée un peu profonds qui ont signalé l'époque postpatristique. Ils ne sont le plus souvent que la lointaine canalisation d'une eau dont il faut rechercher la source dans l'antiquité chrétienne; mais on se contentera ici d'en marquer les caractères et de les rattacher à leur cause prochaine la plus en vue, sans prétendre tout dire en un domaine immense et encore peu exploré. Selon la méthode adoptée et conformément au titre même de l'ouvrage, on s'attachera à présenter les hommes qui ont eu une action doctrinale plus féconde, mais la plupart des auteurs secondaires de quelque renom sont aussi replacés dans leur milieu, et ce cadre complétera en partie la notice trop succincte qui leur est consacrée.

Ecoles et hommes, quelle que soit leur tendance, pourvu qu'elle reste sincèrement catholique, sont **présentés** aussi **objectivement** que possible, sans préoccupation de diminuer l'un au détriment des autres. Toutes les écoles ont, à des degrés divers, leur utilité dans l'Eglise. Ce n'est pas faire de l'éclectisme que de le reconnaître : on peut être attaché très fermement à une école, considérer même sa doctrine comme l'expression de la vérité intégrale, sans oublier que cette vérité a pu être partiellement inaperçue : la doctrine de l'autre école, si elle est catholique, représente un sincère effort pour en approcher, à un point de vue différent d'ordinaire, mais qui peut, au moins provisoirement, satisfaire des âmes non encore en état de saisir une lumière plus vive. Tel est l'esprit dans lequel seront présentées, avec sympathie et sérénité, les tendances diverses qu'a engendrées, en théologie et en spiritualité, le

[1] Le sujet est non seulement trop vaste et trop complexe, mais encore trop peu étudié jusqu'à présent.

souci de la précision et de la méthode. Ces divergences d'ailleurs ont un autre avantage : elles montrent la richesse et la variété de la doctrine, non moins que la liberté d'esprit laissée par l'Eglise en des matières non définies; elles peuvent aussi corriger parfois ce que la tendance parallèle offrirait de trop absolu, si l'une attire l'attention sur un aspect de la vérité trop peu souligné peut-être par l'autre.

II. — LA THÉOLOGIE. MÉTHODES ET ÉCOLES.

A) **Méthodes.**

C'est au moyen âge que la théologie se constitua en une **science particulière,** bien distincte des autres sciences religieuses. Les Pères avaient surtout exposé leur doctrine sous forme de *commentaires sur l'Ecriture ;* cette méthode resta longtemps en vigueur dans les universités médiévales et jusqu'à la Renaissance : le thème ordinaire des leçons des maîtres en théologie était un livre de l'Ancien ou du Nouveau Testament, dont ils faisaient une étude doctrinale approfondie [1], et l'on considérait comme une simple introduction les études préalables même systématiques, dont la théologie était alors l'objet. Dès le début du moyen âge se constituèrent des *Sommes*, mais qui étaient à l'origine de simples recueils de textes concernant le droit autant que le dogme et la morale. Le XIIe siècle marqua pour elles de grands progrès, dont bénéficia largement l'œuvre de P. Lombard : ses *Livres des Sentences* furent expliqués par les apprentis-maîtres [2], et lorsque ceux-ci étaient des génies comme saint Bonaventure et saint Thomas, leurs *Commentaires* devenaient de vraies synthèses de théologie complètes et personnelles, sinon absolument parfaites. La *Somme théologique* de saint Thomas fit un pas de plus dans le sens de la systématisation rationnelle de la vérité révélée et les grands *commentaires* qu'elle a suscités à son tour depuis le XVIe siècle ont encore étendu son influence, depuis lors prédominante, sur la science théologique *spéculative.*

A côté de ces grandes synthèses signalons des œuvres destinées à approfondir des **points particuliers.** Toutes les monographies de saint Anselme seraient à noter ici, d'autant qu'elles ouvrirent une voie féconde : la plus célèbre est celle qui concerne la *Rédemption* [3]. La systématisation de la *doctrine sacramentaire* dès le XIIe siècle n'est pas

[1] DENIFLE, *Rev. thom.*, 1894, p. 149-161.
[2] Innombrables sont les sententiaires dont on garde les œuvres manuscrites.
[3] Voir plus loin, p. 406.

moins importante [1]. La *théologie morale* donna lieu elle-même à des essais d'ordre pratique, destinés à prendre au XVIe siècle de larges développements [2]. En même temps, *la théologie des grâces mystiques* se constituait à son tour, sur des bases très diverses d'ailleurs [3]. Au XIVe siècle, la *théologie de l'Eglise* [4] fut elle-même passionnément étudiée sinon traitée de façon définitive, tant en ce qui concernait ses rapports avec l'Etat que ce qui touchait son gouvernement suprême. Les négations des faux réformateurs amenèrent les théologiens à mieux préciser l'autorité doctrinale de l'Eglise, en même temps que les fondements historiques de la foi : d'où un renouveau de la théologie positive. C'est au même but que tendait la systématisation faite par Melchior Cano des *Lieux théologiques* [5].

On voit déjà par ce qui précède que les œuvres de théologie se distinguent aussi souvent entre elles par **la méthode utilisée dans l'étude de la doctrine.** La théologie est une étude rationnelle et systématique de Dieu connu par la révélation, soit de tout l'ensemble des vérités révélées, contenu dans le mot Dieu, soit de quelque point particulier. Mais on peut procéder de diverses manières; d'où trois principales sortes de théologies, dont on trouve des représentants au Moyen Age : la théologie *positive*, la théologie affective ou *mystique*, la théologie *spéculative.*

a) On peut en effet s'appuyer d'abord sur **l'autorité** pour étudier les vérités de foi qui ne sont connues que par la révélation : le groupement systématique des données scripturaires et patristiques les concernant peut en fournir une certaine connaissance, plus ou moins profonde selon l'art avec lequel est utilisée cette méthode, mais très sûre ; c'est l'objet de la théologie positive [6].

b) On peut aussi chercher des lumières sur l'objet de la révélation dans une **union affective** plus intime avec Dieu : car l'amour de Dieu parfait est accompagné, grâce aux dons supérieurs d'intelligence et de sagesse, de lumières éminentes sur Dieu, Vérité suprême, fondement de toute vérité, principe de toute lumière surnaturelle ; c'est l'objet de la théologie mystique [7]. Cependant par elle-même elle est plutôt une prière qu'une étude : elle ne peut guère prendre une véritable allure scientifique que par son union soit à la théologie positive, soit à la théologie scolastique.

c) Cette dernière recourt surtout à la **spéculation rationnelle** pour pénétrer la vérité révélée : elle consiste essentiellement à appliquer les principes qui sont l'objet propre de la raison à l'objet de la foi, en vue d'en comprendre les données, d'en scruter les profondeurs accessibles à l'esprit humain, d'en découvrir les raisons de convenance. Cette

[1] Voir p. 438. — [2] Voir p. 765. — [3] Voir p. 686.
[4] Voir p. 672. — [5] Voir p. 740.
[6] Elle est surtout cultivée, d'une façon élémentaire, au début du Moyen Age (p. 373) et avec une méthode scientifique depuis le XVIIe siècle (p. 732).
[7] Cette formule signifie donc non pas *théologie de la mystique* ou *théologie des grâces mystiques*, comme ci-dessus, mais *théologie à caractère mystique.*

méthode est, de soi, tout *objective :* elle n'exclut pas, loin de là, les lumières mystiques, et les grands spéculatifs du Moyen Age y firent souvent appel ; mais de soi elle n'invoque directement que les lumières objectives de la raison [1], mises ici au service de la foi. C'est l'objet de la théologie spéculative ; on l'appelle aussi *scolastique*, en prenant ce dernier mot en un sens étroit. Saint Thomas a utilisé cette méthode avec un éclat particulier et ses innovations sur ce point furent même l'une des causes principales du conflit qui surgit entre lui et les théologiens *dits* augustiniens.

B) Ecoles théologiques.

1° Il est d'usage aujourd'hui d'appeler **augustiniens** l'ensemble des théologiens du moyen-âge *antérieurs à saint Thomas :* cette désignation générique est utile et très fondée. D'une part, elle montre que la diffusion du thomisme marque une date dans l'histoire de la théologie : elle est un des événements doctrinaux les plus importants de l'époque médiévale. Elle affirme, d'autre part, l'influence considérable exercée par saint Augustin sur la spéculation chrétienne de ce temps. Cette influence n'a pas été arrêtée par les systèmes nouveaux, mais elle a été plus réglée, canalisée en quelque sorte par eux. Auparavant, au contraire, elle était sinon exclusive, du moins très prépondérante, dans la spéculation comme dans la piété, de saint Anselme à saint Bonaventure. On connaissait sans doute quelques Pères orientaux [2] et les plus grands parmi les Latins, surtout saint Grégoire pape, mais le prestige d'Augustin était unique et tous les penseurs se réclamaient de lui. De fait, une certaine parenté intellectuelle relie tous ces auteurs entre eux et les rattache à leur maître commun.

Cependant s'il y a alors des augustiniens, il n'y a pas un **augustinisme** proprement dit. Celui-ci supposerait un vrai *système solidement coordonné* de tout l'ensemble de la doctrine, et il n'existe pas. Non pas que l'évêque d'Hippone n'ait pas eu une action profonde, même d'ordre philosophique, loin de là ; mais " le legs de S. Augustin à la scolastique consiste avant tout dans un lot de doctrines sur Dieu, les Idées divines, la création, la spiritualité de l'âme, qui, toutes, tendent à corriger les tendances naturalistes d'Aristote dans un sens platonicien et que la scolastique réussit fort bien à coordonner avec les mêmes tendances " [3]. D'ailleurs, " Augustin n'est pas un esprit didactique. Ses doctrines philosophiques sont incidentes et noyées dans des préoccupations religieuses.

[1] Les lumières mystiques ordinaires, essentielles, ne comportent pas la révélation d'objets nouveaux, mais éclairent l'esprit sur l'objet de la foi : c'est en ce sens qu'on peut les considérer comme plus subjectives qu'objectives.

[2] En particulier ceux dont les œuvres avaient été traduites par Rufin (t. I, p. 551 sq), Denys l'Aréopagite (traduit au IXe s.) et S. Jean Damascène *(De fide orthodoxa)* depuis le milieu du XIIe.

[3] M DE WULF, *Hist. phil. méd.*, I, p. 28-29.

Ce n'est donc pas de lui que le moyen âge apprit à systématiser"[1]. Ni le culte de Platon transmis par Augustin à ses disciples, ni l'inspiration platonicienne n'y suffisaient, pas plus que les idées capitales qui sont l'âme de sa méthode.

Le mot augustinisme est *équivoque*, quand il est employé pour désigner l'ensemble des **doctrines philosophiques** des théologiens *dits* augustiniens. On s'expose par là à attribuer à saint Augustin des doctrines qui ne sont pas de lui. Et de fait, parmi les théories groupées sous cette désignation, on en trouve plusieurs qui sont en opposition avec sa pensée authentique et d'autres qui lui sont absolument étrangères et proviennent d'une influence juive ou arabe[2]. D'ailleurs, les augustiniens du moyen âge ont les conceptions les plus diverses en philosophie et ce n'est pas d'un mais de nombreux augustinismes qu'il faudrait parler pour éviter les confusions. La formule, utile en certains cas, peut être employée, mais avec " d'expresses réserves ", dit M. de Wulf[3].

S'il n'y a pas un augustinisme au sens strict, soit de système général complet, soit de corps doctrinal philosophique, il y a un **augustinisme large**[4], consistant dans *l'esprit théologique de saint Augustin* et de ses disciples[5]. Cette signification n'implique plus d'équivoque et elle s'applique à tous les augustiniens de tous les temps. Elle autorise sans doute une certaine systématisation mais large et concernant les principes plutôt que l'ensemble du corps doctrinal. L'esprit dont il est question s'appuie en effet sur les GRANDES THÈSES familières à saint Augustin, qu'elles lui viennent du platonisme ou d'une influence chrétienne : 1. rôle fondamental de l'*idée de Dieu* dans toute la spéculation, philosophique aussi bien que théologique ; 2. *doctrine exemplariste*, permettant de remonter à Dieu par les créatures dont il est l'éternel exemplaire ; 3. *droits de Dieu*, toujours affirmés dans le gouvernement providentiel des créatures ; 4. *mysticisme* ou insistance sur la possibilité pour l'homme d'atteindre ici-bas par la sagesse à une union affective qui comporte une certaine vision de Dieu ; 5. *moralisme* décidé, affirmant pour l'homme l'obligation d'agir avec la grâce jusqu'à la totale soumission à celle-ci. — Mais ces thèses sont universelles et saint Thomas lui-même les admet[6]. Elles ne suffiraient donc pas de soi à distinguer les augustiniens des thomistes ; mais ce qui leur donne leur force spécificatrice, c'est l'importance fondamentale qui leur est ici attribuée et qui imprime à la spéculation augustinienne son CARACTÈRE PARTICULIER : elles font tout considérer d'un *point de vue* que l'on peut appeler *dynamique*[7] ; elles unissent à la spéculation la préoccupation morale ; elles invitent moins à distinguer qu'à unir l'ordre naturel et l'ordre surnaturel ; elles portent à mettre en

[1] *Ibid.*, p. 29. — [2] *Ibid.*, p. 318-321.

[3] *Ibid.*, p. 320. Voir plus loin, p. 469.

[4] On pourrait dire aussi *augustinisme essentiel* et même *augustinisme véritable*, car il est le seul dont *tous* les éléments se retrouvent chez S. Augustin.

[5] Voir tome I, p. 695-697.

[6] C'est en ce sens *très large* qu'il est lui-même augustinien : mais l'esprit de son œuvre, d'allure toute scientifique, est autre.

[7] Par opposition au point de vue *statique* de saint Thomas : celui-ci, dans un but scientifique, étudie surtout les êtres en soi, et c'est la notion d'*être* qui dirige toute sa spéculation. S. Augustin et les platoniciens, au contraire, considèrent plutôt les êtres dans leurs rapports avec la cause suprême, d'où leur insistance sur la *vérité* et le *bien*, de préférence à l'être, toujours présupposé d'ailleurs.

lumière l'action de Dieu dans les créatures, ce qui expose à les confondre, au lieu de les considérer séparément. L'une des grandes innovations de saint Thomas sera précisément de distinguer avec soin, dans un *but scientifique*, l'ordre de la raison et celui de la foi. D'ailleurs, les deux méthodes s'excluent seulement en ce sens qu'elles sont bien différentes l'une de l'autre; elles se complètent; le vrai théologien doit les utiliser toutes les deux [1].

La confusion signalée semble s'être produite chez beaucoup, au moyen âge, à propos de l'*origine des idées*, d'où la fameuse théorie de **l'illumination**, qu'on trouve chez tous les augustiniens, mais en des sens très divers [2]. Presque tous l'entendent d'un secours supplémentaire ajouté par Dieu à la nature pour expliquer la production des premières idées de l'esprit. Ce point de vue philosophique ne paraît pas répondre à la pensée d'Augustin : c'est en théologien et en mystique qu'il parle ici d'illumination divine : il veut simplement affirmer par là l'importance exceptionnelle de cette œuvre divine éminente que sont les idées ou notions premières de l'homme, puisqu'elles le mettent en état de connaître Dieu naturellement et surnaturellement [3].

2° Les augustiniens ne constituent pas une école à proprement parler. **Les vraies écoles** supposent une coordination générale de la doctrine, à l'aide d'un système philosophique cohérent. Deux se forment dès le XIIIe siècle : le thomisme et le scotisme; d'autres, d'importance inégale, s'y ajoutent dans la suite.

Le thomisme est l'œuvre exclusive de saint Thomas : il s'appuie sur la philosophie d'Aristote mais renouvelée par le docteur angélique [4]; il a pu recevoir dans la suite des précisions, verbales, sur des points spéciaux, de la part de Bannez, par exemple : elles ne paraissent pas atteindre la substance même du système [5].

Le scotisme représente la systématisation franciscaine de la fin du XIIIe siècle. Saint Bonaventure avait déjà, au temps même de saint Thomas, précisé l'augustinisme jusque dans le domaine philosophique et constitué un système complet et cohérent [6] : de fait, cependant, il fut retouché à la fin du siècle par Duns Scot, qui utilisait davantage Aristote et dans un sens différent de saint Thomas : c'est le système qui a prévalu dans l'Ordre franciscain dès le XIVe siècle [7].

L'**occamisme** est un système plus négatif que constructeur et a désagrégé l'ancienne scolastique [8].

L'**école égidienne** (ou *de Gilles de Rome*) est un thomisme adouci, corrigé sur certains points par l'adoption de quelques doctrines particulières à saint Augustin ou qui lui sont attribuées [9]. On l'appelle aussi AUGUSTINIANISME [10] ou doctrine de l'Ordre augustinien. Le mot

---

[1] Voir plus loin, p. 571 et p. 573. — [2] Voir p. 511.

[3] Cf. F. CAYRÉ, *La contuition ou vision médiate de Dieu d'après S. Augustin*, dans les *Ephemerides theolog. lov.*, 1929, pp. 23-39 et 205-229.

[4] Voir plus loin, p. 566.

[5] La désignation *bannézianisme* ne semble donc pas justifiée.

[6] Voir plus loin, p. 502. — [7] Voir p. 648. — [8] Voir p. 659.

[9] Voir p. 637. — [10] Voir tome I, p. 695.

cependant est surtout appliqué à la doctrine de la grâce systématisée par les augustins Noris († 1704) et Berti († 1766) [1].

Le **suarézisme** est une nouvelle systématisation très personnelle, créée par Suarez au XVIe siècle, et qui tient une *via media* entre le thomisme et le scotisme [2].

Il n'est pas question ici des écoles qui se sont constituées sur des points particuliers, comme le *molinisme* (voir p. 766) ou le *probabilisme* (voir p. 766).

III. — LA SPIRITUALITÉ. PRÉCISIONS DIVERSES.

A) Notions générales.

En spiritualité comme en théologie s'est produite, après l'époque des Pères, une certaine systématisation, mais d'un caractère plus large. On a pu, d'après les tendances prédominantes, distinguer diverses écoles spirituelles : elles seront indiquées ailleurs [3]. Nous donnerons plutôt ici des précisions générales sur la portée des formules employées et la nature exacte des problèmes qui se posent.

C'est le mot **mystique** qui demande le plus d'éclaircissements, tant il a d'acceptions courantes, de valeur très inégale. Nous avons noté déjà celles qui sont acceptables au point de vue théologique [4], en distinguant d'ailleurs une signification fondamentale et des significations dérivées. *Le sens fondamental* du mot " mystique " paraît être celui d'opération éminente de l'Esprit-Saint dans l'âme par les dons d'intelligence et de sagesse en vue de lui faire produire des actes de charité parfaits avec une certaine expérimentation de Dieu. Le premier des *sens dérivés*, de tous le plus important, s'y rattache étroitement et n'en est qu'une nouvelle présentation, faite d'un autre point de vue : est mystique cette activité d'amour qui fait toucher et goûter Dieu, activité quasi-spontanée, car elle a pour cause Dieu manifestant d'une manière très spirituelle sa présence ou ses perfections. Ainsi, à les prendre du côté de l'homme, les grâces mystiques comprennent deux éléments essentiels : connaissance pure et vive des perfections divines, intensité très spéciale de l'amour de Dieu *(amour infus)*.

---

[1] Cf. P. PORTALIÉ, *Augustinianisme*, dans *Dict. théol.*, col. 2485-2501.
[2] Voir p. 776.
[3] Voir plus loin, p. 686.
[4] Cf. tome I, p. 20.

Les autres sens dérivés, quoique plus lointains, sont légitimes aussi, parce qu'ils supposent un rapport réel, bien qu'indirect parfois, avec ces grâces essentielles. On peut appeler mystique l'exercice de tous *les dons*, qui est particulièrement actif dans les âmes parfaites. Ces chrétiens eux-mêmes peuvent être appelés mystiques, dans la mesure où ils conforment leur *état d'âme* général aux grâces éminentes reçues. Sont encore mystiques les *phénomènes extraordinaires* qui accompagnent parfois, assez normalement, les grâces essentielles les plus intenses; mais ils supposent régulièrement celles-ci et l'on doit regarder comme suspectes les " extases " dépourvues de l'amour et des lumières signalés plus haut [1]. Mais ces grâces mystiques, reçues de Dieu, n'excluent pas toute *activité de l'homme :* outre la correspondance affectueuse à l'action de Dieu qu'elles imposent, elles tendent à provoquer une activité plus grande au service de Dieu; et elles supposent une ascèse qui y dispose activement, soit dans l'ordre moral [2], soit même dans l'ordre intellectuel [3] : toutes ces formes d'activité peuvent être encore appelées mystiques. Ces significations diverses du mot *mystique* sont larges, mais solidement basées.

Il importe de distinguer absolument de ces acceptions légitimes **les sens équivoques** attribués en certains milieux au mot *mystique*. Tantôt on désigne ainsi la prédominance dans la vie intime de l'activité affective et sentimentale sur le raisonnement et l'activité intellectuelle. Tantôt on donne ce nom à certaines pratiques, extérieures ou intérieures, par lesquelles des adeptes de religions fausses prétendent s'élever à une perception de Dieu analogue à celle des chrétiens [4]. Ces rapprochements ne sont fondés que sur des ressemblances extérieures et ne sont propres qu'à engendrer les plus graves équivoques. D'une part, *la sentimentalité naturelle* n'a par elle-même rien de mystique; c'est moins en la cultivant qu'en la " mortifiant " qu'on se prépare à l'action de Dieu, et si celle-ci produit une grande abondance d'amour pour Dieu et pour le prochain, cet amour est tout spirituel, revêtu de caractères bien différents de l'autre [5]. — Quant aux *pratiques* signalées, elles tendent ou doivent tendre toutes à produire *d'elles-mêmes* [6], soit par l'élicitation d'actes positifs, soit

[1] Voir les critères donnés par sainte Thérèse et saint François de Sales, p. 852.

[2] Toute *piété* un peu intense et affective est qualifiée de " mystique " par certains. Il importe, cependant, d'observer que cette qualification n'est légitime, dans un sens dérivé, même pour la piété chrétienne, que dans la mesure où les sentiments sont rattachés aux grâces mystiques essentielles. Sur ce point les vrais mystiques sont très exigeants et distinguent avec soin l'*amour infus* même des *consolations sensibles*, qui sont le fruit de la grâce ordinaire. Voir Ste Thérèse, p. 813. A plus forte raison le distingueront-ils d'une sentimentalité naturelle non inspirée par une vraie piété chrétienne.

[3] Par exemple la méthode d'élévation à Dieu des augustiniens, qui volontiers usent de symboles. L'emploi de symboles n'exclut pas la pureté de l'idée de Dieu; qui dit *symbole* dit image sans doute, mais *simple image* d'une réalité reconnue bien supérieure.

[4] Ainsi parle-t-on de mystique païenne, néoplatonicienne, musulmane, etc, formules qui seraient malsonnantes, pour le sens chrétien, si elles impliquaient une assimilation véritable de ces " mystiques " avec la mystique chrétienne : son esprit est tout autre, et en mystique l'esprit est tout.

[5] Voir, par exemple, les fortes pages consacrées par Ste Thérèse à l'amour spirituel du prochain, dans le *Chemin de la perfection*, ch. 6 et 7.

[6] Aussi le nom de mystique n'est-il pas justifié ici, même étymologiquement

par la voie des renoncements, la possession de Dieu en question. Au contraire, les pratiques de l'ascétisme chrétien, positives ou négatives, sont essentiellement subordonnées à *l'action divine :* non seulement elles ne s'appuient que sur la parole de Dieu, mais elles n'attendent leur efficacité que de l'opération divine : c'est Dieu seul qui se révèle, quand il le veut et comme il le veut. Aussi l'esprit qui anime les pratiques chrétiennes est-il essentiellement différent des autres et est-il dangereux de les assimiler [1].

B) **Ascétique et mystique.**

La théologie ascétique et la théologie mystique ont été définies déjà de par leur objet [2]. A l'Ascétique — catégorie de la morale — appartient tout ce qui est de l'activité humaine dans la recherche de la perfection, tandis qu'à la Mystique — section du dogme — est attribué tout ce qui est grâce divine supérieure. Mais à présent **une grave question** se pose : l'ascèse ou l'activité morale de l'homme soutenue par la grâce ordinaire suffit-elle pour conduire chaque âme à la perfection la plus haute possible ici-bas, ou bien doit elle être complétée par les grâces mystiques? En d'autres termes, les grâces mystiques sont-elles un élément essentiel et nécessaire de la perfection ou sont-elles simplement accessoires, malgré leur très haute valeur et leur éminente dignité? La réponse est fondamentale, même pour la conception de l'ascétique, car celle-ci aura, dans l'hypothèse d'une réponse affirmative, un tout autre esprit que dans l'hypothèse contraire [3].

De nos jours, **deux solutions** opposées sont en présence, soutenues par des auteurs venus des milieux les plus divers,

---

[1] Le terme **mysticisme** a, lui aussi, diverses acceptions. — 1. Appliqué indistinctement à tout l'ensemble de ce qui est *dit* mystique, il est équivoque. 2. On l'entend mieux de *tout ce qui est mystique chrétien*, doctrine ou pratique, et alors il s'oppose à ASCÉTISME, qui désigne l'ensemble des moyens de sanctification relevant plus de l'action de l'homme que de celle de Dieu. — 3. On peut l'entendre aussi d'une *tendance*, remarquable chez bien des auteurs, à mettre surtout en lumière l'action de Dieu, et en ce sens nous l'opposerons à MORALISME. (Cf. p. 361). Voir tome I, p. 29.

[2] *Introduction*, t. I, p. 19.

[3] La question revient à celle de **l'appel universel** aux grâces mystiques, car si elles sont nécessaires, elles *doivent* s'adresser *à tous*. Il s'agit là d'un appel *éloigné*. Il n'est cependant pas purement théorique ; il a une réelle portée *pratique* : il inspire de loin l'idéal qui est proposé aux âmes et les moyens de le réaliser. Il faut d'ailleurs bien le distinguer de celui qu'on désigne sous le nom d'APPEL INDIVIDUEL, dont l'importance pratique est plus considérable. Celui-ci est *immédiat :* c'est le signe surnaturel que telle âme en particulier reçoit DE FAIT ces grâces mystiques, au moins les premières, et doit y correspondre. Saint Jean de la Croix a mieux que personne traité de ces questions. Voir plus loin, p. 830. L'appel universel — de droit — n'exclut pas la rareté relative du fait : la sainteté est proposée à tous et elle est fort rare de fait.

qui forment comme deux écoles : l'une considère les grâces mystiques comme *non nécessaires* à la perfection, l'autre les regarde comme *indispensables.*

La première opinion, celle qui **nie la nécessité** des grâces mystiques, était courante au XIXe siècle. Son représentant le plus en vue est le P. Poulain, S. J., dont l'ouvrage, les *Grâces d'oraison*[1], a en quelque sorte codifié les principes de cette école. Elle met particulièrement en évidence le caractère suréminent et extraordinaire de ces grâces, telles qu'elles ressortent des descriptions laissées par les saints ; et, d'autre part, elle insiste sur l'aptitude de l'ascétisme chrétien, aidé par la grâce ordinaire, à conduire les âmes à la sainteté. L'élément mystique survenant pourra ajouter un éclat divin à la perfection ; il n'en constitue pas une cause essentielle. Cette conception est, avec des nuances diverses, celle de beaucoup d'auteurs spirituels jésuites contemporains[2] et de nombre d'autres, religieux ou séculiers[3], notamment de P. Pourrat, qui a d'ordinaire exposé la doctrine des anciens maîtres spirituels en partant de ce point de vue[4].

Depuis le début du XXe siècle **l'opinion qui affirme la nécessité** des grâces mystiques pour la sainteté a pris un développement considérable et tend à devenir commune parmi les théologiens. Le principal initiateur de ce mouvement a été M. le chanoine Saudreau ; dans une série d'études[5] il a montré que la thèse contraire, défendue par Poulain, est relativement récente et que l'ancienne tradition, jusqu'au XVIe siècle, est plus favorable à la doctrine de la nécessité des dons mystiques ; d'ailleurs, il distingue en ceux-ci les éléments essentiels (les seuls nécessaires) et les phénomènes accessoires, qui sont extraordinaires. Cette thèse a été de plus appuyée sur la doctrine des dons du Saint-Esprit de saint Thomas. Elle admet donc dans la marche vers la sainteté deux étapes : l'une préparatoire, où prédomine l'ascèse, l'action de l'homme ; l'autre, mystique, où prédomine l'action de Dieu dans l'âme. Cette doctrine a trouvé de vigoureux défenseurs parmi les théologiens dominicains[6] et notamment dans le P. Garrigou-Lagrange[7] ; elle est défendue par un très grand nombre de religieux, bénédictins, franciscains, carmes, jésuites même, par des prêtres séculiers en nombre toujours croissant. — Cependant divers auteurs modernes restent encore en dehors de l'une ou l'autre de ces deux écoles, observant une prudente réserve ou usant d'un éclectisme conforme à leurs préoccupations théoriques ou pratiques[8].

---

[1] Aug. Poulain, S. J., *Des grâces d'oraison*, Paris, 1901. Nombreuses éditions. Nouvelle réédition avec introduction et notes, par le P. Bainvel, 1922.

[2] Citons Bainvel (*op.cit.*), Billot, de Maumigny, la *Revue d'ascétique et de mystique.*

[3] Quelques carmes, Mgr Lejeune, Mgr Farges, etc.

[4] *La Spiritualité chrétienne*, t. I, Préface.

[5] A. Saudreau, *Les degrés de la vie spirituelle*, 2 vol., Angers, 1896, (5e éd. 1920) — *La vie d'union à Dieu et les moyens d'y arriver, d'après les grands maîtres de la vie spirituelle*, Angers, 1908 (3e éd. 1921). — *L'état mystique*, Angers, 1903. — *Les faits extraordinaires de la vie spirituelle*, Angers, 1908 (2e éd. 1921).

[6] Citons les Pères Arintero, Gardeil, Joret, la *Vie spirituelle.*

[7] Dans *Perfection chrétienne et contemplation d'après S. Thomas et S. Jean de la Croix*, Saint-Maximin, 1923.

[8] Voir par exemple Ad. Tanquerey, *Précis de théologie ascétique ou mystique*, Tournai, 1925 (p. 866-987).

Le Moyen âge que nous étudions n'a pas discuté la question sur laquelle se divisent les écoles aujourd'hui, mais elle est trop importante pour qu'elle lui ait échappé : une pensée profondément mystique comme la pensée médiévale s'est, de fait, trouvée en face du problème et elle l'a résolu, de fait, sans controverse. La spiritualité médiévale est foncièrement orientée vers la contemplation, vers la mystique, et on s'expose à ne pas la comprendre si on lui enlève cet élément [1]. Mais, d'autre part, il serait excessif de demander ou d'attribuer aux auteurs de cette époque une précision de formules ou de point de vue qui réponde exactement au problème posé ci-dessus. Les questions n'étaient pas alors envisagées sous cet angle précis : l'opposition entre les deux éléments, ascétique et mystique, était moins accusée qu'elle n'est de nos jours, dans certaines présentations au moins. C'est pour nous mettre plus aisément au point de vue des anciens qu'a été proposée la notion donnée plus haut, de la théologie ascétique [2].

Dans cette conception **le caractère complexe (ascétique et mystique) de la voie unitive** est mieux mis en évidence. On peut, il est vrai, insister avant tout sur le caractère *mystique* de cette voie [3], à cause de la haute dignité des grâces supérieures qui la caractérisent et dont l'influence doit se faire sentir sur toute la vie ; cette présentation a de grands avantages pratiques, et de plus, elle accentue les différences qui distinguent la voie parfaite des précédentes (purgative et illuminative), exclusivement ascétiques dans l'ensemble. — Mais on peut aussi, se plaçant à un autre point de vue [4], mettre en lumière le caractère *ascétique* de la voie unitive elle-même et on la rattache par là aux précédentes de façon à montrer la continuité de la vie spirituelle ; on y indique directement aux âmes la conduite qu'elles doivent tenir [5], car l'opération divine [6] ne supprime pas l'action humaine, elle la commande et la dirige : une certaine activité s'impose à elle en dehors de la prière et *jusque*

[1] Voir plus loin, les *Ecoles de spiritualité au M. A.*, p. 688.

[2] Tome I, p. 19.

[3] Alors, si l'on ramène les étapes de la vie spirituelle aux trois voies traditionnelles, on a les degrés suivants, diversement caractérisés :

1. voie purgative : *état ascétique :*
2. voie illuminative : *état ascétique* (dans l'ensemble) ;
3. voie unitive : *état mystique* (dans l'ensemble).

Définies à ce point de vue, la théologie ascétique étudie les deux premiers états, la théologie mystique le troisième. Voir t. I, p. 21.

[4] Il s'agit moins ici d'une divergence doctrinale que d'une différence de méthode dans la présentation.

[5] Sur les autres avantages de cette méthode, voir notre *Contemplation augustinienne*, p. 271-275.

[6] Il s'agit surtout de cette opération divine éminente qu'est dans les saints la CONTEMPLATION, *connaissance amoureuse et en quelque sorte expérimentale de Dieu.* Voir tome I, p. 22-25.

dans la prière : a) l'âme doit agir pour se mettre ou se garder en état de recevoir les grâces divines et n'en être point privée par sa faute ; *b*) elle doit au moins donner à ces grâces une correspondance paisible et affectueuse de la volonté, et d'ailleurs les moments où l'opération divine suspend toute activité de l'esprit sont fort rares et bien courts, de l'avis des saints : *hora rara, parva mora!* dit saint Bernard ; *c*) en outre, ce que les grâces mystiques ont d'essentiel, et qui est éminemment surnaturel et infus, peut coexister, à un degré atténué mais notable, avec une activité modérée de l'esprit ; cela se réalise en certaines prières et même études actuellement animées par une charité parfaite, telle qu'elle suppose une opération spéciale de l'Esprit-Saint [1]. — A tous ces titres, la voie unitive peut être considérée non seulement sous son aspect mystique, mais encore sous l'aspect ascétique, *actif*, et c'est la méthode que nous avons adoptée dans un but de clarté. Toutefois, il importe de le remarquer, l'ascétisme est ici bien particulier : il est tout pénétré de mystique [2], et précisément cette méthode nous paraît bien propre à mettre en lumière le caractère complexe de la voie des parfaits [3]. Cette complexité de point de vue est aussi l'un des traits les plus saillants des anciens ouvrages doctrinaux, en spiritualité comme en théologie, notamment chez les augustiniens [4].

C) **Points de vue divers.**

Si l'on ne trouve pas dans l'ensemble des anciens auteurs spirituels l'opposition doctrinale signalée plus haut, on y peut trouver cependant, plus ou moins caractérisées, **les tendances** qui correspondent à l'une ou à l'autre de ces doctrines. Certains maîtres spirituels sont particulièrement portés

[1] Les signes essentiels en doivent être : *a*) la spontanéité de l'acte d'amour, qui doit être comme instinctif et précéder l'activité de l'esprit plutôt que de l'accompagner ; *b*) le sentiment de la perfection de Dieu éprouvée en quelque manière ; *c*) pureté de l'idée de Dieu, inspirant un vrai mépris des réalités grossières ou sensibles, mais conciliable avec l'emploi de symboles. Voir p. 356, n. 3. Ces caractères se trouvent réalisés dans la CONTEMPLATION ACTIVE ou MÉDITATION CONTEMPLATIVE, et ce sont eux qui la rendent *parfaite*. Voir tome I, p. 25-27.

[2] Tel est le cas notamment de cette application (active) de l'esprit à Dieu que nous appelons *méditation contemplative*. Elle peut être, soit une simple *étude*, mais toute animée d'un souffle surnaturel par la connaissance et l'amour dont il vient d'être parlé, soit une vraie *prière* où l'activité de l'esprit est fort réduite, qu'elle considère les perfections divines, l'humanité du Christ ou les œuvres de Dieu en général : l'amour surnaturel le plus pur y tient la première place. Diverses pages de S. Anselme, de S. Bernard ou de S. Bonaventure ne sont pas pleinement comprises si on les isole de ce cadre.

[3] Ici les étapes de la perfection se caractérisent de la sorte :

1. voie purgative : *état ascétique*
2. voie illuminative : *état ascétique* (dans l'ensemble)
3. voie unitive : *état ascétique* ET *mystique*.

Ceux qui tiennent les grâces mystiques pour extraordinaires et non nécessaires disent de la voie unitive : *état ascétique* OU *mystique*, ascétique pour les uns, mystique pour les autres. Mais cette disjonction ne paraît pas suffisamment répondre au point de vue des anciens auteurs. Voir p. 686.

[4] Voir ci-dessus, p. 353. Cf. tome I, p. 654.

à mettre en lumière l'activité de l'homme, l'ascétisme, et nous appelons leur tendance *moralisme :* tels sont, par exemple, les représentants de l'école de Windesheim ou saint Ignace de Loyola. D'autres sont, au contraire, attirés par l'élément mystique et le mettent en évidence : nous appelons cette tendance *mysticisme* [1] ; il est très accusé chez saint Bernard et sainte Thérèse. D'ailleurs ces tendances n'ont rien d'exclusif : les plus mystiques font une large part à l'ascétisme dans leurs exposés les plus spirituels [2], et des ascètes comme Thomas a Kempis chantent avec enthousiasme l'union mystique [3].

Il importe de noter un autre effet des divergences de point de vue entre les auteurs : c'est **l'objet particulier** que chacun envisage et étudie de préférence. La vie spirituelle est infiniment complexe. Son seul point culminant, l'*union à Dieu*, qui en est comme l'élément spécificateur, peut être considéré sous de nombreux aspects. Il est presque impossible qu'un seul auteur les embrasse tous à la fois, mais ceux qui présentent la doctrine à un point de vue n'entendent pas d'ordinaire exclure les autres. Aussi faut-il compléter l'un par l'autre les divers exposés, au lieu d'en accuser les contrastes. La méthode qui marque surtout les différences est sans doute plus piquante, mais elle est d'une application singulièrement délicate en spiritualité. Voici, à titre d'exemple, sur l'union à Dieu, des divergences notables qu'il est aisé de constater entre les grands auteurs et qu'il serait excessif de traduire en opposition. SAINT AUGUSTIN [4] la considérera volontiers, selon sa méthode synthétique, comme une sagesse à la fois divine et humaine, affective et lumineuse, perfection de l'homme et participation à Dieu. SAINT THOMAS [5], en théologien, insistera davantage sur les dons du Saint-Esprit, celui de sagesse en particulier. SAINT JEAN DE LA CROIX [6] met principalement en lumière les *purifications* (nuits) actives et passives (infuses) qui sont la condition de l'union. SAINTE THÉRÈSE [7] décrit plutôt les *grâces infuses* par lesquelles les âmes sont progressivement conduites à cette union, marquant avec soin les étapes de cette voie surnaturelle. SAINT FRAN-

[1] Sur le sens de ce mot, voir la note 1, p. 357.

[2] Le grand Docteur mystique, S. Jean de la Croix, a consacré tout un volume à l'ascétisme (un ascétisme très mystique d'inspiration, il est vrai), la *Montée du Carmel*, qui traite des purifications *actives* nécessaires pour atteindre l'union à Dieu.

[3] Voir plus loin, p. 702. — [4] Voir tome I, p. 668-670, 685.

[5] Voir plus loin, p. 609. — [6] Voir p. 824. — [7] Voir plus loin, p. 809.

çois de Sales [1] rattache tous ces dons à l'*amour de Dieu* auquel ils sont ordonnés et qui tient la première place dans ses préoccupations. Bossuet [2], poursuivant les raffinements d'une mystique trop subtile, insiste avec raison sur la primordiale nécessité des *vertus théologales*. Ces points de vue préférés mais non exclusifs, choisis soit par goût soit par nécessité, impriment évidemment une allure spéciale à l'ensemble de la doctrine : il serait exagéré d'y voir a priori une opposition [3]. De telles divergences sont, au contraire, précieuses : grâce à elles on peut arriver, par une large et judicieuse synthèse, à une conception plus compréhensive et plus riche de la spiritualité.

IV. — NOTES GÉNÉRALES, D'ORDRE PHILOSOPHIQUE ET LITTÉRAIRE.

A) **Notes philosophiques.**

Les œuvres de théologie et de spiritualité se rattachent, au moyen âge plus qu'en une autre époque, à la *littérature philosophique*. L'un des traits par où les continuateurs des Pères se distinguent le mieux des anciens est la place que **la philosophie** tient dans leurs écrits. **Son rôle** y est vraiment caractéristique. C'est elle qui a forgé le système spéculatif à l'aide duquel les théologiens élaborent leurs puissantes synthèses doctrinales : les écoles théologiques en sont le prolongement naturel. La philosophie *platonicienne* a fourni les éléments essentiels d'une telle synthèse, sinon à tous les " augustiniens " antérieurs à saint Thomas, du moins à saint Bonaventure : celle-ci, il est vrai, fut remplacée aussitôt, même chez les franciscains, par une autre fondée sur Aristote, et on peut le regretter. En réalité, c'est à l'*aristotélisme* retouché qu'ont été empruntés les cadres des plus grandes systématisations scolastiques, le thomisme et le scotisme notamment, et plus tard le suarézisme. Cette introduction de la spéculation rationnelle dans l'exposé de la foi n'en a évidemment pas altéré le contenu, mais elle a exercé une influence profonde et durable sur sa présentation : la théologie est grandement redevable à la philosophie, toute la suite de cette étude le montrera.

[1] Voir p. 850. — [2] Voir p. 860.

[3] D'ailleurs certaines oppositions véritables ont pu se produire, même entre des saints, au moins momentanément, comme il arriva entre S. Bernard et Pierre le Vénérable.

Mais à son tour **la philosophie a beaucoup reçu** de la théologie, qui lui a valu son splendide renouveau au moyen âge : c'est par les théologiens et en vue de la théologie que les problèmes les plus élevés de la métaphysique ont, de fait, été examinés et résolus rationnellement. Sans doute le problème des universaux ne fut tant discuté que parce qu'il est un des plus fondamentaux de toute philosophie, mais ses applications à la théologie, à la Trinité surtout, ne furent pas un des moindres stimulants, comme on le vit avec les essais de Roscelin, Abélard et Gilbert de la Porrée, corrigés par saint Anselme et saint Bernard. Les discussions sacramentaires, eucharistiques surtout, firent préciser la doctrine de la matière et de la forme, de la substance et des accidents, etc. Les hardies spéculations d'un saint Anselme sur l'idée de parfait attirèrent l'attention des plus puissants penseurs sur les fondements mêmes de la théodicée. Et si l'on en vient aux grandes synthèses philosophiques médiévales, on les trouve presque toujours formulées dans les commentaires de ce manuel de théologie qu'étaient les *Livres des Sentences* de P. Lombard. Faute de la théologie, à une époque où les sciences naturelles n'existaient pour ainsi dire pas, les philosophes se seraient bornés le plus souvent, même sans devenir des Cornificius, à de purs exercices dialectiques, sans grand profit pour la haute culture de la raison. C'est la foi qui, de fait, a été le pédagogue de la raison au moyen âge, et celle-ci a trouvé dans cette direction une confiance hardie en elle-même, une vigueur spéculative et une pénétration qui n'ont jamais été dépassées.

Quelque définition que l'on donne de **la philosophie scolastique** [1], il faut reconnaître son accord avec la foi et même la subordination à celle-ci, dont l'objet est plus élevé ; mais cela n'implique pas, chez les penseurs chrétiens du moyen âge, une dépréciation de la raison et de son œuvre. Il y eut sans doute des ennemis de la dialectique, mais ce sont des abus trop réels qu'ils incriminaient le plus souvent. Des mystiques, comme saint Bernard, ont pu se montrer défiants, sans être hostiles [2] : d'autres ont témoigné d'une confiance intrépide, tel saint Anselme ou saint Bonaventure. Celui-ci, il est vrai, rejette l'exercice de la raison séparée de la foi, mais parce qu'il voudrait voir la philosophie exposer sans lacune et sans faiblesse une vérité rationnelle intégrale harmonisant le naturel et le surnaturel [3]. En réalité, à mesure que la spéculation se développait, la philosophie, que les vrais théologiens ne confondirent jamais avec la théologie même scolastique ou explication du dogme, prit de l'importance : dès le XIIe siècle [4], elle avait ses méthodes et ses principes propres,

[1] Voir M. DE WULF, *Hist. de la phil. méd.*, I, p. 10-30.

[2] Voir p. 424. — [3] Voir p. 503.

[4] " La philosophie, d'abord confondue avec la théologie, est tenue pour distincte au XIIe siècle. Les deux sciences eurent donc chacune leurs méthodes constitutives et leurs principes propres, elles suivirent une marche parallèle dans leurs développements et furent solidaires dans leur évolution ". M. DE WULF, *op. cit.*, p. 22.

et l'on trouve même des œuvres exclusivement rationnelles. Au XIIIe siècle, le docteur angélique, le prince des théologiens, pose nettement le principe de *la distinction des deux domaines* [1]. Par cette affirmation le grand scolastique établit l'indépendance de la philosophie et prélude à la spéculation moderne, du moins en ce que celle-ci a de plus sain et de positif. Il est clair, en effet, que pour saint Thomas cette indépendance ne comporte pas nécessairement la séparation de la théologie (témoin son œuvre), moins encore l'opposition à la foi [2]. Ces dernières tendances, qui sont les caractères plutôt négatifs de la philosophie moderne, ne sont pas issues du thomisme mais de l'occamisme, qui en est l'antithèse [3]. L'œuvre d'Occam a été aggravée et continuée par celle de Luther [4], et ces influences contraires ont empêché la scolastique de porter tous ses fruits.

B) **Notes littéraires.**

L'œuvre que nous étudions, théologique et spirituelle, est dans sa plus grande partie écrite **en latin.** Cette langue fut jusqu'au XVIe siècle celle des lettrés, tous clercs, au moins de nom. Cette communauté de langue favorisa les rapports intellectuels entre les diverses nations de l'Europe occidentale et compensa jusqu'à un certain point les difficultés qu'opposaient à la culture la rareté des volumes et les conditions sociales. De cette littérature latine médiévale il s'est conservé des œuvres en tout genre : sans doute la *théologie*, la *philosophie* et la *spiritualité* en constituent la part la plus abondante. Cependant d'autres sujets sont représentés par des écrits, de réel mérite parfois. L'*exégèse* est liée à la théologie. Le *droit* canonique lui est aussi rattaché d'abord, mais il s'en sépare et s'allie plutôt au droit civil. Les *sciences*, étudiées d'abord dans Aristote, font produire, depuis le XIVe siècle, des œuvres originales. Citons encore la *prédication*, l'*histoire*, les *lettres* [5], la *poésie* : le " Dies iræ ", l' " Ave maris stella ", le " Jesu dulcis memoria " sont, en leur genre, des chefs-d'œuvre. L'intérêt de ces ouvrages,

[1] Voir p. 568. — [2] Voir p. 571. — [3] Voir p. 659. — [4] Voir p. 712.

[5] Rappelons quelques essais, notés dans l'Introduction (générale), t. I, p. 15, de continuation du *De Viris illustribus* : ceux de **Sigebert de Gembloux** († 1112), *Liber de ecclesiasticis scriptoribus*, *P. L.*, **160**, 547-588 (170 numéros) ; d'**Honorius d'Autun**, *De luminaribus Ecclesiæ*, *P. L.*, **172**, 197-234 (4 livres, faits d'extraits de S. Jérôme, I, de Gennade, II, de S. Isidore, III, de divers auteurs, IV). A la Renaissance paraissent les nouveaux *De Scriptoribus ecclesiasticis* de **Jean Trithème** († 1516) (voir sur cet auteur HURTER, *op. cit.*, col. 1161-1170) et de *Bellarmin* (voir plus loin, p. 763).

inédits pour la plupart, est dans l'ensemble bien inférieur à celui de la théologie et des écrits annexes qui seuls nous préoccupent ici [1].

Dans l'ensemble, cette littérature latine médiévale est bien **inférieure artistiquement** à l'ancienne littérature patristique, bien que le jugement ici doive être nuancé : il importe en effet de tenir compte et des personnalités exceptionnelles et des genres divers et même des époques. Il y a une différence notable à établir entre la renaissance carolingienne du IXe siècle, qui paraît surtout vouée à un travail élémentaire de préparation ou de préformation, la renaissance du XIIe siècle, qui joint à une grande effervescence intellectuelle, prélude du XIIIe siècle, un certain souci de bien dire [2], et la grande Renaissance du XVe-XVIe siècle, pour qui le soin du style est sinon le tout, du moins l'essentiel de l'écrivain. Du reste, saint Bernard, qui vécut en dehors des écoles, sut atteindre souvent par la puissance de son génie et sa sainteté une beauté littéraire d'autant plus prenante qu'elle est moins recherchée. Quant aux scolastiques proprement dits — ils sont légion, — ils veillent surtout à la solidité du fond doctrinal, à la clarté et à la méthode dans l'exposition, à la justesse et à la précision dans la formule ; ils n'hésitent pas à l'occasion devant le néologisme : comme toute science, la philosophie et la théologie peuvent, doivent avoir leur style propre, technique. C'est de ce point de vue qu'il faut le juger pour l'apprécier comme il convient. On a parlé de "la densité métallique," du style de saint Thomas et l'expression est heureuse ; elle indique à merveille qu'en ce genre d'œuvres toute la valeur de la forme est dans son effacement devant la richesse du fond qu'elle livre au lecteur. Les grands scolastiques ont excellé dans cet art austère, qui n'exclut pas chez plusieurs une certaine éloquence, fruit d'un amour sincère et communicatif de la pure vérité.

Le moyen âge n'ignorait pas totalement l'antiquité classique et ne la méprisait pas, comme on l'a cru parfois, mais il n'en avait qu'une connaissance rudimentaire, surtout de la littérature grecque et il y recherchait beaucoup plus la pensée que l'art : la beauté esthétique des anciennes œuvres lui restait généralement fermée, et c'est sur ce point que **la Renaissance** devait le plus utilement attirer l'attention, d'ailleurs à une époque où la scolastique était en décadence. Si, grisés par cet attrait du beau, plusieurs humanistes perdirent, momentanément, la foi avec les mœurs, d'autres lui restèrent fidèles, et ils sont les plus nombreux : dans la pré-renaissance italienne du XIVe siècle, nous trouvons à côté d'un Boccace († 1376), Dante (1321) et Pétrarque († 1374) et l'augustin Louis Marsigli († 1394). Si l'humanisme païen parut un moment l'emporter, surtout au XVe siècle, l'esprit chrétien finit par reprendre le dessus et réparer au moins une partie des désastres causés. Nous signalerons dans la suite plusieurs de ces œuvres d'humanistes, consacrées à des sujets chrétiens : on n'y trouve pas dans l'ensemble cette plénitude de vie surnaturelle qui distingue les œuvres des saints [3]. L'humanisme

[1] On trouvera des listes plus complètes dans le précieux *Nomenclator* de Hurter, t. II, 1903 (3e éd.).

[2] On y trouve déjà, notamment à Chartres, de vrais humanistes, tel Jean de Salisbury. Voir p. 459.

[3] Voir P. POURRAT, *op. cit.*, III, p. 76-93.

d'un saint François de Sales est en réalité tout transfiguré par son zèle apostolique [1].

Avec l'humanisme coïncide la formation définitive des **littératures nationales** européennes, qui peu à peu vont supplanter le latin, d'abord en dehors des universités, plus tard dans les universités elles-mêmes. Les lettrés qui étaient le plus attachés aux anciens furent aussi les initiateurs de ce mouvement ; tels furent Dante et Pétrarque *en Italie*. Malgré son culte du latin, l'Eglise se montra favorable à ce régionalisme linguistique. Nous verrons nombre d'œuvres religieuses écrites dans les langues modernes. *En Allemagne*, Eckart, Tauler, Suso passent pour être les meilleurs représentants du haut allemand moyen [2]. Des mystiques anglais du XIVe siècle tiennent aussi une place intéressante aux origines de la littérature anglaise [3]. C'est, au contraire, au grand siècle littéraire de *l'Espagne* que paraît sainte Thérèse et elle se range au premier rang de ses écrivains. Les controverses protestantes furent pour beaucoup dans la diffusion des œuvres religieuses dans la langue du peuple : Luther et Calvin avaient donné le signal ; les défenseurs de la foi durent les suivre jusque sur ce terrain, soit par la controverse directe, soit par une plus large diffusion de la vérité catholique. *En France*, saint François de Sales [4] a su unir dans son œuvre complexe — prédication et controverse, morale et mystique — le meilleur de l'esprit du moyen âge et de la Renaissance — sens profond du surnaturel [5] et amour du symbolisme ou de l'allégorie [6], goûts esthétiques et psychologie affinée : il a par là exercé une influence durable sur l'âme française en même temps que sur la langue, dont il fut un maître accompli à une heure décisive de son histoire. Mais c'est à sa doctrine que nous devrons surtout nous arrêter, et elle lui assure une action plus précieuse encore, car elle a une portée universelle.

V. — BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE POUR LE IVe LIVRE.

Un grand nombre des ouvrages généraux, collections de textes ou d'études, cités au début du tome I (*Bibliographie générale*, p. XVII, sq. et *Introduction*, p. 12-18), ne se bornent

[1] Voir les autres caractères saillants signalés p. 854.

[2] Ce sont par excellence les *mystiques allemands*. C'est à un autre point de vue cependant que nous les présenterons ici. Cf. p. 697.

[3] Voir plus loin, p. 701.

[4] Nous omettons à dessein nombre d'œuvres antérieures à la sienne.

[5] Au moyen âge, le sentiment religieux pénètre tout : il anime d'un souffle presque surnaturel certaines pages même des premières épopées, d'inspiration patriotique, notamment la *Chanson de Roland* (XIe s.). Cf. J. BÉDIER, *Les légendes épiques*, 4 vol., 1908-1913.

[6] La littérature *didactique* médiévale française, qui est presque toute d'Eglise, fait une large part à l'allégorie, elle en abuse même, et ce goût semble moins provenir " d'un procédé primitif " qu'être le produit raffiné de l'intellectualisme outré de l'époque. Le modèle du genre est le *Roman de la Rose* (Ire Partie, de Guillaume de Lorris ; car pour la IIe, œuvre de Jean de Meung, nous devons plutôt en signaler ici les audaces satiriques et les trivialités grossières, qui lui attirèrent les justes sévérités des gens d'Eglise et notamment de Gerson).

pas à la période patristique proprement dite, mais la dépassent souvent. Tel est en particulier le cas de la *Patrologie* de Migne *(ibid.*, p. 14). On pourra donc consulter encore ces volumes pour le livre IV. De même, plusieurs des ouvrages consacrés à un point particulier et placés à ce titre en tête des chapitres qui vont suivre, au moins en tête des plus importants, contiennent des aperçus généraux d'un grand prix. On se contentera de signaler ici les ouvrages qui embrassent une période entière, ou une partie notable de période, de par leur objet même : ils sont dès lors supposés dans tous les chapitres, même s'ils n'y sont plus spécialement mentionnés.

A) Ouvrages concernant la littérature ecclésiastique et religieuse.

H. Hurter, S. J., *Nomenclator literarius theologiæ catholicæ*, t. II (ann. 1109-1563), Œniponte, 1906 (3e éd.) ; t. III (a. 1564-1663), 1907 (3e éd.)

O. Legipont, O. S. B., *Historia rei literariæ O. S. Ben.*, Vienne, 1754, 4 vol.

Les Mauristes, *Histoire littéraire de la France* (des origines au XIIe s., t. I-XII, par Dom Rivet, 1733-1763) ; continuée par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, depuis 1814 : table générale après le tome XV (pour la période antérieure au XIIIe s.), 1875 ; le t. XVI commence l'étude du XIIIe s. ; le t. XXXIII (1906) en est au milieu du XIVe s. (Etudes d'inspiration très diverse : les auteurs du t. XXX par ex. sont Félix Lajard, Ernest Renan, Barthélemy Hauréau (éditeur), Gaston Paris, Léopold Delisle).

J. Quétif et **J. Echard, O. P.**, *Scriptores Ord. Prædicatorum*, 2 vol. ; Paris, 1719-1721. Continuation entreprise par R. Coulon, depuis 1910.

L. Wadding, O. F. M., *Annales Minorum*, 8 vol., Lyon, 1625-1654 ; continué et augmenté jusqu'au delà de 20 vol. par divers auteurs (voir Hurter, *op. cit.*, col. 961-964).

F. Ossinger, O. S. A., *Bibliotheca augustiniana*, Ingolstadt et Munich, 1776 (notices sur 1400 écrivains de l'Ordre augustinien).

Cosme de Villiers, O. Carm., *Biblioth. carmelit.*, 2 vol. Orléans, 1752.

C. Sommervogel, S. J., *Bibliothèque des Ecrivains de la Compagnie de J.*, 9 vol., Paris, 1890-1900 (réédition).

P. Feret, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres*, 7 vol., Paris, 1894-1904.

H. Denifle, O. P., et **E. Chatelain**, *Chartularium universitatis Parisiensis* (œuvre monumentale ; textes avec introduction et notes), 4 vol. Paris, 1889-1897.

M. Grabmann, *Geschichte der scholastischen Literatur*, 3 vol. Fribourg, 1909-1911.

A. Clerval, *Les Ecoles de Chartres au moyen âge du Ve au XVIe s.*, Paris, 1895.

P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe s.*, Fribourg, 1899, rééd. en 2 vol., 1908-1911 ; *Frères Prêcheurs (la théologie dans l'Ordre des)*, dans *Dict. théol.*, col. 863-924.

P. Edouard d'Alençon, *Frères Mineurs*, dans *Dict. théol.*, col. 809-863.

X. Le Bachelet, etc., *Jésuites*, dans *Dict. théol.*, col. 1012-1108.

B) Ouvrages concernant la théologie et l'histoire intérieure de l'Église.

J. A. Schwane, *Dogmengeschichte*, 1862-1890 ; tr. fr. Degert, *Hist. des Dogmes*, t. IV-VI, Paris, 1903-1904.

Ph. Toreilles, *Le mouvement théologique en France depuis ses origines jusqu'à nos jours*, IXe-XXe s., Paris, s. d. (début du XXe s.). Sommaire.

Th. Heitz, *Essai historique sur les rapports entre la philosophie et la foi de Berenger de Tours à S. Thomas d'A.*, Paris, 1909.

G. Robert, *Les Ecoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XIIe s.*, Paris, 1909.

J. de Ghellinck, S.J., *Le mouvement théologique au XIIe s.*, Paris, 1914.

P. Pourrat, *La théologie sacramentaire*, Paris, 1907 ; *La spiritualité chrétienne*, t. II (Le moyen âge), Paris, 1921 ; t. III (Les Temps modernes), 1925.

L. Saltet, *Les réordinations. Etude sur le Sacrement de l'Ordre*, Paris, 1907.

Dom Lottin, *Les éléments de la moralité des actes*, dans *Revue néoscol.*, 1922, p. 25-65, 281-313 ; 1923, p. 20-56. Plusieurs autres études analogues du même auteur.

J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption. Essai d'étude historique.* Paris, 1905 ; *Le problème de l'Eglise et de l'Etat au temps de Philippe le Bel.* Paris, 1926.

L. Salembier, *Le grand schisme d'Occident*, Paris, 1900 (5e éd. 1921).

Hefele et **H. Leclercq,** *Hist. des conciles*, t. V. sq.

Noël Valois, *La France et le grand schisme d'Occident.* 4 vol., Paris, 1896-1902 ; *La crise religieuse du XVe s. Le pape et le concile*, 2 vol., Paris, 1909.

J. Guiraud, *L'Eglise et les origines de la Renaissance*, Paris, 1902 ; *L'inquisition*, Paris, 1928.

Alf. Baudrillart, *L'Eglise catholique, la Renaissance et le Protestantisme*, Paris, 1904.

A. Dufourcq, *L'Avenir du christianisme*, t. V-VII. Paris (4e éd. 1925, corrigée) : vues d'ensemble pénétrantes.

G. Goyau, *Histoire religieuse*, t. VI de l'*Hist. de la nation française* de G. Hanotaux, Paris, 1922.

A. Van Hove, *Prolegomena* (t. I) du *Commentarium lovaniense in cod. Juris can.* Malines, 1928 (partie hist. p. 36-333).

Monographies nombreuses dans les *Encyclopédies* signalées au t. I. Des *revues spéciales* étudient le moyen âge, notamment chez les bénédictins (*Revue bénédictine*, *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 1929), les dominicains (citées au t. I), les franciscains (*Archivum franciscanum historicum*, Quaracchi ; *Etudes franciscaines*, etc.).

C) Ouvrages concernant la philosophie, la littérature et l'art chrétien.

M. de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, 3e éd. revue et mise à jour, en 2 vol., Louvain, 1924. *Histoire de la philosophie scolastique dans les Pays-Bas*, Louvain, 1895 (2e éd. 1910). *Introduction à la phil. néo-scolastique*, Louvain, 1904. Plusieurs vol. dans la collection *Les Philosophes belges.*

B. Hauréau, *Hist. de la phil. scolast.*, 3 vol. 1872-1881 (Très érudit; se méprend sur beaucoup de doctrines, dit M. de Wulf). Nombreuses études d'érudition sur des manuscrits philosophiques.

Card. Gonzalez, *Historia de la filosofia*, 3 vol. Madrid, 1879 (trad. fr.).

F. Picavet, *Esquisse d'une hist. générale et comparée des philosophies médiévales*, Paris, 1905 (« Ensemble d'études détachées. Confond philosophie scolastique et religion du moyen âge; considère à tort que Plotin est le maître dont s'inspirent les scolastiques », dit M. de Wulf, p. 36).

Willmann, *Geschichte des Idealismus*, t. II. Brunswick, 1907 (2e éd.).

Cl. Baeumker, *Die europäische Philosophie des Mittelalters*, Berlin, 1913 (dans *Kultur* der Gegenwart, I, v). — *Beiträge zur Geschichte der Phil. d. Mittelalters* (Collection d'études importantes, œuvre de collaboration dirigée par Baeumker avec von Hertling, F. Ehrle, M. Baumgartner, M. Grabmann), Munster, depuis 1891. Plus de 20 vol. parus.

E. Gilson, *La philosophie au moyen âge*, 2 petits vol. (coll. Payot), Paris, 1922. *Etudes de philosophie médiévale*, Strasbourg, 1921. Collection *Etudes de philosophie médiévale*, dirigée par E. Gilson, à Paris, 10 vol. parus. Le même auteur dirige, avec le P. Théry, O. P., les *Archives d'hist. doctrinale et littéraire du M. A.*, collection de monographies diverses, fondée en 1926.

Fabricius, (XVIIIe s.) *Bibliotheca Latina mediæ et infimæ ætatis*, Padoue, 6 vol., 1754.

Du Cange (XVIIe s.), *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis*, 3 vol., Paris, 1678 (rééd. Paris, 1840-1850, en 7 vol.) cf. Hurter, *op. cit.*, IV, 483-486.

Petit de Julleville, *Histoire de la Langue et de la Littérature Française des origines à 1900*, 8 vol., Paris, 1895-1899 (œuvre de collaboration).

J. Bédier, *Les légendes épiques*, 4 vol., Paris, 1908-1913.

E. Mâle, *L'art religieux (en France) du XIIe s.*, Paris, 1923; *du XIIIe s.*, 1898 (4e éd. 1919); *de la fin du moyen âge*, 1908 (2e éd. 1922).

A. Fabre, A. A., *Pages d'art chrétien*, Paris, 1917 (3e éd. 1927). *Manuel d'art chrétien*, Paris, 1929.

PREMIÈRE PARTIE
LE MOYEN ÂGE

CHAPITRE I.
Les origines lointaines de la scolastique.

BIBLIOGRAPHIE SPÉCIALE : voir en note à chaque auteur.

I. — LE IXe SIÈCLE.

A) **La renaissance carolingienne.**

On aurait tort de considérer l'âge d'or de la scolastique, cette renaissance de la philosophie antique pénétrée d'un souffle chrétien, comme le fruit spontané de l'activité intellectuelle et littéraire de quelques grands esprits suscités par Dieu aux XIIe et XIIIe siècles, et sans **attaches dans le passé.** On peut comparer cette époque au IVe siècle de l'époque patristique, qui n'eût pas existé sans les efforts des Pères des trois premiers siècles du christianisme. L'apogée de la scolastique ne s'explique pas sans la longue et lente préparation de trois siècles de labeur obscur mais fécond, du VIIIe au XIe siècles. Les invasions barbares avaient détruit tout l'édifice du monde romain. Des peuples nouveaux s'étaient établis à la place des anciens. Leur formation était à reprendre par la base et en tout domaine, comme l'avait été, au point de vue religieux, celle des peuples convertis aux premiers siècles. Les œuvres des Pères, arrachées comme par miracle au naufrage, allaient être les instruments de cette régénération. La conversion marque le début de ce long et difficile travail, mais Charlemagne lui fit réaliser un progrès immense. Ce sont les *écoles* ouvertes par lui, sous sa protection ou à son exemple, qui furent les vrais points de départ du mouvement scolastique. Parmi les hommes qui ont le plus contribué à l'accélérer au IXe siècle, deux méritent une spéciale mention : Alcuin et Raban Maur.

Ces noms ne doivent pas être séparés de quelques autres, ceux des hommes qui furent comme **les ancêtres de la scolastique** : S. Augustin, Boèce, Cassiodore, S. Grégoire le Grand, S. Isidore de Séville et S. Bède le Vénérable, auxquels on peut ajouter, parmi les Orientaux, Denys l'Aréopagite [1]. S. Jean Damascène, traduit, assez mal d'ailleurs, au milieu du XIIe siècle seulement, n'eut sur les progrès de la scolastique qu'une influence tardive et en somme peu profonde. Tout autre fut celle de *Boèce*, que l'on a appelé "le premier scolastique" [2], par qui surtout le moyen âge, avant le XIIIe siècle, a connu Aristote. Mais plus grande encore fut celle de *saint Augustin*, qui a transmis aux penseurs de l'époque le meilleur de l'héritage platonicien [3], soigneusement épuré sur les points les plus délicats, complété en beaucoup d'autres, si bien que ce platonisme pouvait être regardé comme le système philosophique le mieux adapté aux besoins de la spéculation chrétienne. Quelque précieux que fût cet apport des anciens, il aurait cependant donné de maigres résultats sans le travail de ceux que l'on a appelés les grands Ecolâtres, au premier rang desquels il faut placer Alcuin.

Alcuin [4] (735-804), anglo-saxon, avait étudié dans les monastères bénédictins de son pays (il n'est pas absolument prouvé qu'il fut bénédictin lui-même) et dirigeait (depuis 766) l'école épiscopale d'York, quand Charlemagne l'ayant rencontré, en 781, en Italie, où il remplissait une mission officielle, réussit à l'attirer à sa cour. Il lui attribua plusieurs abbayes, notamment celle de saint Martin de Tours (796) et fit de lui en réalité son "premier ministre intellectuel", suivant le mot de Guizot. Alcuin dirigea *l'école palatine* où Charlemagne lui-même, avec ses fils et ses filles, assistait à ses leçons et entrait dans l'académie littéraire fondée par lui. Il fut l'auxiliaire, sinon l'inspirateur de toutes les mesures impériales prises en faveur de l'enseignement. Il introduisit à l'école le *trivium* et le *quadrivium*, d'après Cassiodore. L'importance occupée par la *dialectique* dans ce programme devait, à la longue, avoir une profonde influence, et l'on peut, à ce point de vue, avec Picavet, regarder Alcuin comme "le véritable auteur de la renaissance philosophique en France et en Allemagne" [5].

---

[1] Voir sur tous ces auteurs les livres II et III.

[2] M. GRABMANN, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, I, p. 148 sq.

[3] *Ibid.*, p. 125 sq. Cf. E. PORTALIÉ, *S. Augustin*, dans *Dict. théol.*, col. 2325-2331 ; *Augustinisme*, *ibid.*, col. 2501-2506.

[4] Voir P. MONCELLE, *Alcuin*, dans *Dict. hist.*, col. 30-40. Voir aussi DOM CABROL, *L'Angl. chrét. avant les Normands*, Paris, 1909.

[5] Il ne faut cependant rien exagérer, observe D. Cabrol. "Quand on l'a appelé "l'Erasme de son temps", il ne faut pas oublier que ce temps était une époque presque barbare et que la distance est grande de l'humaniste raffiné de Rotterdam au modeste et en somme médiocre écolâtre d'York". *Ibid.*, p. 164. Il fut néanmoins un véritable initiateur : "Sa conception même de la science est vraiment originale; sa méthode dialoguée, d'une énergie germanique, avec ses répliques à l'emporte-pièce, habitue l'esprit à une gymnastique utile; il a le sens des diffé-

Ses écrits continuèrent son action[1]. Ils concernent : 1) la *théologie* (la controverse adoptianiste surtout) ; 2) l'*Ecriture Sainte* (commentaires nombreux, divers traités et revision de la Bible latine) ; 3) la *liturgie* (Alcuin se fit l'auxiliaire de l'empereur pour sa grande réforme liturgique)[2] ; 4) la *philosophie* et la *morale* (traité des vices et des vertus, traité de l'âme ; 5) *l'hagiographie* (quatre vies de Saints) ; 6) *l'enseignement* (traités divers). Signalons encore, outre des *poésies* variées et des *lettres* (près de 300, les sources les plus importantes pour l'histoire de Charlemagne), un traité de la *confession* pour en défendre la nécessité, et des "*Questions et réponses pour les enfants*" qui sont le premier catéchisme connu. Il faut enfin lui attribuer, probablement, les "*Livres carolins*" dont nous parlerons plus loin.

Autorisé par Charlemagne à quitter la cour, Alcuin se rendit à Tours en 801. Il réforma le monastère et y donna une vive impulsion aux études : l'école de Tours lui doit sa renommée. C'est là qu'il mourut en 804. Il était resté simple diacre. Son disciple, Raban Maur, l'inscrivit dans son Martyrologe. Il ne paraît pas avoir reçu un culte public.

Raban Maur[3] (776-856) fut pour l'Allemagne ce qu'Alcuin avait été pour l'empire entier, l'inspirateur des études religieuses. Né à Mayence, moine de Fulda, il fut, à Tours, disciple d'Alcuin dont il transporta les méthodes dans son pays. Ecolâtre de Fulda, il en fut plus tard abbé, de 822 à 842. Il abdiqua pour se consacrer aux études. Mais en 847 il fut élevé au siège archiépiscopal de Mayence, qu'il occupa jusqu'en 856.

L'œuvre littéraire[4] de Raban Maur est assez étendue. Il a commenté la *Bible* presqu'en entier. On lui doit, en outre, un grand traité encyclopédique (*De universo*), un ouvrage philosophique (*De anima*), un traité *De Institutione clericorum*, des homélies, de nombreux opuscules, un *Eloge de la Croix* et enfin un *Martyrologe* (où il mentionne la mort à Jérusalem des sœurs de Lazare, le 14 janvier). Raban Maur est avant tout un érudit, d'une science étendue, mais dépourvu de toute originalité de pensée.

B) La théologie au IXe s. Les principales controverses.

L'activité littéraire issue de l'impulsion donnée par Charlemagne est considérable. Mais le trait qui caractérise le mieux les auteurs de cette époque est leur impersonnalité. Même les plus grands parmi eux bornent leur ambition à être de fidèles

---

rents aspects d'une question ; au point de vue dialectique, il a préparé la philosophie scolastique en lui donnant une méthode". P. MONCELLE, *op. cit.*, col. 35.

[1] Dans *P. L.*, **100** et **101** (éd. Froben, 1777). En voir la liste dans P. Moncelle, *op. cit.*, col. 35-39.

[2] Cf. F. CABROL, *Les écrits liturgiques d'Alcuin*, dans *Rev. Hist. Eccl.*, 1923 (t. XIX), p. 507-521.

[3] Voir HURTER, *Nomenclator*, 1903, I, col. 794-801.

[4] *P. L.*, **107-112** (éd. G. Colvenerius, 1626).

échos du passé. **La compilation** est la grande, presque l'unique méthode [1]. Le travail de découpage est facilité par les recueils de *Flores*, de *Sententiæ*, d'*Excerpta*, qui se multiplient alors dans des proportions étonnantes. Ces "sentences" peuvent se classer en trois groupes : celles qui suivent simplement l'ordre des ouvrages patristiques d'où elles sont tirées; celles qui sont classées suivant l'ordre des Ecritures; celles enfin qui sont classées d'après un ordre logique de matières. Ce dernier groupement, plus adapté à la doctrine, devait préparer de vrais manuels de théologie, tel celui de P. Lombard au XIIe siècle. On le pratique alors très particulièrement en exégèse (Alcuin, Walafrid Strabon), en ascétisme (*De amore cœlestis patriæ*, de Haymon d'Alberstadt; *De virtutibus et vitiis*, d'Alcuin; *De fide, spe et caritate*, de P. Radbert); et même dans les *questions philosophiques* (Boèce fait presque tous les frais de la controverse des universaux).

Les controverses théologiques n'eurent pas davantage pour résultat de compléter la méthode. C'est à coup de citations que les discussions furent conduites le plus souvent. Contentons-nous de signaler quels en furent les principaux sujets. Plusieurs de ces controverses furent provoquées par les dissensions croissantes entre l'Eglise Byzantine et l'Eglise d'Occident; d'autres sont d'origine occidentale.

1° **Controverses avec les Grecs.** — Il y en eut trois principales, dont il nous suffira d'ailleurs de dire un mot.

a) **Le culte des images** [2], solennellement légitimé et défini au IIe concile de Nicée (787), fut pendant quelque temps rejeté par les Francs à l'instigation de Charlemagne. Les motifs qui l'y poussaient paraissent avoir été, outre les équivoques de la traduction qui fit connaître aux Latins les décrets du concile de 787, la défiance germanique contre toute représentation de la figure humaine dans l'ornementation religieuse, et aussi l'aversion croissante vis-à-vis des Byzantins. Les principaux actes officiels de cette lutte furent : 1. la composition des *Livres carolins* [3], par Alcuin sans doute, en 790, à la demande de l'empereur, livres qui refusaient aux images tout culte, même relatif, et en permettaient seulement l'usage; 2. le concile de *Francfort* (794), qui condamnait au moins l'adoration des images, et le concile de Nicée, où, croyait-on, elle avait été autorisée; 3. le concile *de Paris* (825), qui reprit

[1] G. DE GHELLINCK, *Le mouvement théologique du XIIe s.*, Paris, 1914, p. 20-28. — G. ROBERT, *Les Ecoles et l'enseignement de la théologie (XIIe s.)*, Paris, 1909, p. 126-130.

[2] Voir J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, III, p. 473-483.

[3] *P. L.*, 98, 999-1350. Voir J. MARÉCHAL, *Les livres car.*, Lyon, 1908.

à peu près la doctrine des *Livres carolins*. — Malgré cette opposition et divers excès iconoclastes [1], la vraie doctrine sur le culte des images pénétra peu à peu en Occident, depuis la fin du IXe siècle.

b) **L'addition du " Filioque "** [2] ou " Et Filio " dans le texte du symbole de Nicée-Constantinople, concernant le Saint-Esprit, *qui ex Patre* FILIOQUE *procedit*, souleva aussi des polémiques. La doctrine enseignant que le Saint-Esprit procède non seulement du Père mais du Fils était commune en Occident, au moins depuis S. Augustin, lequel d'ailleurs avait expliqué que du Père seul il procède *principaliter* [3], c'est-à-dire *originaliter*, *primordialiter;* il procède réellement des deux principes, mais non de la même manière. Le mot latin " procéder " convient parfaitement à l'un et l'autre mode, mais le mot grec par lequel on le traduisait, ἐκπορεύεσθαι, convenait plutôt au principe sans principe qu'est le Père, et il y avait danger de malentendu, d'autant plus qu'en Orient, on insistait plutôt sur les différences dans le mode de procession, par la formule *qui a Patre per Filium* (δι' Υἱοῦ) *procedit*. Il était possible avec de la bienveillance de montrer que les deux points de vue ne se contredisaient pas, comme le fit, au VIIIe siècle, saint Maxime, à propos d'un texte analogue du pape saint Martin I, qui étonna les Orientaux [4]. La question fut agitée au concile de Gentilly (767) près de Paris, mais ne reçut pas de solution. L'habitude qui s'établit alors en Espagne et en Gaule de dire ou de chanter à la messe le *Credo* avec le *Filioque* allait aggraver lourdement la situation. Les *Livres carolins* reprochèrent aux Grecs leur formule sur la procession du Saint-Esprit [5]. Peu après, les Grecs de Bethléem traitèrent les moines latins d'hérétiques à cause du *Filioque*. Le pape Léon III, sans condamner la doctrine, essaya d'obtenir la suppression du *Filioque* ajouté au symbole. Il ne fut pas obéi. Les choses en restèrent là ; mais Photius allait bientôt envenimer un différend qui pouvait se régler dans la paix et le calme des esprits.

c) **La controverse photienne** fut par ses conséquences la plus grave du IXe siècle. Elle se réduit, à l'origine, à une querelle de personne. Photius (820-897) [6] était un brillant lettré, le plus en vue des intellectuels et artistes que la cour de Byzance groupait sur le Bosphore au milieu du IXe siècle, quand on le fit monter sur le siège patriarcal de Constantinople. Il l'occupa deux fois (858-867, 878-886) sans pouvoir obtenir, malgré toutes ses manœuvres, demandes, caresses et menaces, révolte même, la reconnaissance par le Saint-Siège. Le refus du vrai patriarche, saint Ignace († 878), de donner sa démission ne le permettait pas, et, par les moyens mis en

[1] A Turin, à l'instigation de l'évêque Claude.

[2] M. JUGIE, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, I, Paris, 1926, p. 154-179. — J. TIXERONT, *Hist. Dogm.*, IV, p. 518-526.

[3] *De Trinit.*, XV, c. XVIII, et c. XXVI. Cf. M. JUGIE, *op. cit.*, 157-158.

[4] *Ibid.*, 158-160.

[5] *Lib. carol.*, IV, c. 3.

[6] J. HERGENROTHER, *Photius Patriarch von Konstantinopel*, 3 vol., Ratisbonne, 1867-1869 ; *Photii De Spiritus Sti Mystagogia*, 1857. — M. JUGIE, *op. cit.*, p. 101-256 (doctrine). — HURTER, *Nomenclator*, I, col. 780-785.

œuvre pour l'obtenir, Photius s'en était rendu profondément indigne. Le dépit causé par une telle humiliation le porta à se dresser contre cette autorité qu'il ne pouvait séduire et il y mit toutes les ressources redoutables d'une intelligence très souple, au service d'une âme sans scrupules.

L'**œuvre littéraire**[1] de Photius atteste l'étendue de sa culture, sinon une grande profondeur de pensée. Sa BIBLIOTHÈQUE[2], non de " dix mille volumes ", comme il disait avec quelque fatuité, mais de 280 volumes lus et résumés par lui, est une mine incomparable de renseignements sur le passé. — Sa CORRESPONDANCE[3], qui comprend au moins 264 lettres, est document historique de premier ordre pour la seconde moitié du IXe siècle byzantin. — Son ŒUVRE ORATOIRE[4], de quelques discours jusqu'ici, s'est accrue récemment de 128 sermons ou homélies, édités depuis peu. — Son ŒUVRE proprement DOCTRINALE est représentée par trois écrits : 1. Les *Amphilochiana*[5] sont un recueil de 324 réponses à autant de questions de l'évêque de Cyzique, Amphiloque, concernant soit l'exégèse, soit la théologie, soit la philosophie. Plusieurs sont extraites littéralement des Pères, toutes s'en inspirent. 2. Le *Contra Manichæos*[6], après un livre historique fort peu personnel, contient trois livres de réfutations du manichéisme. 3. Le *De Spiritus Sancti mystagia*[7] est un traité sur la procession de la troisième Personne. — Enfin, une ŒUVRE CANONIQUE assez volumineuse, comprend un recueil de canons *(Syntagma canonum)*[8] et un *nomo-canon*[9] : l'un et l'autre sont moins des œuvres originales que des adaptations d'anciens travaux analogues. — Pour ne rien omettre, signalons quelques *poésies*[10].

L'écrit qui pour nous est de beaucoup le plus important est la *Mystagogie du Saint-Esprit*, œuvre perfide où, pendant des siècles, les polémistes grecs ont trouvé des armes contre les Latins, à propos du *Filioque :* prenant ἐκπορεύεσθαι *(procéder)* dans son sens strict, étroit, de *procéder d'un principe sans principe*, Photius montre que les Latins, en l'appliquant au Saint-Esprit par rapport au Fils, ont une doctrine trinitaire erronée, hérétique, et il organise contre cette hérésie imaginaire tout un arsenal scripturaire et patristique[11]. Cette œuvre date des derniers jours de Photius (895-896). Son influence fut surtout posthume. — Non moins néfaste fut à la longue son *œuvre canonique*, qui était la consécration officielle de la situation asservie de l'Eglise vis-à-vis de l'Etat, et dans laquelle, d'ailleurs, il glissa nombre de canons présentés par lui dans des synodes à sa dévotion. Plus bruyante de son vivant fut l'action des *lettres* dans lesquelles il énumère contre les Latins des séries de griefs propres à frapper l'imagination populaire, à propos de simples usages, qualifiés de nouveautés pareilles à celle qui a introduit le *Filioque* dans le symbole et aussi détestables[12].

---

[1] *P. G.*, **101-104.** — [2] *P. G.*, **103,** en entier, et **104,** jusq. col. 956.
[3] *Epist.* l. I (24 ep.), II (102), III (67); plus 71 ep. dans *Amphilochiana.*
[4] *P. G.*, **102,** 547-576; plus éd. PAPADOPOULOS-KERAMEUS et ARISTARCHÈS, Leipzig, 1901 (t. 2). — [5] *P. G.*, **101,** 45-1172, 1277-1296. — [6] *P. G.*, **102,** 15-264.
[7] *P. G.*, **102,** 279-400. — [8] *P. G.*, **104,** 441-976. — [9] *P. G.*, **104,** 975-1218.
[10] *P. G.*, **102,** 575-584. — [11] Voir M. JUGIE, *op. cit.*, p. 184-223.
[12] *Epist. Encycl. ad archiepiscopos Or.* (867); *P. G.*, **102,** 721-742. Voir M. JUGIE, *op. cit.*, p. 104-108 et 186. Voir aussi, *ibid.*, p. 223-224.

Le schisme qui sépara, au XIe siècle, l'Eglise grecque de Rome ne fut que la suite naturelle et lointaine de ces appels à la révolte, confirmés par l'exemple même de Photius [1].

Les attaques de Photius ne restèrent pas sans réponse. Le pape **Nicolas I** (858-867) demanda à Hincmar de Reims [2] d'écrire et de faire écrire par des évêques contre le novateur. Trois de ces réfutations sont parvenues jusqu'à nous [3] :

1. le *Liber adversus græcos* [4] d'ENÉE DE PARIS († 870);
2. le *Contra græcorum opposita* [5] de RATRAMNE, moine de Corbie;
3. la *Responsio de fide S. Trinitatis contra Græcorum hæresim* [6] des évêques de Germanie réunis à Worms.

Le pape d'ailleurs répondit lui-même avec une indomptable énergie aux manœuvres déloyales du patriarche byzantin, témoin sa *correspondance* [7], qui nous le montre attentif à défendre partout la foi et la discipline traditionnelles [8]. Le pape HADRIEN II (867-872) alla plus loin encore et fit condamner Photius par le *IVe concile de Constantinople*, VIIIe œcuménique (869-870), dont il approuva les actes [9]. Les papes suivants poursuivirent de diverses manières cette lutte contre l'œuvre photienne, mais leurs actes ne revêtirent pas la solennité de ceux-ci.

2° **Controverses en Occident.** — Elles n'eurent ni l'ampleur ni les répercussions de la précédente. Il faut cependant les signaler ici. Elles concernaient la personnalité du Christ *(adoptianisme)*, la prédestination et l'eucharistie.

a) L'**adoptianisme** [10] dont nous parlons se rattache, non pas à l'adoptianisme unitaire du IIIe siècle qui niait la Trinité [11],

[1] Photius *connaissait* la primauté du Siège apostolique, et il l'a assez souvent *reconnue*, quoiqu'il l'ait plus souvent encore niée, surtout de fait. Voir cette attitude complexe dans M. JUGIE, *op. cit.*, p. 119-153.

[2] *Epist.* 152. *P. L.*, **119**, 1155-1157. Le pape énumère 10 griefs, surtout disciplinaires, propagés par les Grecs en Bulgarie contre les Latins. Photius en est évidemment l'auteur, quoique dans sa lettre Encyclique aux évêques orientaux, il n'en signale que 6. Cf. M. JUGIE, *op. cit.*, p. 104-106.

[3] *Ibid.*, p. 186-187. — [4] *P. L.*, **121**, 685-762. — [5] *P. L.*, **121**, 225-346.

[6] *P. L.*, **119**, 1201-1212. — [7] *P. L.*, **119**, 769-1200.

[8] Voir surtout les lettres à l'empereur Michel (*Ep.* 4, 13, 46, 86, 98); à Photius (*Ep.* 12, 99), au clergé de Byzance (*Ep.* 104), et surtout la réponse *Ad consulta Bulgarorum* (*Ep.* 97 ; *P. L.*, **119**, 978-1016).

[9] Voir DENZINGER-B., *Enchiridion*, n. 336-341.

[10] Voir H. QUILLIET, *Adoptianisme*, dans *Dict. théol.*, col. 408-418. — M. JUGIE, *Adoptiens*, dans *Dict. Hist.*, col. 586-590. — J. TIXERONT, *Hist Dogm.*, III, p. 526-540.

[11] Voir tome I, p. 167-169.

mais au nestorianisme, sinon en paroles, au moins de fait : il reconnaissait bien que la seconde Personne de la Trinité, le Verbe, s'est incarnée, mais il prétendait que, par l'incarnation, le Christ était à la fois et Fils de Dieu par nature, en tant que Verbe, et fils adoptif, par son humanité, laissant entendre par là que cette humanité, dotée de filiation adoptive, est une vraie personne.

C'est ELIPAND, archevêque de Tolède († 809), qui paraît avoir imaginé cette doctrine, peut-être sous l'influence d'écrits nestoriens [1]. Mais le principal défenseur du système fut l'évêque FÉLIX D'URGEL († 818), prélat espagnol, sujet de Charlemagne, qui fit tenir contre lui plusieurs conciles et, depuis 799, le retint à Lyon sous la surveillance de l'archevêque Leidrade, pour l'empêcher de retomber dans une erreur qu'il avait plusieurs fois rétractée et plusieurs fois embrassée. Il mourut soumis, en apparence du moins, car il laissait un document suspect que réfuta le successeur de Leidrade, Agobard. Le principal des écrivains catholiques qui prirent part à cette controverse est *Alcuin* dans le volumineux et pénétrant *Contra Felicem, Urgel. ep., libri VII* [2].

b) Le **prédestinatianisme** [3] a été renouvelé au IXe siècle par GOTESCALC *(Gottschalk)*, qui souleva, entre 840 et 860, une des disputes les plus violentes qui aient agité l'Eglise en France et en Allemagne. S'attachant à l'étude de saint Augustin et de saint Fulgence surtout, dont il gardait la lettre beaucoup plus que l'esprit, ce moine saxon affirmait (vers 848) deux prédestinations, absolument semblables *(similiter omnino)*, celle des bons à la vie et celle des mauvais à la mort ; il niait la volonté salvifique universelle et même la liberté de l'homme.

HINCMAR DE REIMS, dans le diocèse de qui il se trouvait alors, le fit condamner au synode de Kiersy-sur-Oise, dès 849, et plus tard (853), à Kiersy encore, il fit sanctionner contre lui quatre canons affirmant l'unique prédestination, la liberté, la volonté salvifique universelle et l'universalité du salut. Cependant des hommes influents [4], comme Ratramne, l'évêque Prudence de Troyes, etc. prenaient parti pour la personne de Gotescalc, sinon pour toutes ses idées, allant jusqu'à défendre les deux prédestinations et faisant condamner par des conciles

[1] Venus sans doute par des traductions arabes, dans les milieux que fréquentait Elipand, au sud de l'Espagne.

[2] *P. L.*, **101**, 119-230. — Les autres adversaires de l'adoptianisme furent le moine Beatus, O. S. B. (*P. L.*, **96**), l'évêque Paulin d'Aquilée (*P. L.*, **99**), et Agobard (*P. L.*, **104**), dont il est question plus loin.

[3] Voir E. PORTALIÉ, *Augustinisme*, dans *Dict. théol.*, col. 2527-2530. — HEFELE-LECLERCQ, *Hist. conc.*, IV, 137-235 (bibliog. p. 138). — P. GODET, *Gotescalc*, dans *Dict. théol.*, col. 1500-1502.

[4] Scot Erigène, sollicité par Hincmar, intervint, mais le compromit par les tendances pélagiennes et rationalistes de son *De prædestinatione*, 851, (*P. L.*, **121**) beaucoup plus qu'il ne le soutint. HEFELE-L., *op. cit.*, p. 175-176.

(Valence, 855, Langres, 859)[1], le concile de Kiersy de 853. Un essai d'entente échoua au synode de Savonnières (859), mais aboutit enfin à Tuzey, près de Toul (860) : c'était, sous une forme assez vague, le triomphe de l'augustinisme très atténué d'Hincmar. D'ailleurs, ses adversaires, hormis Gotescalc, paraissent avoir différé de lui beaucoup plus en paroles qu'en doctrine. Mais toutes ces controverses, quelque animées qu'elles aient été, ne semblent pas avoir fait progresser beaucoup la théologie, par exemple en orientant les esprits vers une présentation nouvelle, sinon une solution du grand problème.

c) L'**eucharistie**[2] fut, au IXe siècle, l'objet d'études importantes, notamment de la part de deux moines de Corbie, PASCHASE RADBERT, auteur d'un traité *De corpore et sanguine Domini*[3] (écrit en 831, publié en 844), et RATRAMNE, qui, vers 859, composa un autre ouvrage sous le même titre[4].

Le livre de Paschase est la première monographie scientifique consacrée à l'eucharistie. Sa nouveauté est d'affirmer explicitement l'identité du corps historique du Christ et de son corps eucharistique, tout en maintenant une différence quant au mode d'être : le corps du Christ dans l'eucharistie ne doit pas être entendu à la manière des capharnaïtes; sa présence est spirituelle, et ce qui apparaît au dehors *(exterius sentitur)* est une figure de la réalité perçue par l'intelligence *(interius recte intelligitur aut creditur)*. En attendant les explications métaphysiques d'un saint Thomas, cette présentation, d'un réalisme modéré, était remarquable de précision.

On jugea même ce réalisme excessif, et **Ratramne**, dans son écrit (de moindre valeur) le combattit, estimant que le corps eucharistique du Christ étant invisible, impalpable, spirituel, ne pouvait être *identique* au corps historique, visible et palpable ; sans nier la présence réelle, il accentuait davantage le symbolisme de l'eucharistie. *Raban Maur* pensait comme lui, mais ni l'un ni l'autre ne semblent avoir approché la vérité comme Radbert[5]. On ne peut, en tout cas, les présenter comme des précurseurs des purs symbolistes protestants du XVIe siècle[6]. *Scot Érigène*, qui entra aussi dans la lice, fut peut-être moins prudent, comme le sera au XIe siècle Bérenger, quand il soulèvera la première vraie controverse eucharistique sur la présence réelle.

C) Les personnalités les plus représentatives du IXe siècle.

Parmi les hommes qui prirent part aux controverses précédentes trois sont restés célèbres à des titres divers : les deux

[1] *De prædestinatione* d'Hincmar, écrit en 859; *P. L.*, **125**, 55-474.

[2] Voir F. VERNET, *L'Eucharistie* (du IXe s. à la fin du XIe), dans *Dict. théol.*, col. 1209-1233. — R. HEURTEVENT, *Durand de Troarn*, p. 165-199.

[3] *P. L.*, **120**, 1259-1350. — [4] *P. L.*, **121**, 125-170.

[5] On a attribué à Raban Maur et à quelques autres auteurs du IXe siècle une erreur fort grossière, connue sous le nom de *stercorianisme*. Malgré plusieurs textes assez inquiétants, il n'est pas absolument démontré que l'accusation soit fondée. Voir F. VERNET, *op. cit.*, col. 1224-1226.

[6] Voir F. VERNET, *ibid.*, 1221-1224.

archevêques de Lyon et de Reims, Agobard et Hincmar, et Scot Erigène.

Agobard [1], archevêque de Lyon de 816 à 840, prélat zélé mais d'une fougue un peu intempérante, fut mêlé à tous les grands événements de son temps. Son œuvre littéraire [2] comprend des écrits contre l'adoptianisme espagnol, contre les Juifs, contre les superstitions, contre le duel. Il combattit aussi le culte des images, avec modération cependant, par crainte de la superstition. Le meilleur de son œuvre se trouve dans divers traités de pastorale destinés aux prêtres, un écrit de morale à l'usage des fidèles, et plusieurs traités liturgiques; ceux-ci sont fort précieux, comme ceux d'AMALAIRE DE METZ, avec qui il eut d'ailleurs de vives polémiques, sur la liturgie. Agobard fut moins heureux en se mêlant aux difficultés de famille de Louis le Débonnaire contre qui il prit position jusque dans divers écrits. L'évêque de Lyon nous apparaît surtout comme un homme de combat, souvent heureux.

Hincmar [3] (806-882), de noble famille franque, vécut à la cour de Louis le Débonnnaire et de Charles le Chauve, jusqu'à son élévation à l'archevêché de Reims en 845. Il fut, comme Agobard, mêlé à tous les événements politiques de son temps, ce qui ne l'empêcha pas d'écrire beaucoup. Il reste de lui près de 70 traités différents [4]. C'est en matière *canonique* qu'il brille le plus : il montra spécialement sa science sur ce point dans la lutte contre Lothaire, à propos de son divorce avec Teutberge, et dans sa lutte contre son neveu et suffragant, Hincmar de Laon, qui réclamait plus d'indépendance pour les évêques vis-à-vis du métropolitain [5]. Il laissa paraître un peu de son caractère hautain jusque dans ses rapports avec Rome. Au point de vue *théologique*, Hincmar contribua à faire accepter en Gaule le culte des images et surtout il eut une part importante dans la controverse prédestinatienne [6]. Les catholiques, unis pour rejeter le prédestinatianisme absolu de Gottschalk, se divisèrent quand il

[1] Voir M. BESSON, *Agobard*, dans *Dict. Hist.*, col. 998-1001.

[2] *P. L.*, **104.**

[3] H. NETZER, *Hincmar*, dans *Dict. théol.*, col. 2482-2486. Monographies diverses : de C. NOORDEN, Bonn, 1863; LOUPOT, Reims, 1869; A. VIDIEU, Paris, 1879; H. SCHRORS, Fribourg-en-B., 1884; LESNE, Paris, 1905.

[4] *P. L.*, **125-126.**

[5] H. NETZER, *Hincmar de Laon*, dans *Dict. théol.*, col. 2486-2487.

[6] Voir ci-dessus, p. 377-378.

s'agit d'expliquer la vraie doctrine, les uns, avec Hincmar, se plaçant au point de vue pratique et insistant sur la liberté, les autres, avec Ratramne, tenant à sauvegarder les droits de la puissance divine. L'écrit d'Hincmar sur la question est très faible au point de vue théologique [1]. Son vrai domaine est le droit, où il est maître, et par là, il est bien de son époque.

Jean Scot Erigène [2] est probablement l'esprit le plus pénétrant et le plus personnel de son temps. Sa vie est fort obscure. Né en Irlande ou en Ecosse (d'où son nom), au début du IXe siècle sans doute, nous le trouvons avant 847 à la cour de Charles le Chauve, dirigeant l'école du palais. Il y était encore sous le pape Nicolas Ier (858-867), qui mit Charles en garde contre ses doctrines. On ignore quand il quitta ce poste et comment il mourut. On dit qu'il périt assassiné par ses élèves dans un monastère anglais.

L'œuvre écrite [3] de Jean Scot Erigène est assez étendue. Il n'est pas sûr qu'il ait composé un traité spécial sur *l'Eucharistie* [4], bien qu'il ait commis diverses erreurs sur ce sujet. Son traité sur la *prédestination* a des vues originales, mais n'est pas exempt d'inexactitudes [5]. Il a surtout exercé une grande influence sur la pensée occidentale par sa traduction de Denys l'Aréopagite [6] et par son grand ouvrage en cinq livres, *De divisione naturæ* [7], qui est une synthèse audacieuse mais puissante. Il y parle : *liv. I : de Dieu* (sa connaissance par la théologie affirmative et négative ; la nature divine ; la trinité) ; *liv. II : des causes premières*, c'est-à-dire des idées divines ou de l'exemplarisme platonicien : ces idées sont coéternelles au Verbe et l'Esprit-Saint en fait sortir les genres, les espèces, les individus à l'infini ; *liv. III : De la création*, des créatures inférieures, de l'homme et de sa chute ; *liv. IV et V : du retour des choses à Dieu :* Dieu fin de la création ; la rédemption, les moyens de sanctification et les fins dernières. La plupart des sujets religieux ou théologiques sont enfermés dans cet immense cadre.

Vue de haut, cette œuvre paraît grandiose. Que n'est-elle aussi solide ! [8] Le grand mérite de Scot a été de faire appel à la *philosophie* pour pénétrer le dogme. Il a malheureusement trop insisté, avec ses maîtres

---

[1] Voir ci-dessus, p. 378. Il compile, sans ordre ni clarté, les textes scripturaires et patristiques. Quant à son argumentation, elle se ramène à celle-ci, reproduite de mille manières : si Dieu prédestine les méchants à l'enfer, il est lui-même l'auteur du péché, puisque c'est le péché qui mérite l'enfer. H. NETZER, *op. cit.*, col. 2484. Voir HEFELE-L., *op. cit.*, p. 220-227.

[2] Voir F. VERNET, *Erigène* ou mieux *Eriugène (Jean Scot)*, dans *Dict. théol.*, col. 401-434.

[3] *P. L.*, **122**, (éd. J. FLOSS) : à compléter.

[4] Voir R. HEURTERENT, *Durand de Troarn*, p. 253-285.

[5] Voir ci-dessus, p. 377.

[6] Sur la traduction que fit avant lui Hilduin, abbé de Saint Denys, voir J. DE GHELLINCK, *Le mouv. théol. au XIIe s.*, p. 70-72.

[7] *P. L.*, **122**, 439-1022. — [8] F. VERNET, *op. cit.*, col. 422-426.

néoplatoniciens, sur la transcendance divine. Cet *agnosticisme partiel* est la source de toutes ses erreurs. Il n'est pas *rationaliste* quoi qu'on en ait dit : il est bien chrétien, ainsi que le prouve son recours constant à l'autorité des Pères. Il n'est pas *panthéiste*, malgré l'abondance des formules d'apparence panthéistique et une mystique sans cesse préoccupée de retour en Dieu. Il n'est même pas *hérétique* au sens strict, mais il est fortement *hétérodoxe*. Sous prétexte que l'Ecriture et les Pères s'adressaient à des esprits grossiers, il allégorise en les expliquant, au point de paraître ne tenir plus aucun compte de leur pensée; la philosophie en tient lieu. Entre autres erreurs, signalons sa prétention d'atteindre Dieu de façon immédiate. Son explication des peines de l'enfer semble les supprimer entièrement. Il confond l'objet de la raison et l'objet de la foi, et sur ce point seul il est en retard sur son siècle.

Malgré ses très réelles qualités, la tentative d'Erigène d'introduire la spéculation dans la théologie n'eut donc pas de lendemain. Ses lacunes nuisirent, non seulement à son auteur, mais à la cause elle-même qu'il prétendait servir. Les compilateurs, les *biblatici*, trouvèrent dans ces excès de Scot ample motif d'incriminer la méthode elle-même. La théologie devait, deux siècles encore, rester exclusivement positive. L'influence de Jean Scot cependant ne disparut pas complètement avec lui. Les condamnations dont il fut l'objet au XIe et au XIIIe siècle prouvent qu'il avait encore des lecteurs. Certains de ceux-ci se maintinrent dans l'orthodoxie; le plus grand nombre versa dans le panthéisme, preuve que la source où ils s'abreuvaient était malsaine, sinon empoisonnée.

LE XIe SIÈCLE.

Nous ne dirons rien du **Xe siècle** [1], que Baronius a qualifié de « siècle de fer » en cette phrase célèbre et trop justifiée : « Sæculum quod sui asperitate ac boni sterilitate ferreum, malique exeuntis deformitate plumbeum, atque inopia scriptorum appellari consuevit obscurum » [2]. S'il eut un savant renommé, on n'y trouve pas de vrais écrivains; il y a cependant des *écoles*. Beaucoup d'écoles *monastiques*, fondées au IXe siècle, ont pu se maintenir en dépit des conditions les plus défavorables, et nombre d'écoles *cathédrales* les égalent ou les dépassent. Celles de France notamment commencent alors à attirer la jeunesse étrangère. On y donne, avec une certaine culture classique, une formation dialectique, élémen-

[1] J. DE GHELLINCK, *Le mouvement théologique du XIIe s.*, Paris, 1914, p. 29-41.
[2] *Annales eccl.*, a. 900.

taire mais bien propre à affiner l'esprit et à préparer le renouveau philosophique des siècles suivants. « La théologie reste ce qu'elle était jadis : lecture intelligente de la Bible et de quelques Saints Pères, connaissance des symboles, des canons et des cérémonies rituelles » [1].

Le **XIe siècle** est beaucoup plus animé, mais reste un siècle de transition. « Les vieilles institutions bénédictines brillent d'un dernier éclat, pour céder définitivement le terrain aux grandes écoles cathédrales » [2]. Quelques retentissantes controverses sont à signaler d'abord, avant d'étudier le caractère général de la théologie à cette époque et de faire connaître les hommes qui s'y illustrèrent le plus par leur savoir.

A) **Controverses religieuses.**

1° La plus célèbre et la plus grave par ses conséquences fut celle qui aboutit au **schisme grec** (1054). Elle fut courte mais violente : MICHEL CÉRULAIRE [3], patriarche de Constantinople (1043-1054), en prit l'initiative, en 1053, dans une lettre arrogante adressée, à son instigation, par l'évêque Léon d'Achrida à Jean de Trani et à l'épiscopat d'Occident [4] : elle condamnait l'usage du pain azyme dans l'eucharistie et d'autres coutumes non moins légitimes (celles de jeûner le samedi, de manger de la viande d'animaux étouffés, de supprimer l'alleluia à l'office pendant le carême). De tels griefs convenaient bien à cet esprit aussi borné qu'ambitieux, préoccupé surtout d'aviver dans le peuple la haine des Latins. Il les fit siens lui-même et en ajouta d'autres, tirés de l'héritage de Photius en ce qu'il y a de plus médiocre, dans son *Edit synodal* [5] et dans sa première lettre au patriarche Pierre d'Antioche [6]. Le moine NICÉTAS PECTORATUS [7] entra lui-même en lice par un opuscule contre le célibat des prêtres latins et d'autres usages occidentaux [8].

Le **cardinal Humbert,** le premier des trois légats envoyés par saint Léon IX, en 1054, le réfuta victorieusement dans

[1] J. DE GHELLINCK, *op. cit.*, p. 34.
[2] *Ibid.*, p. 50.
[3] Voir M. JUGIE, *Theol. dogmatica christianorum or.*, p. 101-104, 268-279, 282-284, 298-300, 368-372.
[4] *Ad universos episcopos Francorum et monachos et populos et ad ipsum reverendissimum papam*, *P. G.*, **120**, 835-844. Cf. *P. L.*, **143**, 929-932.
[5] *P. G.*, **120**, 735-748.
[6] *P. G.*, **120**, 781-796. Spirituelle réponse du patriarche, 795-816.
[7] Œuvres dans *P. G.*, **120**, 851-1028.
[8] *P. G.*, **120**, 1011-1022 (Réponse d'Humbert, 1021-1038).

une *Responsio* [1] dont les arguments sont d'ordinaire soulignés de traits injurieux, regrettables excès qu'il faut attribuer aux mœurs du temps et au caractère du légat. Nicétas dut publiquement s'avouer vaincu et se soumit. Cérulaire, au contraire, s'obstina : il aurait voulu obtenir du pape une reconnaissance expresse d'une autorité primatiale absolument indépendante sur tout l'Orient. Humbert l'excommunia, lui et ses complices, le 26 juillet 1054 [2]. Depuis lors, l'Eglise grecque qui, peu après Photius, avait de nouveau recherché l'union au Siège apostolique [3], se sépara de plus en plus de Rome, et, pour aggraver encore cette scission, les polémistes orientaux allaient désormais, plus que dans le passé, demander à Photius soit des arguments scientifiques, soit des arguments populaires, ceux auxquels Cérulaire venait, lui aussi, de recourir avec succès. Les défenseurs de l'unité de l'Eglise, depuis lors assez rares en Orient, n'y ont cependant jamais totalement disparu.

2° **Bérenger** [4] (1000-1088), écolâtre de Saint Martin de Tours (vers 1040) et archidiacre d'Angers, troubla la France et l'Italie et presque tout l'Occident par ses nouvelles théories eucharistiques, durant toute la deuxième partie du XIe siècle. C'était un dialecticien, élève de l'école de Chartres, qui prétendit passer au creuset de sa raison les données de la foi. Il prit ouvertement parti (vers 1047) contre la doctrine réaliste de Paschase Radbert qu'il traitait d'ineptie et nia lui-même la transsubstantiation [5]. Pour lui, en effet, toute connaissance se réduit à l'expérience sensible; à l'entendre, « les sens perçoivent à la fois l'accident et la substance, l'un et l'autre inséparables et ne se différenciant que par une distinction logique. L'œil, en apercevant la couleur, saisit le coloré; ce qui est présent est visible. Il n'existe que ce que l'on voit et touche, et l'on ne touche et voit que la substance connaturelle à l'accident [6]. »

Cette théorie appliquée à l'eucharistie en modifiait profondément la doctrine traditionnelle. Elle fut aussitôt dénoncée aux autorités ecclé-

[1] *P. L.*, **143**, 929-1004. (*P. G.*, **120**, 1021-1038). Divers autres écrits du card. Humbert († 1061) sont dans *P. L.*, **143**, 931-1272 : *Réponse à Léon d'Achrida*, lettre *contre Bérenger;* trois livres *contre les Simoniaques.*

[2] Au sujet de cette excommunication, voir M. JUGIE, *op. cit.*, p. 275-276.

[3] Voir M. JUGIE, *op. cit.*, p. 264-268. — S. VAILHÉ, *op. cit.*, col. 1356-1360.

[4] F. VERNET, *Bérenger de Tours*, dans *Dict. théol.*, col. 722-742; *Eucharistie, ibid.*, col. 1217-1219. — R. HEURTEVENT, *Durand de Troarn et la controverse bérengarienne*, Paris, 1912, p. 119-216.

[5] L'idée, car le mot n'existait pas encore.

[6] F. VERNET, *op. cit.*, col. 728-729.

siastiques et **condamnée**, dès 1050, dans un concile romain, par saint Léon IX. De nombreux conciles ou synodes renouvelèrent cette condamnation : Verceil, 1050, Tours, 1054, Florence, 1055, Rouen, 1055 (ou 1063). En 1059, sous Nicolas II, un nouveau concile romain imposa à Bérenger une formule de foi qu'il accepta, mais qu'il attaqua lui-même bientôt dans un premier livre : *De sacra cœna* (perdu). Divers traités étaient à cette époque même composés contre lui, notamment par trois bénédictins, *Durand de Troarn*, vers 1058 [1], *Lanfranc* [2], entre 1063 et 1070, et *Guitmond d'Aversa* [3], vers 1075. Il y eut d'autres polémistes, mais c'est à Lanfranc que Bérenger s'attaqua le plus. Il écrivit contre lui, vers 1073, un second *De sacra cœna* (conservé). De nouveau, les conciles s'occupèrent du novateur à Poitiers, 1074 ou 1075, à Saint Maixent, 1075 ou 1076, et surtout à Rome, 1078 et 1079. Celui-ci marqua, dit-on, la fin de ses interminables palinodies : Bérenger y accepta une formule qui contenait expressément la doctrine de la transsubstantiation (moins le mot) [4] et la présence réelle.

L'un des motifs de l'obstination du novateur était qu'**il comprenait mal la doctrine catholique**, supposant à tort que le corps du Christ serait partagé en autant de parcelles [5] qu'il y a d'hosties consacrées. Celle-ci, d'autre part, lui était présentée d'une manière peu précise et parfois peu exacte au point de vue philosophique [6], présentation qui avait du moins l'avantage de maintenir la tradition, alors que les formules de Bérenger n'étaient ni philosophiquement défendables, ni conformes à la tradition chrétienne. Il a enseigné, au moins à plusieurs reprises, l'impanation [7]. Ailleurs, il parle d'une simple manducation spirituelle à propos de la communion.

A-t-il vraiment nié **la présence réelle?** La question est discutée. Il semble que non, jusqu'en 1059; mais après cette date, il a accentué les traits saillants de son système et tout porte à croire qu'il l'a niée, au moins en quelques circonstances [8]. En tout cas, plusieurs de ses disciples ne voyaient qu'une ombre et qu'une figure dans l'eucharistie [9]. D'ailleurs les « bérengariens » ne formèrent jamais une secte et recu-

[1] *De corpore et sanguine Domini*, *P. L.*, **149**, 1375-1424. Voir R. HEURTEVENT, *op. cit.*, p. 217-251.

[2] *De corpore et sanguine Domini*, *P. L.*, **150**, 407-442.

[3] *De corporis et sanguinis J. C. veritate in eucharistia*, *P. L.*, **149**, 1427-1468.

[4] « Confiteor panem et vinum... substantialiter converti in veram et propriam ac vivificatricem carnem et sanguinem J. C. D. N. ». *P. L.*, **148**, 811-812. Cf. DENZINGER B., *Enchir.*, n. 355.

[5] *Portiuncula carnis Christi*. Cf. F. VERNET, *op. cit.*, col. 1223.

[6] La profession de foi du concile romain de 1059 disait que le corps du Christ peut « sensualiter, non solum sacramento, sed in veritate manibus sacerdotum tractari, frangi et fidelium dentibus atteri », ce qui peut être bien entendu sans doute, mais peut aussi être pris en un sens matérialiste, rejeté par S. Thomas, *Sum. theol.*, III, LXXVII, 6. Voir F. VERNET, *op. cit.*, col. 733.

[7] Coexistence de la substance du pain et du vin avec celle du corps et du sang du Christ, comme l'humanité *(caro)* et la divinité coexistent dans le Christ par l'incarnation.

[8] F. VERNET, *op. cit.*, col. 727-737. — [9] *Ibid.*, 737.

lèrent vite devant la défense catholique. Ce fut un des résultats de la controverse. Un autre « fut un progrès notable de l'exposition du dogme eucharistique. On n'atteint pas encore la précision et la fermeté du traité de l'eucharistie de saint Thomas, mais on prépare les matériaux qui serviront à le composer. » [1]

B) La théologie. Rapports avec la philosophie.

L'un des caractères les plus marqués de la théologie du XIe siècle est l'importance prépondérante qui y est accordée aux citations patristiques, et celles-ci sont empruntées le plus souvent aux recueils canoniques [2]. « C'est sur ce terrain pratique, plutôt en dehors des écoles et dans l'entourage épiscopal, que devait se faire le premier pas vers un exposé synthétique des données acquises : ici s'ouvre, par voie d'échange, toute une série de services que se rendent mutuellement la **théologie médiévale** et **le droit canon** en formation » [3]. C'est ainsi que l'on trouve dans le recueil canonique de Burchard de Worms « des parties notables, plus ou moins systématisées, sur des matières théologiques : telles la prédestination, l'eschatologie, le baptême, la pénitence, les cérémonies sacrées, etc. [4] Avec la querelle des investitures, les compilations canoniques s'enrichissent, sur les conditions de la validité des sacrements ou sur les prérogatives de l'Eglise romaine, de vastes chapitres dont hériteront plus tard les traités de théologie » [5]. C'est ainsi que se prépare la matière des collections systématiques des textes des Pères et des données révélées; c'est encore de la sorte que se fait plus vivement sentir le besoin de concilier des textes qui souvent paraissent se contredire, d'autant plus qu'ils se présentent ici totalement isolés de leur contexte [6]. Certains essais d'harmonisation plus ou moins heureux laissent déjà entrevoir de loin le *Sic et non* d'Abélard.

Un autre caractère de la théologie au XIe siècle est « l'antagonisme véhément qui se produit entre partisans et adversaires de la spéculation dans le dogme, ou mieux de **la dialectique dans l'exposé dogmatique,** car il ne peut être encore question de spéculation proprement dite » [7]. Le plus ardent des adversaires de la dialectique est saint Pierre

[1] F. VERNET, *op. cit.*, col. 739.
[2] J. DE GHELLINCK, *Le mouv. théol. au XIIe s.* p. 41 sq., 311 sq.
[3] *Ibid.*, p. 41-42. — [4] *Ibid.*, p. 43. — [5] *Ibid.*, p. 44.
[6] *Ibid.*, p. 311-338. — [7] *Ibid.*, p. 51.

Damien, qui rencontre d'ailleurs partout des imitateurs ou des émules. « La lutte fut chaude; mais il faut le reconnaître, il était permis de regarder de mauvais œil cette intrusion de la dialectique dans le dépôt révélé, avec ses allures de conquérante ou de dominatrice. A côté de bien des minuties qui n'avaient rien des mérites d'une étude vraiment philosophique du dogme, se rencontraient des abus et des excès qui appelaient une prompte répression » [1]. Ils sont particulièrement constatés chez Bérenger et ses disciples. Aussi provoquent-ils une vive réaction et risquent-ils même « de compromettre pour jamais la place que la raison humaine peut légitimement revendiquer dans l'étude du dogme catholique » [2].

La théologie subit, elle aussi, le contrecoup de la grande controverse philosophique qui divisa tant les esprits au moyen âge, depuis le XIe siècle, **la querelle des universaux** [3]. Le problème est agité dès le IXe siècle, et il est résolu plutôt par l'affirmation de la réalité absolue des universaux : les objets de nos concepts correspondent de tout point aux choses de la nature qu'ils reproduisent et représentent; ils sont donc des réalités subsistantes *(subsistentia)*. Scot Erigène en fut un des plus chauds partisans, et il poussait même le système jusqu'à confondre toutes les réalités en un seul être. D'autres, moins rigides, se contentaient d'attribuer à chaque genre ou espèce une essence universelle (réelle) dont tous les individus subordonnés sont tributaires. La simplicité de cette doctrine ainsi que l'autorité d'Erigène lui assurèrent les premières faveurs [4]. Certains aussi, tel Odon de Cambrai [5], pensaient y trouver une explication rationnelle de plusieurs dogmes, notamment de la transmission du péché originel.

Mais le réalisme rencontra des opposants dès le IXe siècle : pour Raban Maur, les universaux étaient des *nuda intellecta*, de pures constructions mentales. Heiric d'Auxerre pensait de même au Xe siècle, mais le plus illustre représentant de l'antiréalisme est le breton **Roscelin** (1050-1120), chanoine de Compiègne où il enseigna d'abord avec grand succès; condamné à Soissons en 1092, et écarté de l'enseignement, il le reprit plus tard à Tours, Loches, Besançon. Il niait que les essences fussent des réalités et il les appelait des mots : d'où le nom de *nominalisme* donné à son système, bien peu cohérent d'ailleurs dans sa partie constructive. On s'est demandé si le réalisme modéré ne répondait pas à sa

---

[1] *Ibid.*, p. 54.

[2] *Ibid.*, p. 56. On peut signaler aussi parmi ces dialecticiens aventureux un certain **Anselme** dit **le Péripatéticien**, rhéteur ambulant, qui n'a que trop justifié par les puérilités de sa *Rhetorimachia* les craintes des vrais théologiens. — Voir DÜMMLER, *Anselme le P.*, Halle, 1872.

[3] M. DE WULF, *Hist. de la phil. médiévale*, Louvain, 1900, p. 167-189.

[4] *Ibid.*, p. 171.

[5] Dans son traité *De peccato originali (P. L.*, **160**, 1071-1102), le B[x] **Odon de Cambrai** († 1113) suppose que dans la personne de nos premiers parents toutes les générations à venir ont péché, parce que leur substance vivait déjà par anticipation dans celle d'Adam et d'Eve (col. 1079). Cet auteur, né à Orléans, qui séjourna quelque temps à Tournai, a laissé divers autres écrits intéressants.

pensée. En tout cas, il eut le tort d'insister sur l'aspect verbal des universaux et plus encore d'en faire l'application au mystère de la sainte Trinité. Enseigna-t-il vraiment qu'il y a trois dieux *(trithéisme)*, comme on l'en a accusé? On a prétendu que non, que l'erreur était plutôt dans le langage que dans la pensée. Il n'en affirmait pas moins qu'« en Dieu, les trois personnes sont trois substances (*res*) séparées comme trois anges » [1], formule absolument inadmissible et hérétique, en dépit peut-être des intentions [2].

A côté de cette théologie maladroite et dangereuse, se développe au XIe siècle une autre spéculation dogmatique très orthodoxe [3], que dépassera de toute la hauteur de son génie l'œuvre si originale et si puissante de saint Anselme, mais qui y prépare par degrés les esprits.

C) Quelques écrivains ecclésiastiques célèbres du Xe et du XIe siècles.

Gerbert (935-1003) ou **Sylvestre II** [4] (pape, 999-1003), qui ouvre comme pape le XIe siècle, fut l'homme le plus remarquable de son temps. Il s'acquit une renommée universelle par ses connaissances scientifiques, prodigieuses pour l'époque. Originaire d'Aurillac, d'une très modeste famille, il dirigea depuis 991 l'école épiscopale de Reims et fut nommé archevêque de Ravenne en 998, et pape l'année suivante. Il ne s'occupa guère de théologie [5], mais il a commenté tous les traités aristotéliciens connus de son temps. Il semble avoir incliné vers le réalisme absolu des universaux. En morale, il prône « la subordination politique de tous les chrétiens à l'unité de l'Eglise [6] ».

Saint Fulbert [7] (960-1028), italien d'origine, élève de Gerbert à Reims, vint ensuite à Chartres, où il fut successivement élève (de médecine), maître, puis évêque en 1007. Ami de Robert le Pieux, il joua un rôle important dans les affaires de l'Eglise et de l'Etat, et ses 123 lettres sont précieuses pour l'histoire. Ses autres écrits [8] sont des traités (contre les

[1] D'après ses adversaires, surtout S. Anselme. *De fide Trin.*, III. Lui-même écrivait à Abélard : « Non igitur *per personam* aliud aliquid significamus quam *per substantiam*, licet ex quadam loquendi consuetudine triplicare soleamus personam, non substantiam ». *P. L.*, **178**, 365.

[2] Il est cependant inquiétant de le voir même après sa condamnation et sa rétractation défendre ses théories.

[3] Voir quelques noms dans J. DE GHELLINCK, *op. cit.*, p. 56-58.

[4] HURTER, Nomenclator, I, col. 939-943.

[5] Œuvres dans *P. L.*, **139**, 85-287. Nouv. éd. A. Olleris, Paris, 1867. — Le traité sur l'Eucharistie est d'une authenticité douteuse.

[6] M. DE WULF, *Hist. ph. méd.*, I, p. 99-100.

[7] A. CLERVAL, *Fulbert*, dans *Dict. théol.*, col. 964-967 ; *Les écoles de Chartres au M. A.*, Paris, 1895, p. 30-140.

[8] *P. L.*, **141**, 189-369.

Juifs), des sermons et des poésies. Fulbert est surtout théologien. Il recommande principalement les Ecritures, les Pères, les canonistes et les liturgistes. Sa théologie est plus positive que scolastique. Il est cependant philosophe *(acer philosophus)*. Dans la querelle des universaux, il incline vers le réalisme ; aussi ne peut-il être rendu responsable de l'erreur de Bérenger, son élève [1].

Saint Pierre Damien [2] (1007-1072) fut une des plus fortes personnalités du XIe siècle, l'un des plus grands serviteurs de l'Eglise et, dès 1046, le soutien des papes réformateurs. Moine depuis 1035, il fut fait cardinal évêque d'Ostie en 1057, et il poursuivit depuis lors sa campagne pour la réforme avec d'autant plus d'énergie qu'il y était maintenant obligé par devoir d'état. Il y travailla par les innombrables initiatives qu'il prit, par les diverses missions qu'il remplit au nom des papes, et par ses écrits [3], témoins de son ardeur à promouvoir partout dans l'Eglise une discipline rigoureuse.

La partie la plus importante de **son œuvre écrite** est représentée par un recueil de *lettres* (groupées en 8 livres) [4] et une série de 60 *opuscules* [5], précieux au point de vue canonique, et aussi historique ou théologique. On a encore de lui une cinquantaine de *sermons* [6], quelques *biographies* de saints [7], diverses compositions liturgiques ou scripturaires et même des poésies [8].

Saint Pierre Damien est avant tout **un moraliste** et un ascète. Les désordres qu'il stigmatise avec une impitoyable rudesse le préoccupent trop pour qu'il songe à favoriser la culture intellectuelle dans le clergé. Il prend très nettement parti contre l'introduction de la dialectique dans la théologie. Il semble n'admettre d'autre philosophie que celle de la foi ; toute autre lui paraît " terrestre, animale, diabolique " et, pour lui, les arts libéraux ne sont que sottise [9]. De telles préventions, que la mission propre de Damien explique, étaient évidemment peu favorables à la spéculation théologique. C'est en d'autres domaines que s'est exercée l'influence du saint cardinal, et elle lui a très largement mérité le titre de Docteur [10].

Le B[x] Lanfranc [11] (1005-1089), originaire de Pavie, d'abord jurisconsulte, puis professeur de droit ou de littérature à Avranches, se fit moine au Bec, vers 1042 ; il y devint

---

[1] Voir ci-dessus, p. 383.

[2] G. BAREILLE, *Damien (S. Pierre)*, dans *Dict. théol.*, col. 40-54. — DOM R. BIRON, S. Pierre Damien (Coll. *Les Saints)*, Paris, 1928.

[3] *P. L.*, **144-145**. — [4] *P. L.*, **144**, 205-498. — [5] *P. L.*, **145**, 19-858.

[6] *P. L.*, **144**, 505-848 (sur les 75 de cette édition, 19 ne sont pas de S. P. Damien.

[7] *P. L.*, **144**, 925-1032. — [8] *P. L.*, **145**, 861-986.

[9] *De sancta simplicitate*, 5 ; *P. L.*, **145**, 695, 699.

[10] Titre qu'il reçut du pape Léon XII en 1828.

[11] E. AMANN et A. GAUDEL, *Lanfranc*, dans *Dict. théol.*, col. 2558-2570.

trois ans plus tard prieur et directeur de l'école du monastère. Il fut fait abbé de Saint-Etienne de Caen (1063) et bientôt nommé archevêque de Cantorbéry (1070) par Guillaume de Normandie ou le Conquérant, sur qui il eut toujours une grande influence. La célébrité de Lanfranc lui vint de l'école du Bec où il sut attirer tant d'élèves et que devait illustrer saint Anselme. Son œuvre écrite [1] comprend surtout un commentaire de toutes les Epîtres de saint Paul, un traité sur l'eucharistie contre Bérenger [2], un opuscule sur le secret de la confession, diverses ordonnances monacales et 44 courtes lettres. Lanfranc reste, en *théologie*, partisan décidé des anciennes méthodes, peu favorable à l'immixtion trop large de la philosophie en ces matières; il n'en est pas moins, en présence des dialecticiens imprudents et en attendant la spéculation orthodoxe et sûre d'un saint Anselme ou d'un saint Thomas, un des meilleurs théologiens de son temps; c'est un témoin de la tradition, qui n'hésite pas à s'incliner devant le mystère.

[1] *P. L.*, **150**, 101-516.

[2] *Liber de corpore et sanguine Domini adversus Berengarium*, *P. L.*, **150**, 407-442. C'est l'œuvre capitale de Lanfranc : voir *Dict. théol.*, *l. c.*, col. 2565-2569. Cf. ci-dessus, p. 384.

CHAPITRE II.

Saint Anselme de Cantorbéry.

Bibliographie spéciale.

Editions : *P. L.*, 158-159 (éd. Gerberon, 1675). — **Etudes** : P. Ragey, *Hist. de S. Anselme*, Paris, 1890. — Ch. de Rémusat, *S. Anselme de Cantorbéry*, Paris, 1853. — Ch. de Montalembert, *Les moines d'Occident*, t. VII (Paris, 1877), 174-315. — A. Möhler, *Anselme Erz bischof von Canterbury*, Tubingue, 1827. — Card. d'Aguirre, *S. Anselmi theologia*, 3 vol., Salamanque, 1678-1681. — J. Bainvel, *Anselme de Cantorbéry (saint)*, dans *Dict. théol.*, col. 1327-1350; *Anselme (argument de saint)*, *ibid.*, col. 1350-1360. — P. Richard, *Anselme de C.* dans *Dict. Hist.*, col. 464-485. — J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption*, p. 291-323. — A. van Weddingen, *Essai critique sur la philos. de S. Anselme*, Bruxelles, 1875 (VI) 408. — Domet de Vorges, *S. Anselme* (coll. *Les Grands Philosophes)*, Paris, 1901. — M. Filliatre, *La philosophie de S. Anselme*, Paris, 1920. — A. Koyré, *L'idée de Dieu dans S. Anselme*, Paris, 1923 : sur ces deux ouvrages, voir M. de Wulf, *Revue néo-scol.*, 1923, p. 443-445. — E. Gilson, *La phil. au M. A.*, I, p. 41-56. — M. Grabmann, *Die Gesch. der schol. Methode*, I, p. 258-339. — Th. Heitz, *Les rapports entre la phil. et la foi*, p. 52-64. — Dom A. Wilmart, *La tradition des prières de S. Anselme*, dans *Revue bénéd.*, 1924 (t. 36), p. 52-71. — *Revue de philosophie*, déc. 1909 (tout entier consacré à S. Anselme).

I. — LA VIE (1033 ou 1034-1109).

Né à Aoste, en Piémont, de parents lombards, issus l'un et l'autre de famille noble, Anselme rêvait, dès **son enfance,** d'atteindre Dieu qu'il croyait résider au sommet des montagnes dont la cime neigeuse dominait la vallée [1]. Il ne put réaliser que plus tard, mystiquement, son beau projet. Tout adonné à la piété et aux études dans sa première jeunesse, il se relâcha bientôt, vers les 15 ans, et même, après la mort de sa mère, " la barque de son cœur, ayant perdu son ancre, fut emportée par les flots du siècle ", dit son biographe Eadmer [2]. Le salut lui vint de la souffrance.

Son père Gondulphe, bon chrétien d'ailleurs et qui devait mourir sous le froc, le prit en aversion. Pour éviter des reproches souvent immérités, Anselme s'enfuit de la maison paternelle. Après trois ans passés en Bourgogne et en France, il vint **en Normandie** (à Avranches) et fut

[1] *Vie*, par Eadmer, 2; *P. L.*, **158**, 50-51. — [2] *Ibid.*, 4, col. 52.

enfin attiré au Bec par la grande renommée de Lanfranc. A son école, la pensée de se faire moine, qu'il avait eue enfant, le reprit. Il hésitait, cependant, à rester au Bec, craignant de n'y pas occuper un poste en évidence, la place étant occupée par ce grand maître. Cluny lui faisait peur, parce qu'on n'y étudiait pas. La grâce triompha bientôt de ces restes du vieil homme. Il se fit moine et au Bec : " Là sera mon repos, dit-il ; là j'aurai en vue Dieu seul, là son amour sera toute ma contemplation, là son bienheureux et continuel souvenir sera ma consolation et mon rassasiement ". Avant de s'y décider définitivement, il était allé jusqu'à consulter l'évêque de Rouen, dernier trait que Bainvel souligne avec finesse : " On voit que cet homme d'idéal et de sentiment, ce primitif et ce spontané savait être pratique et réfléchi " [1].

C'est en 1060 qu'Anselme se fixa **au Bec.** Il avait 27 ans. Trois ans plus tard, quand Lanfranc alla fonder Saint-Etienne de Caen, il devenait prieur du monastère, le bras droit de l'abbé, qu'il devait remplacer lui-même en 1078, jusqu'à ce qu'on l'arrachât à sa chère solitude pour le porter sur le siège de Cantorbéry (1093). Anselme devait donc rester au Bec plus de 30 ans. Ce furent des années fécondes. La prière et l'étude des sciences célestes qui la prolongeait occupaient tout le temps que ne prenaient pas ses fonctions de prieur et celles d'écolâtre. A ce dernier titre, sa réputation s'étendit au loin et accentua encore le mouvement qui entraînait vers le Bec une jeunesse d'élite de tous pays. Il passait pour un éducateur incomparable en même temps qu'un professeur brillant. La douceur était sa grande vertu et le secret de la puissante séduction qu'il exerçait.

Dans **ses écrits de cette époque** [2] nous le voyons à l'œuvre. Une bonne partie de ses lettres (130 sur les 400 environ que comprend sa correspondance) datent de ce temps. Elles nous montrent le prieur ou l'abbé approfondissant des questions de théologie dogmatique, de morale ou de droit ; ou bien adressant à ses moines de petites exhortations. La plupart de ses traités nous révèlent déjà en lui un vrai *théologien;* un seul fait exception : c'est une œuvre de pure philosophie [3], modèle du genre d'ailleurs. Divers opuscules dialogués traitent de sujets théologiques [4].

Mais les chefs-d'œuvre d'Anselme antérieurs à l'épiscopat sont le *Monologion* et le *Proslogion.* Ayant un jour, en conversation, parlé de méditation sur l'essence divine ou des sujets connexes, les moines lui demandèrent d'écrire cette méditation. Il le fit, en composant à leur intention le *Monologion* qui fut, en général, accueilli avec enthousiasme. Lanfranc, cependant, ne le goûta guère : " Cette incursion hardie de la raison dans le domaine de la foi " l'effrayait. Loin de s'en troubler, Anselme, au contraire, travailla à compléter son œuvre en remplaçant

[1] J. BAINVEL, *op. cit.*, col. 1328.
[2] Voir plus loin, p. 394 sq. — [3] *De grammatico.*
[4] *De veritate, De libero arbitrio, De casu diaboli.*

toute la série d'arguments dont se compose le Monologue par un seul argument qui suffise par lui-même à établir que Dieu est et ce qu'il est, le souverain bien ; il le fit dans un écrit qui est une prière en même temps qu'une étude : le *Proslogion*. La preuve *a priori* de l'existence de Dieu qui forme le point le plus saillant de l'ouvrage, fut, il est vrai, prise à partie par un moine de Marmoutiers, Gaunilon, mais Anselme maintint ses positions et affirma de nouveau nécessaire le passage de l'idée à l'existence réelle, quand il s'agit de Dieu et de lui seulement. Il ne se doutait pas, on peut le croire, que le problème qu'il venait de poser allait pendant des siècles occuper et diviser de très grands esprits [1].

Une autre polémique d'Anselme fut celle qu'il eut avec *Roscelin*, qu'il réfuta dans un grand traité, " De fide Trinitatis ". L'œuvre commencée au Bec, arrêtée par la soumission de Roscelin (1092), fut complétée par l'archevêque de Cantorbéry, quand Roscelin renouvela ses erreurs.

C'est en 1093 qu'Anselme fut nommé **archevêque de Cantorbéry.** Guillaume II le Roux (1087-1100) n'avait consenti à ce choix, quatre ans après la mort de Lanfranc, que dans une maladie grave, à l'article de la mort. Il s'en repentit, à peine revenu à la santé, car Anselme, appuyant de tout son pouvoir la réaction contre les investitures laïques dont Grégoire VII avait donné le signal, s'opposa avec force aux prétentions du souverain. Rien ne put le faire céder, pas même les conseils de ses évêques ni leur révolte contre lui. En 1097, Anselme jugea plus sage de se retirer. Il attendit en Italie et en Gaule l'heure de la Providence, activant au concile de Bari (1099) l'œuvre générale de la réforme [2]. Ces luttes ne troublèrent pas la paix de son âme et n'arrêtèrent pas son ardeur studieuse. De passage à Cluny (vers 1100), il fit une conférence sur la béatitude du ciel dont il reste plusieurs rédactions dues à des moines [3]. Il avait achevé en Italie son grand traité sur les motifs de l'Incarnation *(Cur Deus homo)* qu'il compléta à Lyon par un autre " sur la naissance virginale du Christ et le péché originel ". Il avait aussi, à Bari, réfuté les théories trinitaires des Grecs dans un écrit conservé " sur la procession du Saint-Esprit " [4].

Rappelé en Angleterre par Henri Beauclerc (1100-1131), dès la mort de Guillaume, il se heurta aux prétentions du nouveau roi concernant l'investiture laïque. Il résista et en 1103 reprit le chemin de Rome pour **un nouvel exil.** Il rentrait trois ans plus tard (1106), quand le souverain eut enfin donné satisfaction à l'archevêque et à Rome [5]. La paix

[1] Voir plus loin, p. 396 et p. 404 sq.
[2] Voir sur ces démêlés avec Guillaume, RICHARD, *op. cit.*, col. 470-473.
[3] Voir plus loin, p. 399. — [4] Voir plus loin, p. 397.
[5] Voir RICHARD, *ibid.*, 473-476.

fut définitive. Saint Anselme, d'ailleurs, arrivait au terme de sa carrière. Jusqu'au bout son esprit méditatif travailla [1]. Sur son lit de mort il n'avait qu'un seul regret, celui de n'avoir pu élucider le problème de l'origine de l'âme. Il mourut le 21 avril 1109, à 76 ans.

Saint Anselme est une **des figures les plus sympathiques** que nous présente l'histoire de l'Eglise. Lui-même convenait de ses avantages à ce point de vue : " Tous les gens de bien m'ont aimé qui m'ont connu, ceux-là davantage qui m'ont connu plus intimement " [2]. C'est sa *bonté* qui attirait, non moins que son puissant génie spéculatif, sa correspondance nous le prouve. Il a fallu toute la brutalité de Guillaume II ou l'acuité des luttes religieuses du temps pour le brouiller avec ses souverains. Ceux qui lisent ses œuvres subissent encore de nos jours sa puissance d'attraction, même les protestants et les libres penseurs. Bainvel [3], qui le note, l'attribue aux rares dons d'artiste et d'écrivain de l'auteur, mais aussi au soin qu'il prend d'entrer en rapport avec le lecteur par un mot simple et aimable, soit au début, soit à la fin de son travail. " Partout dans ses œuvres, dit un autre auteur [4], se révèle à nous une âme charmante, grave et sereine, pleine de tendresse et de bonté, l'âme d'un grand penseur, d'un mystique, d'un saint ". Du reste, cette douceur n'empêcha pas Anselme d'être un invincible défenseur des droits de l'Eglise quand il les vit attaqués. Et par ce grand exemple il prêche encore. Mais c'est principalement comme Docteur qu'il attire aujourd'hui l'attention. De fait, son œuvre écrite est de tout premier ordre.

II. LES ŒUVRES.

Saint Anselme est par excellence l'homme des monographies. S'il n'a pas composé de Somme sur l'ensemble de la théologie, il a consacré aux principales questions doctrinales des séries d'études, assez brèves d'ordinaire mais d'une admirable profondeur, et dont plusieurs marquent une date importante dans l'histoire de la théologie. Elles traitent de *philosophie religieuse*, de *Dieu*, de la *Trinité*, du *Christ* et de son œuvre. Ajoutons des *opuscules* divers, et une volumineuse *correspondance*.

---

[1] Témoin son traité *De concordia*, qui date des derniers jours.
[2] *Epist.*, III, 7. — [3] *Op. cit.*, col. 1341-1342. — [4] KOYRÉ, *op. cit.*, p. 5.

A) Philosophie chrétienne.

1. Le **De grammatico** [1] n'est pas, comme il pourrait sembler d'abord, un simple exercice de logique : c'est une préparation à l'étude des catégories aristotéliciennes (car Anselme a fréquenté Aristote), et une initiation à la dialectique, vestibule de la théologie.

2. Le dialogue **De veritate** [2] est d'ailleurs bien autrement important et précieux, malgré ses obscurités. Après avoir démontré Dieu comme vérité suprême, il distingue la vérité logique *(veritas enuntiationis)* de la vérité morale *(rectitudo voluntatis* ou *veritas actionis)* et plus encore de la vérité ontologique (*veritas essentiæ rerum*). La vérité en général est définie " la rectitude que l'intelligence seule peut recevoir ", et elle s'oppose à la justice, " rectitude de la volonté conservée pour elle-même " [3]. Du reste, s'il existe des vérités partielles dans les créatures, il existe aussi une vérité absolue, subsistante, une rectitude et une justice, c'est Dieu [4].

3. Le dialogue **De libero arbitrio** [5] étudie surtout la liberté dans son rapport à l'acte moral. Loin d'inclure dans sa notion la faculté de mal faire, Anselme la définit " le pouvoir de garder la rectitude de la volonté pour cette rectitude même " [6]; il montre ensuite qu'elle convient à Dieu, aux anges, et enfin aux hommes dans l'état présent comme dans l'état d'innocence, qu'ils suivent l'inclination au mal ou qu'ils en triomphent. Le sujet est traité avec grande pénétration; cependant l'auteur ne distingue pas le *libre* du *volontaire* avec autant de précision que les théologiens modernes, obligés de se mettre en garde contre les erreurs de Baïus et de Luther, qui confondaient ces deux notions, en s'appuyant, à tort, sur saint Anselme.

B) Traités sur Dieu.

1. Le **Monologion** [7] est un exposé rationnel en 79 chapitres de la doctrine chrétienne sur la nature divine (ch. 1-29) et sur la Trinité (ch. 30-76). L'auteur prouve d'abord qu'il existe un DIEU, Bien souverain, cause suprême et essence parfaite (ch. 1 et 4); il montre que tout être hors de Dieu est *per illum* et *ex nihilo*, alors que Dieu seul est *per se* et *ex se* et cause de tout (ch. 5-11); il expose ensuite les perfections de cette substance souveraine *(summa substantia)* qu'il considère soit

---

[1] *P. L.*, **158**, 561-582. — [2] *P. L.*, **158**, 467-486.

[3] Rectitudo sola mente perceptibilis, c. 11. — Rectitudo voluntatis servata propter se, c. 12. *P. L.*, **158**, 480, 484.

[4] Saint Thomas a utilisé saint Anselme, tout en le complétant. Il a mieux précisé la notion de vérité. *De veritate*, q. 1; *Sum. theol.*, I, q. XVI.

[5] *P. L.*, **158**, 489-506.

[6] Potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem, c. 3.

[7] *P. L.*, **158**, 141-224. Voir plus loin, p. 403.

en elle-même, soit dans ses rapports avec les autres êtres (ch. 12-29). Abordant aussitôt le DOGME TRINITAIRE, il développe la théologie du *Verbe*, parole créatrice mais surtout Verbe éternel (ch. 30-48), du *Saint-Esprit*, qui procède du Père et du Verbe par voie d'amour (49-58), et enfin des *trois Personnes* ensemble (59-76), enseignant magnifiquement comment l'homme peut connaître et doit aimer ces trois divines Personnes. Les ch. 77-79 peuvent être considérés comme une conclusion : il faut croire d'une foi vivante, c'est-à-dire animée par la charité (77) en ces trois Personnes qui sont la souveraine essence, laquelle est Dieu, " summe bonus et summe potens Spiritus, qui solus dominatur omnia in omnibus ". Le Monologue est une des œuvres les plus puissamment raisonnées qui aient été écrites sur Dieu.

2. Le **Proslogion** [1] est plus célèbre encore que le Monologion auquel il servait de complément *(Alloquium)*. Il avait pour sous-titre : *Fides quærens intellectum*, formule qui est devenue la devise de toute la scolastique et qui nous éclaire sur le but de l'ouvrage. Dans un court *préambule*, Anselme explique comment il a trouvé, pour prouver que Dieu existe et montrer ce qu'il est, un argument qui se suffit à lui-même et peut remplacer les longues démonstrations du Monologion. Il le met sur les lèvres d'un fidèle " qui tâche d'élever son esprit à la contemplation de Dieu et cherche à comprendre ce qu'il croit " [2]. De fait, le traité s'ouvre par une longue et splendide *prière*, dans laquelle l'auteur demande la lumière surnaturelle pour comprendre ce qu'il croit (ch. 1). Dans les chapitres 2 et 3, l'auteur donne son argument *a priori* (dit argument de S. Anselme) de l'existence de Dieu, et dans tout le reste de l'ouvrage (ch. 4-26), il présente une magnifique synthèse des attributs divins.

Quoi que l'on pense, au point de vue philosophique, des chapitres 2 et 3, on doit reconnaître que l'ensemble de l'ouvrage a une **grande portée doctrinale** et conserve toute sa valeur théologique et mystique ; c'est une belle élévation à Dieu, une méditation contemplative, de l'aveu même de l'auteur (préambule). L'élan de foi lumineuse, le pur accent de charité qui animent ces pages montrent que l'auteur en les écrivant avait de Dieu cette idée à la fois très lumineuse et très réaliste qui est le fruit de la sagesse surnaturelle complétant et perfectionnant la charité [3]. Et de fait, l'ouvrage est éminemment apte à élever l'âme à la contem-

[1] *P. L.*, 158, 223-242.

[2] Sub persona conantis erigere mentem suam ad contemplandum Deum, et quærentis intelligere quod credit, subditum scripsi opusculum.

[3] Voir tome I, p. 22.

plation en lui faisant sentir, comprendre pratiquement *ce que* Dieu est. — Quant à prouver à l'insensé *que Dieu* existe, l'argument proposé ici (ch. 2-3) ne paraît pas y suffire [1], et sur ce point l'auteur semble bien s'être fait quelque illusion. Sans doute, l'idée qu'Anselme a de Dieu est non seulement très spirituelle, mais aussi très réaliste, parce que mystique. On comprend dès lors qu'il ait été porté à la réaliser en quelque manière dans son argumentation, en passant de l'ordre idéal à l'ordre réel; et son mysticisme, loin de confirmer la *valeur dialectique universelle* de la démonstration, la rend plutôt fort suspecte. Le réalisme de l'idée de Dieu vient, chez le mystique, non pas tant de son contenu même que du don de sagesse qui le lui fait en quelque sorte expérimenter, toucher. Mais s'il est douteux que le Proslogion puisse convaincre " l'insensé " et même le croyant raisonneur comme Gaunilon, il peut bien, par contre, convaincre de plus en plus le croyant contemplatif [2], comme Anselme, de la folie de l'athée, en le disposant à mieux percevoir la réalité de l' "Etre tel qu'on n'en peut concevoir de plus grand ". A ce point de vue, l'œuvre a une immense valeur, et peut-être est-ce là le fruit principal que l'auteur, inconsciemment peut-être, en dépit de ses déclarations, attendait de son traité et de sa défense contre les attaques habiles et perspicaces du moine Gaunilon [3].

3. Le **De concordia** [4] est le dernier écrit de saint Anselme [5] et celui dans lequel il examine les questions les plus difficiles de la philosophie et de la théologie, l'accord avec notre libre arbitre de la prescience divine, de la prédestination et enfin de la grâce. Il en traite méthodiquement et avec grande clarté [6], en vrai disciple de saint Augustin, préoccupé de sauvegarder l'indépendance de Dieu et ses droits souverains, mais avec la modération qui le caractérise.

C) Traités sur la Trinité.

1. Le **De fide Trinitatis** [7] est une œuvre de controverse dirigée contre Roscelin. Anselme montre d'abord combien il est absurde de subordonner la foi à la raison; c'est plutôt l'attitude inverse qui s'impose : les vrais théologiens doivent humblement s'appuyer sur les données de l'Ecriture (ch. 1-2). Il réfute ensuite le novateur en résolvant des difficultés, sur-

[1] Voir plus loin, p. 404.

[2] Entendre le contemplatif qui s'applique actuellement à contempler (préambule), plutôt qu'à raisonner froidement, comme S. Thomas dans la Somme. Voir plus loin, p. 573.

[3] A en juger d'après le préambule, le chapitre 1 et tout l'ouvrage en dehors des chapitres 2 et 3.

[4] *P. L.*, **158**, 507-542.

[5] Il se déclare heureux d'avoir pu comprendre quelque chose en ces questions par la grâce de Dieu *(non ego sed gratia Dei mecum)* et heureux de communiquer ses découvertes : *quod gratis accepi gratis volui petentibus impendere*, c. 24.

[6] Prescience, c. 1-7; prédestination, c. 8-10; grâce, c. 11-23. Conclusion, c. 24.

[7] *P. L.*, **158**, 259-284.

tout en précisant les notions de *nature* et de *personne*, en distinguant avec soin ce qui est *absolu* de ce qui est *relatif*. Il ne traite qu'incidemment de l'incarnation, malgré le titre de l'ouvrage [1].

2. Le **De processione Spiritus Sancti contra Græcos** [2] est un des premiers grands traités consacrés par les latins à réfuter les accusations que les Grecs se plurent à répéter sur ce point, depuis le XIe siècle surtout [3]. La démonstration de saint Anselme est serrée et vigoureuse. Après des données générales sur la Trinité (ch. 1-3), il montre que le Saint-Esprit doit procéder non seulement du Père mais du Fils (ch. 4-7), insistant d'abord sur l'Ecriture (ch. 8-12), puis répondant aux objections diverses, soit sur la doctrine elle-même (ch. 13-21), soit sur l'addition du *Filioque* au symbole (ch. 22). Les derniers chapitres (23-29) donnent comme une synthèse de l'argumentation et un complément de preuve. Notons que saint Anselme se prononce contre les formules où l'on déclare que le Saint-Esprit procède *principaliter* du Père (c. 24) ou procède du Père *per Filium* (c. 15, 16), formules qui sont en effet équivoques, mais peuvent être bien comprises [4].

D) Traités sur le mal et la Rédemption.

1. Le dialogue **De casu diaboli** [5] complète sur un point particulier les traités *De libero arbitrio* et *De concordia*. Avec une admirable profondeur, saint Anselme y explique, à propos des anges déchus, l'origine et la nature du mal. Beaucoup de ses remarques s'appliquent autant à l'homme qu'à l'ange, d'où le caractère très suggestif de cet écrit, qui est comme une introduction au *Cur Deus homo*, le vrai chef-d'œuvre d'Anselme.

2. Le **Cur Deus homo** [6] est le premier traité proprement dit de la Rédemption; il expose avec une admirable maîtrise une théorie de la satisfaction qui deviendra, avec quelques légères retouches, " la doctrine classique de la théologie sur ce point " [7]. L'ouvrage se présente sous forme de dialogue d'Anselme avec son disciple Boson. Il comprend deux livres.

Le **premier livre** établit, au dire de l'auteur lui-même (préface), que le dogme chrétien de la rédemption est tout à fait raisonnable et " prouve par des raisons nécessaires " qu'*il est impossible à l'homme de se sauver par lui-même*. On peut y distinguer comme trois parties. Après une entrée en matière, où l'on rappelle que la foi est supposée pour comprendre un si grand mystère (ch. 1-2), l'auteur répond à diverses *objections* courantes concernant l'incarnation (ch. 3-10), montrant, par exemple, qu'un ange ne pouvait pas nous sauver (c. 5), que le démon n'avait pas de droits sur l'humanité (c. 7). Il établit ensuite tout au long la nécessité d'une *satisfaction* pour le péché (c. 11-19) : il y aurait un désordre à laisser le péché

[1] *De fide Trinitatis et de Incarnatione Verbi.*
[2] *P. L.*, **158**, 285-326. — [3] Voir ci-dessus, p. 375 et 383.
[4] Voir ci-dessus, p. 374. — [5] *P. L.*, **158**, 325-360.
[6] *P. L.*, **158**, 359-432. Trad. fr. par Josson (Charleroi, 1873). Analyse dans J. RIVIÈRE, *Le dogme de la Rédemption*, p. 292-303.
[7] J. RIVIÈRE, *op. cit.*, p. 291.

impuni ; ce serait mettre sur le même pied le juste et le pécheur, et Dieu doit exiger l'honneur qui lui est dû (12-13) ; ses droits imprescriptibles exigent le châtiment (14-15) ; d'autre part, le plan divin doit être conservé (16-18), et comme rien d'impur ne peut entrer au ciel, la satisfaction s'impose (19). Mais cette satisfaction, l'*homme est impuissant* à la fournir (c. 20-25) : car tout hommage est déjà dû à Dieu [1] (20) ; d'ailleurs, l'offense faite par le péché est d'une gravité infinie, et les réparations de l'homme ne peuvent l'égaler [2] (21) ; de plus, l'homme ne peut arracher au diable sa conquête (22), pas plus qu'il ne peut rendre à Dieu ce qu'il lui a ravi (23). Quant au pardon pur et simple, il est impossible, et du côté de Dieu et du côté de l'homme (24). Le salut n'est pas possible à une humanité livrée à ses seules forces, Dieu seul peut la sauver, en la rachetant : c'est l'objet du livre suivant.

Le **second livre** présente comme le côté positif de la thèse, et prouve, dit l'auteur dans la préface, que l'homme étant fait pour jouir de la béatitude immortelle dans son corps et dans son âme, cette fin doit être atteinte : il doit être racheté par un Homme-Dieu. Cette thèse de *la nécessité de la satisfaction par l'Homme-Dieu* est établie surtout dans les chapitres 4-9 : Dieu se doit de nous sauver, non en vertu d'une nécessité intime, mais en vertu de la volonté qu'il s'est fixée, en créant l'homme, de le conduire à sa fin (4-5) ; mais, d'autre part, le salut exige une satisfaction complète : il est donc nécessaire qu'un Homme-Dieu la fournisse (6) ; ce Sauveur devait être Dieu parfait et homme parfait (7), de la race d'Adam et issu d'une vierge (8), le Verbe enfin (9). La fin de l'ouvrage (c. 10-23) montre l'*efficacité* de l'œuvre rédemptrice. Le Christ a pu mériter pour nous, car il tient sa justice de lui-même (10) ; il est mort volontairement (11, 17-19), pour nous servir d'exemple en satisfaisant à Dieu (11-13) ; son efficacité est universelle (14-16). Nous qui sommes les frères du Christ nous pouvons participer à la rédemption (20) ; les démons en sont exclus (22).

En dépit de quelques faiblesses [3], le *Cur Deus homo* est une des œuvres les mieux pensées qu'ait produites la spéculation chrétienne, " œuvre maîtresse par son originalité comme par son influence, qui assure à saint Anselme une place à côté des plus grands Pères de l'Eglise et qui reste, encore aujourd'hui, pour la puissance de la conception et la vigueur de l'exécution, ce que la littérature chrétienne nous offre de plus fort, sinon de plus achevé, sur le mystère de la Rédemption " [4].

3. Le **De conceptu virginali et originali peccato** [5] reprend une question abordée mais incomplètement traitée dans le *Cur Deus homo*. Anselme y avait expliqué que le Christ, naissant d'une vierge pure, ne pouvait avoir le péché originel (l. II, 18). Il expose ici la nature du péché originel et la manière dont il se transmet. Sans identifier complètement le péché originel et la concupiscence [6], il admet, avec l'ensemble des

[1] Raison plus spécieuse que solide ; voir J. Rivière, *op. cit.*, p. 298.
[2] L'auteur néglige complètement l'hypothèse du repentir et de la satisfaction partielle agréée par Dieu.
[3] Voir plus loin, p. 406. — [4] J. RIVIÈRE, *op. cit.*, p. 291. — [5] *P. L.*, **158**, 431-464.
[6] *De conceptu*, 4 ; col. 437. *De concordia*, 8 ; col. 530 sq.

théologiens de son temps, que la génération naturelle est la condition normale de la transmission du péché héréditaire. Dès lors, le Christ, né d'une vierge, en eût été exempt, même si Marie l'avait eu lors de la naissance du Sauveur. Il était, d'ailleurs, souverainement convenable pour Dieu le Père et pour son Fils, que la Mère de Dieu fût toute pure : *Decens erat ut ea puritate qua major sub Deo nequit intelligi Virgo illa niteret* [1].

E) Autres écrits divers.

Le reste de l'œuvre anselmienne est moins bien établi et demanderait une nouvelle étude critique.

1. **Opuscules.** Une dizaine d'opuscules paraissent lui revenir. Ils traitent soit de philosophie ou de théologie : *De voluntate*, *De azymo et fermentato*, *De sacramentorum diversitate* [2], ainsi que *De malo* et *De corpore et sanguine Christi* [3]; soit de questions pastorales ou canoniques : *Offendiculum sacerdotum*, *De nuptiis consanguineorum*, *Admonitio morienti* [4], *Judicium de stabilitate monachi* [5]. — On peut y ajouter les suivants qui reproduisent sa pensée exprimée dans des entretiens ou causeries sténographiés : *De beatitudine cœlestis patriæ*, *De similitudinibus* [6], *De pace et concordia* [7]. Quant aux autres opuscules, surtout ascétiques, édités sous son nom, leur authenticité est fort suspecte [8].

2. **Homélies** [9]. Il y en a 16 éditées sous son nom, mais seule la 9e est bien garantie. Le doute subsiste pour toutes les autres.

3. **Méditations** [10]. On sait qu'Anselme en avait écrit à diverses époques, mais, sur les 21 qui portent son nom, trois seulement (2, 3, 11), avec le Prologue, paraissent lui appartenir d'après les plus anciens manuscrits. Les autres sont dues à des plumes diverses et ont été groupées plus tard en une collection unique. On y retrouve, d'ailleurs, selon le P. Bainvel [11], " la façon anselmienne de pousser les idées et les sentiments en marée montante, et de mener ensemble l'activité spéculative et la prière affectueuse " [12].

4. **Prières (Orationes)** [13]. On en compte 75 dans le recueil actuel; seules une vingtaine appartiennent à S. Anselme [14]. Tous les critiques sont unanimes à admirer leur élévation de pensée et de sentiment. On doit rejeter les pièces rythmées, 40, 61. D'ailleurs les poèmes qu'on

---

[1] *De conceptu.* Voir plus loin, p. 407.
[2] *P. L.*, **158**, 487-490; 541-548; 551-554.
[3] Parmi les lettres : II, 8; IV, 107.
[4] *P. L.*, **158**, 555-556; 557-560; 685-688.
[5] *P. L.*, **159**, 333-335. — [6] *P. L.*, **159**, 587-606; 605-708.
[7] *P. L.*, **158**, 1015-1021.
[8] Dans *P. L.*, **158**, pour la plupart.
[9] *P. L.*, **158**, 585-674.
[10] *P. L.*, **158**, 709-820. La méditation sur le *Miserere* (*P. L.*, **158**, 821-854) est discutée. Sur ces méditations voir Dom Wilmart, *Rev. bén.* 1924, p. 52-71.
[11] J. Bainvel, *op. cit.*, col. 1333.
[12] Plusieurs méditations " anselmiennes " sont attribuées à S. Augustin, à tort évidemment.
[13] *P. L.*, **158**, 855-1016. Voir Dom Wilmart, *ibid.*
[14] Ce sont les numéros 9, 20, 23, 24, 34, 41, 50, 51, 52, 63, 64, 65, 67, 68, 69, 71, 72, 74, 75. Voir Dom Wilmart, *ibid.*

attribue au saint docteur ne sont probablement pas authentiques, pas plus que le beau recueil médiéval d'hymnes à Marie appelé *Mariale* [1].

5. **Lettres.** La correspondance de saint Anselme comprend 447 lettres, divisées en 4 livres [2]. Elles présentent un intérêt considérable au point de vue non seulement historique mais doctrinal. Quelques-unes sont de vrais opuscules théologiques. Un grand nombre contiennent de précieuses exhortations ascétiques ou d'excellents conseils de direction. Toutes révèlent chez l'illustre docteur un tact exquis, non moins remarquable que sa science éminente et universelle.

III. — LE DOCTEUR ET LA DOCTRINE.

A) Le Docteur [3].

Saint Anselme est le premier vrai **penseur chrétien** du moyen âge. Il ouvre à la spéculation des voies nouvelles, mais sa hardiesse n'est pas téméraire, parce que nul théologien ne fut plus que lui attaché de cœur à l'ancienne tradition patristique, dont il eut toujours soin de s'inspirer. La force qu'il y trouvait était encore accrue par le sens chrétien, le sens théologique très sûr qu'avivait en son âme mystique son habitude de la contemplation [4]. Par cet esprit, non moins que par nombre de ses exposés doctrinaux, Anselme se rattache bien à l'école augustinienne [5] dont il est un des plus parfaits représentants.

Loin d'approuver le rationalisme conscient ou inconscient d'un Bérenger ou d'un Roscelin et de rétrécir le domaine de la foi selon les prétendues exigences de la raison, il pose d'abord avec netteté le fondement révélé sur lequel s'élève ensuite l'édifice de la raison, et encore, à la différence des " dialecticiens " trop confiants en leur art, exige-t-il que le croyant vive sa foi [6]. D'après le traité sur la Trinité, seule la **foi vécue**, obéie, *expérimentée*, donnera au penseur chrétien les " ailes spirituelles " dont il a besoin pour s'élever : c'est la foi qui purifie le cœur ; l'observation des préceptes illumine les âmes ; l'humble obéissance nous rend petits et aptes à recevoir la sagesse ; il faut vivre selon l'esprit et devenir spirituel pour comprendre les réalités spirituelles [7]. Et Anselme condense cette doctrine tout augustinienne en cette formule : " Qui non crediderit non intelliget. Nam qui non crediderit *non experietur*, et qui non expertus fuerit non intelliget ". Ce sont les *grâces mystiques*, nous le savons, qui portent la vie chrétienne jusqu'à cette " expérience " du surnaturel qui

[1] Réédité par Ragey, qui défend l'authenticité. Londres, 1883.
[2] *P. L.*, **158**, 1059-1208 ; **159**, 9-272.
[3] Voir J. Bainvel, *op. cit.*, col. 1343-1344.
[4] Voir tome I, p. 27 sq. — [5] Voir tome I, p. 653 sq.
[6] Voir notamment tout le ch. II du *De fide Trinitatis :* col. 263-265.
[7] Tout cela est présenté avec insistance *(prius..., prius..., prius...)* comme une condition préalable de l'effort dialectique.

est accompagnée de telles lumières sur son objet. Tout le contexte ici appelle cette interprétation [1]. Au début du *Cur Deus homo*, Anselme associe en propres termes l'intelligence et la contemplation [2]. Il pratiquait ce qu'il demandait aux autres : le *Proslogion* en est un magnifique exemple, et le caractère même de cette œuvre montre que son auteur ne cherche Dieu avec tant d'ardeur et de perspicacité que parce que déjà son âme l'a trouvé et se repose en lui, par la charité et la sagesse qui font jouir de lui.

Ce fondement affectif et mystique de la méthode théologique anselmienne, loin d'être un obstacle à l'élan de la raison, semble le renforcer, au contraire. Anselme cherche l'*intelligence des mystères* ou des vérités révélées avec une insatiable ardeur : toute son œuvre en témoigne et lui-même le déclare souvent. Il entend bien pénétrer au dedans des vérités révélées, et s'il ne peut leur arracher leurs derniers secrets, du moins essaiera-t-il d'en saisir tout ce que sa condition lui permet d'atteindre. Peut-être même fait-il une confiance excessive à sa raison, qu'il voit surnaturalisée et soutenue par les "ailes spirituelles" de la foi pratique, et ne lui a-t-il pas assez nettement marqué ses limites, non seulement dans l'argument *a priori* sur l'existence de Dieu, mais dans l'exposé des motifs de l'incarnation, et jusqu'à un certain point même dans l'étude de la Trinité [3]. Selon une formule usitée de son temps, il cherche les "raisons nécessaires" *(rationes necessariæ)* des mystères, plus soucieux de répondre à ces préoccupations intellectuelles de ses contemporains que de les réduire à de modestes proportions. D'ailleurs, les raisons qu'il apporte sont d'ordinaire très élevées, considérées qu'elles sont du côté de Dieu. Aussi Anselme est-il par excellence un "métaphysicien du dogme" [4]. Avec lui, la métaphysique élit définitivement domicile dans la théologie : elle n'en sortira plus, surtout après que saint Thomas, reprenant l'œuvre de l'archevêque de Cantorbéry, l'aura si magistralement incorporée à la Somme.

Saint Anselme joignait à ses dons de métaphysicien de remarquables aptitudes pour la **dialectique** et son œuvre en porte la trace. Si son argumentation est d'ordinaire "plus dégagée et plus libre que celle de saint Thomas, elle n'en est pas moins serrée et rigoureuse, dit Bainvel [5]. Nulle part peut-être, chez les scolastiques, on ne trouve des raisonnements si poussés, des déductions ainsi menées jusqu'à tirer du principe ou de la vérité acquise tout ce qu'elle contenait pour la raison". Le même auteur estime que la méthode de saint Anselme est beaucoup plus que celle de saint Thomas "une méthode de recherche. Partant d'un principe, il suit pour ainsi dire le fil du raisonnement jusqu'à ce qu'il soit arrivé au bout. Et de là, l'unité serrée de la trame et l'ampleur du mouvement dialectique. Le *Monologion* est le modèle du genre ; le *Cur Deus homo*

---

[1] Les conditions morales requises ont pour terme une illumination toute surnaturelle, qui perfectionne la foi. Il n'y a donc là aucun volontarisme naturel.

[2] *Op. cit.*, I, c. 1 : "Eorum quæ credunt intellectu et contemplatione delectentur". Il n'est pas nécessaire d'ailleurs que le mot *contemplation* ait ici le sens strict de grâce exclusivement mystique.

[3] Voir TH. HEITZ, *Les rapports de la raison et de la foi*, Paris, 1919, p. 589. J. BAINVEL, *op. cit.*, 1545-1546.

[4] J. DE GHELLINCK, *Le mouv. théol. au XIIe s.*, p. 59-60.

[5] *Op. cit.*, col. 1343.

est à peu près de même allure. Ce sont des voyages de découverte". Ce procédé n'est pas inconnu de saint Thomas ; mais il est plus frappant chez saint Anselme, peut-être à cause du caractère monographique de ses écrits, dont il délimite en toute liberté le sujet, la méthode et l'étendue. D'ailleurs, le seul fait que la comparaison avec saint Thomas soit possible est tout à l'honneur de la valeur dialectique d'Anselme.

Avec raison, saint Anselme est regardé comme l'**initiateur de la scolastique** [1], nous voulons dire de la *théologie scolastique*, et par elle de la *philosophie scolastique* elle-même, qui lui était alors associée de fait et dans la mesure où elle l'était [2]. En vrai penseur chrétien, Anselme posait en principe qu'il ne peut y avoir opposition entre les vérités connues par révélation et les données certaines de la raison : le vrai (naturel) ne peut s'opposer au vrai (surnaturel). Bien plus, il y a convenance, harmonie. L'homme doit la chercher et peut la trouver. Saint Anselme a plus que personne conscience de ce devoir, et l'immortelle devise de son *Proslogion*, FIDES QUÆRENS INTELLECTUM, devient celle de toute la scolastique. Avec sa devise, il lui a donné et sa magnifique confiance dans la raison, dans la spéculation poussée jusqu'à la hardiesse, et son goût pour la métaphysique, pour les solutions tirées des principes les plus hauts que l'esprit puisse atteindre, enfin le zèle à cultiver, en le réglant, l'art de la dialectique, dont on peut user pour le bien comme trop souvent les sophistes en usèrent pour l'erreur.

L'**originalité puissante** de l'œuvre anselmienne ressort mieux encore du fait qu'on ne trouve rien d'analogue dans les siècles qui le précèdent ; elle n'est pas le fruit naturel et spontané d'une longue préparation. Grâce au génie de l'homme, la pensée a fait ici un bond prodigieux, et cette supériorité même est sans doute cause que son influence ne s'est vraiment exercée dans toute sa plénitude que depuis la fin du XIIe siècle. " Ni ses traités, ni ses doctrines, ni sa manière ne semblent pénétrer tout de suite dans les écoles... Il faut attendre le XIIIe siècle pour assister à l'entrée du *Philosophus Christi* [3] dans les écoles. Jusque-là, ses écrits arrachés en quelque sorte à la plume de l'auteur ou de ses secrétaires, et lus avec avidité comme le montrent les anciens catalogues, répandent silencieusement la renommée du grand docteur et contribuent pour une large part à l'épanouissement

[1] M. GRABMANN, *op. cit.*, p. 263 sq.
[2] Voir ci-dessus, p. 363.
[3] "Comme le nomme Henri de Hungtindon". *Hist. Angl.*, VII, 27.

intellectuel qui grandit durant tout le XIIe siècle " [1]. L'influence exercée par saint Anselme fut à la longue immense, et elle fut surtout d'ordre général. Il a cependant marqué de son empreinte plusieurs questions théologiques dont il nous faut dire un mot.

B) La Doctrine.

1° **Existence de Dieu.** Saint Anselme l'établit d'ordinaire par *les degrés de perfection des êtres*, selon une méthode familière à saint Augustin [2] et qu'il a utilisée avec une remarquable vigueur de pensée. Il suppose admis ce *principe*, évident pour qui a une intelligence nette de l'être, de la perfection : posséder une perfection de manière incomplète c'est participer à cette perfection absolue. Ce principe est appliqué à des réalités sensibles, et la démonstration, si idéaliste qu'elle paraisse d'abord, est fondée sur une base très concrète. On trouvera au début du *Monologion* (c. 1-4) l'exposé de ces preuves, en des pages qui passent à bon droit pour les plus serrées et les plus profondes du saint Docteur.

Sa démonstration paraît suivre trois voies.

La première s'appuie sur les *propriétés des êtres*, telles la bonté, la grandeur (c. 1-2). Nous constatons qu'il existe un nombre considérable de biens, et qu'ils se présentent à des degrés divers. Ils ne peuvent être tels que par leur participation à un seul et même bien, lequel doit être souverainement bon et pour cela être bon par soi ; c'est Dieu. Le goût de saint Anselme pour les données morales devait lui faire préférer cette voie, chère à l'évêque d'Hippone.

Plus nouvelle était alors la seconde, fondée sur *l'être* (c. 3). Toutes les réalités ont au moins ceci de commun qu'elles ont l'être, l'existence ; celle-ci appelle une cause et en définitive une cause unique pour la totalité des êtres. Car, s'il y a plusieurs causes, ou elles se ramènent à une seule, ou elles existent par soi, ou elles se produisent les unes les autres ; mais cette dernière hypothèse est absurde : même les termes si liés d'une relation (maître et serviteur) ne se produisent pas l'un l'autre ; s'il y a plusieurs causes existant par soi, c'est cette propriété commune qui leur donne l'être, et nous revenons à la cause unique, celle qui existe par soi et qu'on nomme Dieu.

Les natures diverses sont supérieures les unes aux autres selon une *hiérarchie de perfection* aisément constatable, pierre, arbre, animal (c. 4). Les termes de cette hiérarchie ne peuvent être infinis, ce serait absurde ; il doit y avoir au sommet un être plus parfait que les autres. Il ne peut y en avoir plusieurs, à moins qu'ils ne soient égaux par l'essence, et alors ils sont une seule nature ; s'ils avaient de commun quelque chose en dehors de leur essence, ils seraient inférieurs à ce quelque chose, qui serait la nature ou l'essence parfaite, c'est-à-dire Dieu. D'où l'on conclut que Dieu existe.

---

[1] J. DE GHELLINCK, *op. cit.*, p. 58-68. — [2] Voir tome I, p. 655-656.

Dieu est donc le Souverain Bien, la Cause première et l'Essence parfaite.

Ces arguments seront repris non sans retouche par saint Thomas, le premier et le troisième dans sa quatrième voie *(degrés de perfection)*, et le second dans sa deuxième voie *(causes efficientes)*. Leur valeur est indiscutable. Tout autre est celle du célèbre "argument *dit* de saint Anselme", auquel on les a trop rattachés parfois.

L'**argument "a priori"** développé dans le *Proslogion* [1] part de *la notion de Dieu fournie par la foi* et conclut à son existence réelle :

Dieu est conçu tel qu'on n'en peut concevoir un plus grand. Cela implique l'existence dans la pensée et l'existence réelle; car s'il n'existait que dans la pensée, on en pourrait concevoir un plus grand, existant aussi dans la réalité. Donc cet être, Dieu, a une existence réelle. — Oui, réelle dans ma pensée, mais pas nécessairement au dehors, répondit avec esprit et perspicacité au subtil dialecticien le moine Gaunilon, de Marmoutiers, dans la défense qu'il prit de l'insensé peu touché par la démonstration [2] : les Iles fortunées ont beau exister dans ma pensée, elles n'en sont pas moins un beau rêve. — Saint Anselme riposta [3], il est vrai, que l'idée de Dieu est une idée à part, unique, à laquelle on ne peut comparer ni celle des Iles fortunées ni aucune autre idée; seule elle implique l'idée d'une nécessité intérieure d'existence réelle. Dieu seul est tel qu'on ne puisse concevoir sa non-existence. L'être le plus grand qu'on puisse concevoir existe donc dans la réalité. — "Non, répond saint Thomas [4], il ne s'ensuit pas que la chose soit dans la réalité, mais seulement qu'elle existe telle dans la conception de l'intellect."

Cette critique de saint Thomas est aujourd'hui généralement admise [5]. L'argument a cependant passionné longtemps de grands esprits et obtenu d'illustres adhésions, moyennant quelques retouches toutefois. Duns Scot y voit surtout la preuve de la possibilité de l'Etre parfait. Descartes et Leibnitz l'ont modifié selon leurs vues propres. Les ontologistes y ont aussi introduit un élément nouveau, étranger à la pensée d'Anselme : la vision de l'objet dans l'idée ou plutôt l'acquisition des idées par la vision de Dieu.

---

[1] Voir ci-dessus, p. 395.

[2] *Liber pro insipiente*, *P. L.*, **158**, 241-248.

[3] *Liber Apologeticus contra Gaunilonem respondentem pro insipiente*, *P. L.*, **158**, 247-260.

[4] *Sum. theol.*, I, q. II, a. 1, ad 2.

[5] Voir J. BAINVEL, *Anselme (Arg. de S.)*, dans *Dict. théol.*, col. 1350 sq.

Ces retouches modifient gravement la pensée originale et Anselme sans doute ne s'y reconnaîtrait plus. Quant à son argument, maintenu en l'état originel, il semble bien impliquer un passage illégime **de l'ordre idéal à l'ordre réel**, du possible et même du nécessaire idéal à l'existant. Il y manque, pour autoriser ce passage, une donnée de fait, celle-ci par exemple : cette idée, qui existe dans l'homme et qui le dirige vers sa fin dernière, n'a sa raison d'être que si un tel être existe (argument tiré du désir naturel de la béatitude) ; ou encore : cette idée est telle que, sans objet réel, rien ne s'explique dans le monde (argument condensant l'ensemble des preuves ordinaires). On peut même y introduire une mineure d'ordre surnaturel ou mystique ; par exemple, en disant que l'existence de l'être conçu comme le plus grand se révèle aux effets surnaturels que seul il peut produire dans l'âme, paix profonde et clarté éblouissante de la sagesse. Il semble bien en effet, que l'auteur de l'argument fût précisément ici victime d'une erreur de perspective et qu'il attribuât à l'idée seule de Dieu ce qui revient, en fait, aux conditions dans lesquelles cette idée se présente chez le croyant éclairé. Alors sans doute l'argument peut valoir, mais il n'a qu'une portée relative, subjective, non une valeur dialectique universelle[1].

2° Les **attributs divins** sont largement développés dans le *Monologion* et le *Proslogion*. Signalons en particulier dans le premier de ces traités, le remarquable chapitre VI, qui montre comment en Dieu l'essence et l'existence se confondent[2] en une souveraine unité, et les chapitres VIII et IX, qui posent les principes de l'exemplarisme : l'univers, créé *ex nihilo* et dans le temps, existait, avant d'être posé dans le temps, dans la pensée de Dieu en tant que forme, image et règle, c'est-à-dire l'exemplaire[3] ; il n'en est sorti que par l'effet de sa parole ou de son Verbe. Et Anselme continue, développant tout au long la théodicée de saint Augustin, de façon personnelle, mais sans y ajouter beaucoup.

3° **La Trinité** a retenu assez longtemps sa pensée, dans le *Monologion* déjà, où il expose toute la doctrine par l'analogie de l'âme humaine, image de Dieu[4], et surtout dans deux traités spéciaux[5]. On lui a reproché d'exagérer, au moins en paroles, quand il croit pouvoir apporter les "rationes necessariæ" du mystère[6]. Il n'est pas sûr qu'il ait eu seulement en vue une haute probabilité[7]. En tout cas, il est injuste de parler à ce propos de *rationalisme*, car le saint docteur ne prétend nullement

---

[1] Voir ci-dessus, p. 396.

[2] Comme la lumière est inséparable de son éclat : "Quemadmodum enim sese habent ad invicem lux et lucere et lucens, sic sunt ad se invicem essentia, esse et ens". *Col.* 155.

[3] "Quasi exemplum, sive, ut aptius dicitur, forma, vel similitudo, aut regula". *Col.* 157.

[4] *Monol.*, c. 46 sq.

[5] Voir ci-dessus, p. 396 sq.

[6] Voir TH. HEITZ, *op. cit.*, p. 60-64.

[7] C'est la pensée que lui attribuent d'Aguire, Van Weddingen, De Wulf.

que la raison peut seule découvrir et prouver le grand mystère. Il se place, au contraire, dans l'hypothèse de la foi, ainsi qu'il a été dit, et même d'une foi éclairée par les dons [1]. Même s'il a exagéré les forces de l'esprit humain dans ces conditions nous sommes encore loin du rationalisme. Il sait du reste que ce mystère est impénétrable à l'intelligence humaine [2], et s'il assure par ailleurs qu'on peut le comprendre, il ne faudra accorder qu'une valeur relative à ses déclarations, d'autant plus qu'il reproche lui-même à Roscelin et aux dialecticiens de ramener le mystère à la portée de leur seule raison.

4° Sur **la Rédemption,** la doctrine de saint Anselme est plus remarquable encore. Elle est presque tout entière dans le *Cur Deus homo* [3]. Il y renonce avec fermeté à présenter le mystère comme une victoire sur le démon, justifiée par l'abus de pouvoir dont ce dernier s'est rendu coupable en mettant à mort le Christ innocent. Pour lui, le démon n'a aucun droit, même relatif, sur l'homme; son prétendu droit n'est qu'une concession de Dieu, qui peut la retirer quand et comme il veut [4]. Saint Anselme donne ainsi le coup de grâce à une opinion secondaire sans doute, mais couramment reçue depuis des siècles. Toutefois son grand mérite fut de saisir dans les données traditionnelles sur la Rédemption les *éléments vraiment essentiels* et de les approfondir : il montra que le salut se réduit " à la réparation du péché conçu comme une offense de Dieu "; il analysa " à fond la gravité de ce péché et les exigences de la justice divine; les principes mêmes qu'il invoque, s'ils ne prouvent pas la nécessité de l'Incarnation et de la Rédemption, en établissent la souveraine convenance " [5]. On a pu, en effet, lui reprocher quelque excès dans sa démonstration : il semble imposer à Dieu " une double nécessité : nécessité de nous racheter et, pour nous racheter, nécessité d'exiger une satisfaction adéquate, que seul un Homme-Dieu pouvait fournir " [6]. Sans doute, la nécessité pourrait s'entendre d'une haute convenance, mais cette interprétation bienveillante cadre mal avec l'ensemble de l'ouvrage. Mieux vaut reconnaître loyalement que certaines expressions doivent être atténuées et même des nuances introduites dans la pensée. Les docteurs postérieurs le feront [7]. Les mérites d'Anselme n'en restent pas moins de tout premier ordre.

[1] Voir ci-dessus, p. 400-401.
[2] Voir *Monol.*, 64 : Videtur... transcendere omnem intellectus aciem animi.
[3] Voir cependant quelques autres textes dans J. Rivière, *op. cit.*, p. 303-307.
[4] J. Rivière, *op. cit.*, p. 450-453.
[5] *Ibid.*, p. 316.
[6] *Ibid.*, p. 314.
[7] *Ibid.*, p. 315-316. J. Bainvel, *op. cit.*, col. 1316.

5° La doctrine sur l'**immaculée conception** de Marie n'est pas absolument claire [1]. Il a écrit, il est vrai, cette phrase admirable : " Il convenait qu'une pureté telle qu'on n'en peut concevoir de plus grande hors de Dieu brillât en la Vierge à qui Dieu le Père allait donner son Fils unique, né de son cœur, égal à lui-même, aimé comme lui-même, qui allait être véritablement un seul et même Fils de Dieu le Père et fils de la Vierge " [2]. Une telle phrase emporte — en soi — l'immaculée conception. Il est moins sûr qu'Anselme l'ait aperçu. Il semble plutôt insinuer le contraire quand il écrit, un peu plus loin [3], que la Vierge a été purifiée *(mundata est)* par sa foi avant la conception. Mais cette purification, qui a dû précéder même la naissance, a-t-elle consisté en une exemption même de la faute originelle et de la concupiscence ? ou de la faute proprement dite ? ou a-t-elle été seulement une purification au sens strict ? La pensée anselmienne n'est pas claire sur tous ces points. Le saint archevêque eut du moins le mérite de poser le problème avec netteté et d'en préparer de loin la solution dans un sens favorable à Marie.

6° La **spiritualité** de saint Anselme est particulièrement remarquable à cause de son caractère doctrinal. Sa piété est très sincère et profonde, et il laissa un tel renom qu'on lui attribua nombre d'œuvres spirituelles pénétrées d'un sentiment intense de dévotion. Les œuvres sûrement authentiques en ce genre sont relativement peu nombreuses, mais les lettres et les écrits théologiques les complètent fort à propos. Leur auteur nous paraît enseigner avec une particulière maîtrise la science de la prière, la méditation ou *l'oraison*. Il en a donné quelques modèles écrits, et il les fait précéder de très sages conseils : " On doit les lire non avec fièvre *(non in tumultu)* mais paisiblement, non à la course, mais peu à peu, en s'appliquant à une méditation prolongée " car il s'agit de s'exciter " à l'amour ou à la crainte de Dieu ou bien à un examen attentif de soi-même ". Il n'est pas nécessaire de tout lire, mais autant qu'il le faut pour aviver dans la prière la flamme de l'amour.

Du reste, la piété d'Anselme n'exclut pas les **considérations élevées,** et dans le Christ, pour qui il professe la plus tendre dévotion, il est plutôt attiré, sans rien d'exclusif d'ailleurs, par l'aspect divin. Aussi telle de ses études les plus

[1] Voir X. Le Bachelet, *Immaculée Conception*, dans *Dict. théol.*, col. 995-1001.

[2] Decens erat ut ea puritate, qua major sub Deo nequit intelligi, Virgo illa niteret cui Deus Pater unicum Filium suum, quem de corde suo æqualem sibi genitum, tanquam seipsum diligebat, ita dare disponebat ut naturaliter esset unus idemque communis Dei Patris et Virginis Filius. *De Conc. Virg.*, c. 18.

[3] Virgo eadem per fidem ante ipsam conceptionem mundata est. *Ibid.*, 18. Cf. *Cur Deus homo*, II, 16-17.

profondes sur Dieu, le *Proslogion*, par exemple, est-elle autant qu'une étude une prière prolongée, point languissante. Dès le début l'auteur se plonge en quelque sorte, par une ardente invocation, en une atmosphère pénétrée de surnaturel; toute l'œuvre en vit, et aux derniers chapitres, à propos de la béatitude éternelle, le saint qui en sollicite les avant-goûts, laisse entendre qu'il les a déjà connus. L'ensemble de l'écrit garde l'allure d'une belle méditation contemplative, d'inspiration très élevée.

" Mon Dieu et mon Seigneur, s'écrie l'auteur en finissant, mon espérance et la joie de mon cœur, dites à mon âme si cette joie est bien celle dont vous nous dites par votre Fils : *Demandez et vous recevrez, afin que pleine soit votre joie* (*Joa.*, XVI, 24). Car j'ai trouvé une joie pleine et plus que pleine. Elle est pleine en mon cœur, en mon esprit, en mon âme : et quand tout l'homme sera plein de cette joie, elle surabondera encore, dépassant toute mesure... oh! parlez, Seigneur, à votre serviteur, pour lui dire au dedans, en son cœur, si telle est la joie dans laquelle entreront vos serviteurs... Je vous en prie, mon Dieu, [faites] que je vous connaisse, que je vous aime pour avoir part à votre joie. Et si je ne puis en cette vie l'atteindre pleine, que j'y progresse chaque jour, jusqu'à la plénitude; que croisse ici en moi votre connaissance, pour qu'elle soit pleine là-haut; que croisse mon amour, pour qu'il soit plein là-haut; afin que ma joie soit grande ici-bas en espérance et pleine [un jour] là-haut dans la réalité " [1].

L'évêque d'Hippone a peut-être écrit des pages plus enflammées; mais celles du *Proslogion* sont bien de son école. Peu de disciples ont imité de si près un tel maître. C'est la gloire d'Anselme d'avoir été, avec saint Bonaventure, en spiritualité comme en théologie, un des plus purs représentants de l'augustinisme médiéval.

[1] *Proslog.*, c. 26.

CHAPITRE III.

Abélard.

BIBLIOGRAPHIE SPÉCIALE :

Editions : *P. L.*, 178, (1853). — VICTOR COUSIN, *Ouvrages inédits d'Abélard*, 1836 ; *P. Abelardi opera* (nouv. édit. complète), 2 vol., 1849-1859. — R. STOLZLE, *De unitate...* 1891. — B. GEYER, *P. Abael. Schriften*, I, 1919. — **Etudes** : CH. DE RÉMUSAT, *Abélard, sa vie, sa philosophie, sa théologie*, 2 vol., Paris, 1855. — VACANDARD, *Abélard, sa doctrine, sa méthode*, Paris, 1881 ; dans la *Vie de S. Bernard*, t. II, p. 118-176. — E. KAYSER, *Abélard critique*, Fribourg, 1901. — E. PORTALIÉ, *Abélard*, dans *Dict. théol.*, col. 36-55. — J. DE GHELLINCK, *Le mouv. théol.* au XIIe s., p. 126-150. — T. HEITZ, *Les rapports entre la phil. et la foi*, p. 7-30. — G. ROBERT, *Les Ecoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XIIe s.*, Paris, 1904, p. 149-178. — J. RIVIÈRE, *Le dogme de la Rédemption*, Paris, p. 324-330, 460 sq. — M. GRABMANN, *Geschichte der scholastischen Methode*, II, (1911), p. 168-229.

I. — LE MILIEU INTELLECTUEL AU XIIe SIÈCLE.

Saint Bernard et **Abélard** sont les deux grandes figures qui attirent le regard de l'historien de la pensée chrétienne, dans la première moitié du XIIe siècle. Ces deux hommes, si différents l'un de l'autre, représentent à des degrés divers deux états d'esprit assez communs alors, qui se coudoient sans se pénétrer, et qui finiront par s'affronter en une opposition violente. Abélard, abstraction faite de sa vie privée, est bien le type achevé et le représentant des hommes d'école. Aussi pour comprendre son rôle est-il nécessaire de se rappeler les préoccupations qui obsèdent les " intellectuels " du temps.

En un siècle que l'on a pu, non sans raison, comparer à ceux de la Renaissance à cause de son goût pour l'antiquité classique [1], les anciennes **philosophies grecques** jouissaient d'une faveur croissante. *Platon*, accrédité par saint Augustin, bénéficiait de l'autorité sans rivale reconnue à ce dernier Père, et régnait en maître dans les écoles, surtout à Chartres. Cependant déjà l'aristotélisme, du moins quelques-unes de

[1] E. GILSON, *Etudes de Philosophie médiévale*, Strasbourg, 1921, ch. I. *La philosophie au M. A.*, I, p. 91-95.

ses grandes thèses, celle de la connaissance par exemple, attirait l'attention des esprits les plus ouverts. Mais on était encore bien loin de la révolution qui devait s'opérer en sa faveur au cours du siècle suivant.

C'est en France que l'activité intellectuelle est le plus intense, au début du XIIe siècle, et de toutes les écoles de France celle de **Chartres** est la plus illustre [1]. L'influence platonicienne qui y domine se reconnaît au *réalisme* très accusé de la plupart de ses maîtres dans la question des universaux. Les plus connus de ceux-ci sont trois chanceliers de l'Ecole : BERNARD DE CHARTRES († avant 1130), GILBERT DE LA PORRÉE, († 1154), qui lui succède comme chef de l'école jusqu'en 1141, date de son départ pour Paris, où il obtient le siège de Poitiers dès l'année suivante ; THIERRY DE CHARTRES, chancelier après Gilbert (1141) jusqu'à sa mort († 1155). L'anglais JEAN DE SALISBURY [2] († 1180) avait été lui-même formé à Chartres et il en devint évêque sur le tard (en 1176). Ce fin lettré, cet humaniste qui défend avec tant d'esprit le parti des études contre "Cornificius" et ses pareils, est aussi un philosophe, décidé mais prudent, qui tempère d'aristotélisme la doctrine de Platon. Beaucoup moins réservé est un autre chartrain d'éducation, GUILLAUME DE CONCHES (1080-1145), que son réalisme exalté conduit à identifier le Saint-Esprit et l'âme du monde, sans, d'ailleurs, le faire renoncer à la foi chrétienne : "Christianus sum, non academicus". Ces *tendances panthéistes* se cristallisaient en un vrai système, complètement élaboré avec BERNARD DE TOURS [3], ami de Thierry de Chartres, dans un traité *De mundi universitate* ou *Megacosmus et microcosmus* [4], écrit entre 1145 et 1153. L'influence du "De divisione Naturæ", de Jean Scot Erigène, ne fut pas étrangère sans doute au développement des doctrines monistes et émanatistes de l'ouvrage. Ce panthéisme trouva de nouveaux partisans au XIIIe siècle, hors de l'école de Chartres, non sans rapports avec lui, semble-t-il.

Gilbert de la Porrée [5], que nous venons de rencontrer parmi les maîtres chartrains, est particulièrement connu à cause des applications malheureuses qu'il fit de ses théories métaphysiques à la théologie. D'ailleurs sa philosophie est peu nette, et les historiens ont pu en faire tantôt un partisan du réalisme outré, tantôt un modéré. En tout cas, il exagérait certainement, au moins en paroles, la distinction réelle entre l'essence commune et l'essence individualisée, ce qui, appliqué

[1] A. CLERVAL, *Les écoles de Chartres au moyen âge du Ve au XVIe s.*, Paris, 1895. — M. DE WULF, *op. cit.*, p. 139 sq. — E. GILSON, *Le platonisme de Bernard de Chartres*, dans *Rev. néo-scol.*, 1923, p. 5-19.

[2] M. DE WULF, *op. cit.*, p. 166-170. Voir plus loin, p. 459.

[3] *Ibid.*, p. 180 sq. Voir plus loin, p. 475.

[4] Edit. BAROCH et WROBEL, dans *Bibl. philos. mediæ ætatis*, 1876.

[5] F. VERNET, *Gilbert de la P.*, dans *Dict. théol.*, col. 1350-1358. Les principaux écrits de *Gilbert* sont des commentaires des œuvres théologiques de Boèce (*P. L.*, **64**), le célèbre opuscule *De sex principiis* (*P. L.*, **188**, 1257-1270) et divers commentaires bibliques.

à la théologie, présentait de très graves inconvénients. Le concile de Reims (1148), sous la pression de saint Bernard, réprouva quatre propositions qui lui étaient attribuées et qu'il retira d'ailleurs lui-même plutôt que d'encourir une condamnation formelle. On l'accusait d'établir une différence réelle entre Dieu, d'une part, *Deus*, et, d'autre part, l'essence divine et les attributs, *divinitas*, (1re proposition), ou encore, entre l'essence divine et les personnes divines (2e proposition); d'affirmer que seules les trois personnes sont éternelles, mais non les propriétés, relations, etc. (3e proposition), enfin que la nature divine ne s'est pas incarnée (4e proposition). A cette dernière, qui conduisait au nestorianisme, le concile opposa la proposition suivante : " Credimus *ipsam divinitatem*, sive substantiam divinam sive naturam dicas, *incarnatam* esse, sed in Filio " [1].

Nombreuses furent **les écoles** [2], qui s'acquirent du renom au XIIe siècle, sans d'ailleurs égaler Chartres. Les écoles *monastiques* exerçaient alors moins d'influence que dans le passé [3]; par contre, les écoles *épiscopales* tenaient la tête du mouvement de renaissance intellectuelle qui soulevait l'Occident. Mais ces écoles étaient, a-t-on dit, " bâties en hommes " [4] : elles semblaient reposer exclusivement sur le maître célèbre qui y enseignait avec un éclat particulier; lui parti, elles s'évanouissaient. C'est ainsi que le théologien *Anselme de Laon* [5] († 1117) fit le succès de l'école de son pays, comme celle de REIMS, tombée après Gerbert, se relève avec un *Albéric*, au XIIe siècle, et celle de TOURS, compromise par Bérenger, rentre en vogue avec *Bernard Silvestris*. Les gloires prolongées comme celles de Chartres sont rares. Mais dès le début du XIIe siècle, Chartres trouve en PARIS une rivale redoutable, qui finit par attirer vers elle presque toute cette jeunesse cosmopolite que tous les pays d'Europe déversent sur la France. Deux écoles surtout comptent alors à Paris, celle de *Notre-Dame*, dans l'île de France, et celle de la *Montagne Sainte-Geneviève* aux portes de la ville. Deux célébrités surtout y attirent la jeunesse, Guillaume de Champeaux et bientôt après, Abélard.

---

[1] Voir F. VERNET, dans *Dict. théol.*, col. 1353.

[2] Voir G. ROBERT, *Les Ecoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XIIe s.* Paris, 1909.

[3] Voir *Ibid.*, p. 15-20.

[4] Mot emprunté par G. Robert à H. Pasquier, qui l'appliquait aux corporations.

[5] **Anselme de Laon** est l'auteur de la première somme théologique connue du Moyen Age, les *Sententiæ*, éditées par G. Lefèvre (Evreux, 1895) et dans *Beiträge* (par Bliemetzrieder, t. XVIII, 1919). Ce dernier lui attribue en outre des *Sententiæ divinæ paginæ*. Il traite de Dieu en lui-même, de la Trinité, de la Création et de la Rédemption. Il s'inspire de S. Augustin et de S. Anselme, et en outre de Jean Scot Erigène, dont il évite le monisme. La philosophie tient une grande place dans ses écrits. M. de Wulf lui attribue une réelle influence dans la préparation des écoles d'Abélard et de Hugues de S.-Victor, tandis que de Ghellinck réduit son rôle. M. DE WULF, *op. cit.*, I, p. 188-189. — P. FOURNIER, *Anselme de Laon*, dans *Dict. Hist.*, col. 485-487.

Guillaume de Champeaux [1] (1070-1122) occupa vers 1100 l'une des chaires de l'école cathédrale de Paris, avec un tel éclat que les élèves affluèrent à ses leçons. Quoique ancien élève de Roscelin à Compiègne, il se prononce, sur la question des universaux, pour un réalisme rigide, avec un talent qui suscite de longs enthousiasmes, jusqu'au jour où Abélard, simple disciple, prend lui-même parti contre son maître. Poursuivi par les critiques de son jeune rival, il se retire, en 1108, à Saint-Victor où il ouvre une nouvelle école, y enseigne, en dépit des oppositions qu'il rencontre, jusqu'à ce que sa nomination, en 1113, à l'évêché de Châlons vienne mettre un terme à ces épiques controverses. Guillaume professait au début que l'essence universelle (de la substance) est unique et identique dans tous les subordonnés ; en chacun d'eux elle est contenue suivant sa réalité totale ; l'individu n'est qu'une modification accidentelle de la substance spécifique ; l'espèce un accident de " l'essence générique " [2]. Il découlait de là que chaque homme est toute l'espèce humaine ; que celle-ci est tout entière en Platon et en Socrate. Abélard avait beau jeu pour ridiculiser cette doctrine. Il n'est pas sûr que Guillaume l'ait abandonnée, comme le prétend son rival. Du reste, il se garda de toute application intempestive à la théologie [3]. Il fut à Châlons un digne évêque, qu'honore son amitié connue pour saint Bernard.

II. — PIERRE ABÉLARD (1079-1142).

Pierre Abélard naquit au Pallet près de Nantes. Il eut pour premier professeur de philosophie le nominaliste Roscelin, et vers 1100 vint **à Paris** suivre les leçons du chef des réalistes, Guillaume de Champeaux. Il se posa bientôt en adversaire décidé de ces deux maîtres. A Melun (1102), puis à Corbeil, enfin à Sainte Geneviève, sans autre maîtrise que celle qu'on tient de son génie, il attira à lui des centaines d'admirateurs. Venu en Picardie pour s'initier à la théologie au cours du

[1] E. Michaud, *Guillaume de Champeaux*, Paris, 1867. — G. Lefèvre, *Les variations de G. de Ch.*, Lille, 1891. — Grabmann, *op. cit.*, II, p. 136-168. — Th. Heitz, *op. cit.*, p. 65-67. — M. de Wulf, *Hist. phil. méd.*, I, p. 139-141.

[2] M. de Wulf, *op. cit.*, I, p. 140.

[3] Il ne reste de son œuvre que des fragments, sur l'origine de l'âme, l'eucharistie (*P. L.*, **163**, 1039 sq., 1045 sq.) et quelques autres édités par G. Patru, V. Cousin. Touchant sa réserve dans l'application de la philosophie au dogme, voir Heitz, *op. cit.*, p. 66.

célèbre Anselme de Laon, il s'élève contre ce nouveau maître, il ne quitte la ville que pour devenir chef de l'école de Notre-Dame, à Paris (1113). Sa gloire est, dès lors, mondiale. Mais sa moralité est loin d'égaler sa science. La séduction d'une jeune fille, Héloïse, met fin pour quelques années à cet enseignement dans la capitale (1118).

Après la fuite en Bretagne, la séparation d'avec Héloïse, qui devient religieuse à Argenteuil, Abélard mutilé et humilié rentre à l'abbaye de **Saint-Denis.** Il y enseigne de nouveau et s'en prend spécialement à *Roscelin*, dont il veut réfuter le nominalisme et surtout le trithéisme, dans son *De unitate et Trinitate* [1]. Abélard sur la question des universaux se distingue assez nettement de Roscelin; mais si son conceptualisme est, au fond, plus qu'un nominalisme déguisé, il n'en sut pas tirer tout le parti possible. Pour la Trinité, au lieu d'insister sur la personne, il insiste davantage sur la nature, au point de ne plus établir entre les personnes qu'une distinction verbale, modale [2]. Condamné au concile de Soissons (1121) il cède à la force mais garde sa manière de voir, qu'il expose bientôt dans sa *Theologia christiana* [3], simple revision de l'ouvrage proscrit. Bientôt chassé de Saint-Denis, pour avoir nié l'origine aréopagitique de l'abbaye, il se retire dans la solitude du *Paraclet* (près de Nogent-sur-Seine), où des milliers d'élèves le suivent. Abbé de S. Gildas de Rhuys [4] de 1125 à 1129, il revient en 1129, au Paraclet, où il fait venir Héloïse, abbesse dans un monastère fondé pour elle. En 1136, il est de nouveau à Paris, enseignant avec éclat à Sainte-Geneviève. C'est là qu'allaient l'atteindre de graves dénonciations, trop fondées, sur son orthodoxie.

L'**œuvre d'Abélard,** en effet, a surtout pour objet la théologie. Il n'a guère consacré à LA PHILOSOPHIE pure, en dehors de la *Dialectica* [5], qu'un commentaire de Porphyre *(Glossulæ)* [6] et un traité de morale *(Scito teipsum)* [7] d'inspiration plus philosophique que religieuse. Tout le reste [8] touche la foi, même ce " *Dialogue* entre un philosophe, un juif et un chrétien " [9] où s'accusent, dans un but apologétique, des tendances

[1] Découvert et édité par R. Stolze, 1891.
[2] Tendance sabellienne. Cf. tome I, p. 166-169.
[3] *P. L.*, **178**, 1123-1330.
[4] C'est alors qu'il écrit son *Historia calamitatum* (Ep. I), autobiographie, où l'on ne sent guère de repentir.
[5] Ed. Cousin. — [6] Ed. Geyer.
[7] Ou *Ethica : P. L.*, **178**, 633-678.
[8] Sauf évidemment les lettres *(P. L.*, **178**, 113-380). Il y a aussi des poésies et des hymnes. *P. L.*, **178**, 1759-1824.
[9] *P. L.*, **178**, 1611-1684.

rationalistes manifestes. Les *sermons* [1] sont des compositions assez froides destinées aux religieuses du Paraclet. En dehors de notes sur l'Hexaéméron, il a laissé un important *commentaire*, en 5 livres, sur l'Epître aux Romains [2]. Mais ses TRAITÉS THÉOLOGIQUES proprement dits sont plus connus encore : d'abord, les deux réfutations de Roscelin qui viennent d'être signalées [3] ; d'une vaste " Somme " de théologie, que l'on a intitulée *Introductio ad theologiam* [4], il nous reste seulement la 1re Partie consacrée à la foi et à la Trinité (en 3 livres) : l'ensemble de l'ouvrage devait étudier : *a)* la foi [et les mystères] ; *b)* les Sacrements [et l'Incarnation] ; *c)* la charité [et toute la morale]. Il en reste un précieux résumé, *Epitome theologiæ christianæ* [5], qui est sans doute l'œuvre de quelqu'un de ses disciples. Plus important encore, par l'influence qu'il exerça, est le *Sic et non* [6], dont il sera question plus loin.

Dans cette œuvre touffue, l'œil délicat et pénétrant d'un saint Bernard trouva maintes propositions qui l'offusquèrent. C'est peu avant 1140 que son attention fut appelée sur les **erreurs de maître Pierre** [7]. Il eut d'abord une entrevue avec lui et en obtint une promesse de rétractation ou au moins de prudence. Mais bientôt Abélard provoqua lui-même l'abbé de Clairvaux à un débat public au concile de Sens (1140). Bernard, après hésitation, accepta, mais en se portant accusateur et en invitant l'assemblée à condamner les points de doctrine erronée du maître breton qu'il avait eu soin de condenser en 18 propositions extraites de ses œuvres. Abélard, confondu par le tour que prenait l'affaire, refusa de se justifier et en appela au Pape. Le concile envoya, en effet, les propositions à Rome, en priant Innocent II de condamner lui-même l'accusé. Bernard fut encore le porte-parole du concile dans une lettre (Ep. 197) qui est un véritable réquisitoire et peut passer pour une des meilleures compositions de l'auteur. Il obtint gain de cause. Les *Capitula hæresum P. Abælardi* qu'il y avait dénoncés furent, en effet, pour la plupart (12 sur 18), condamnés comme hérétiques. Ces erreurs concernaient surtout la Trinité (modalisme), la création (optimisme exagéré), le Christ (tendances nestoriennes), la rédemption (transformée en fait en une simple leçon de charité), la grâce (pélagianisme latent), la morale même (oubli de l'élément objectif et insistance exagérée sur la part du sujet). Particu-

[1] Il y en a 34 : *P. L.*, **178**, 379-610. Ajouter deux explications du symbole.
[2] *P. L.*, **178**, 731-784 (Hexaem.), 783-978 (Rom.).
[3] *De Unitate et Trinitate ; Theologia christiana.*
[4] *P. L.*, **178**, 979-1114.
[5] *P. L.*, **178**, 1685-1758.
[6] *P. L.*, **178**, 1339-1610.
[7] Voir VACANDARD, *Hist. de S. Bernard*, ch. XXII et XXIII. E. PORTALIÉ, *op. cit.*, col. 43-48.

lièrement grave était l'erreur sur la Rédemption, qui supprimait toute valeur objective de la Passion du Christ [1].

Abélard se rendait à Rome pour y défendre sa cause quand il fut surpris, à Lyon (1141), par la nouvelle que le pape venait de confirmer le verdict de Sens (1140). Il se dirigea alors sur **Cluny**, où Pierre le Vénérable le reçut avec une touchante bonté, et l'amena à signer une *Profession de foi* " qui, malgré des traces visibles d'amertume, est sincèrement catholique " [2]. Il le réconcilia même avec saint Bernard. Il vécut encore à Cluny quelques mois, passés dans le recueillement et la pénitence. Il mourut bientôt (1142), témoignant jusqu'au bout un regret véritable de ses fautes et un solide attachement à l'Eglise.

Cette fin d'Abélard, rapprochée de sa rapide rétractation et de ses expresses déclarations touchant les limites de notre connaissance du divin [3], prouve qu'il était loin du **rationalisme** des libres penseurs. Le principe que la raison peut approfondir le dogme est excellent; mais entraîné par sa fougue naturelle, Abélard en abusa, notamment au sujet de la Trinité [4]. Il versa dans l'erreur par imprudence et témérité, non par incrédulité. Sans doute, les désordres de sa vie montrent que sa foi ne dirigeait pas toujours sa conduite, pas plus qu'elle ne réglait sa spéculation; mais ses faiblesses trop réelles ne prouvaient pas qu'il eût absolument perdu la foi. De même, le *Sic et non* n'est pas du tout destiné, comme on l'a prétendu, à jeter le discrédit sur les Pères. Il est vrai que l'initiative était audacieuse : grouper, sur 150 questions importantes de la théologie, une série de témoignages patristiques disant sur le même point les uns *oui*, les autres *non*, pouvait être dange-

[1] Voir J. Rivière, *op. cit.*, p. 324-330. Avec raison, Abélard critique la théorie des droits du démon (460-461), non d'ailleurs sans quelque exagération (p. 470-471). En christologie, si Abélard n'était pas strictement nestorien, il y tendait par le rejet de la communication des idiomes, et par ce que l'on a appelé le **nihilisme christologique** condensé en cette formule : *Christus, secundum quod homo, non est aliquid*, il n'est pas une réalité substantielle, c'est-à-dire la réalité substantielle du Verbe incarné. Mais pour éviter cette dernière identification, on atténuait trop l'union des deux natures, qui devenait purement accidentelle. Cette formule fut adoptée par divers disciples d'Abélard, même par Pierre Lombard. Voir plus loin, p. 455. Cf. *Dict. théol.*, art. *Adoptianisme*, col. 413-417.

[2] E. Portalié, *op. cit.*, col. 38.

[3] Voir Kayser, *op. cit.*, p. 91 sq. — T. Heitz, *op. cit.*, p. 13-20. *Comprehendere*, est le propre de Dieu; *cognoscere*, le propre des bienheureux au ciel; *intelligere*, le propre de l'homme cultivé ici-bas. Voir surtout M. Grabmann, *op. cit.*, p. 177-199.

[4] Voir Heitz, *ibid.*, p. 20-30.

reux, si l'intention n'était pas nettement orthodoxe. Mais Abélard s'explique : il veut poser le problème avec vigueur pour qu'on s'applique mieux à en chercher la solution, et lui-même donne quelques principes destinés à y conduire [1].

L'**influence** exercée par Abélard au XIIe siècle dans l'ordre intellectuel est considérable. On a voulu voir en lui le vrai fondateur de la théologie scolastique, mais cet honneur appartient sans conteste à saint Anselme. Sans doute, l'action du pieux archevêque est moins bruyante que celle du professeur parisien ; elle est plus lente et plus discrète, mais elle progresse sans arrêt. Abélard a, du moins, été le créateur ou, en tout cas, l'inspirateur d'une véritable école théologique, qui suit ses méthodes, tout en évitant ses audaces. L'idée de condenser en une *Somme* [2] véritable une synthèse de toute la théologie n'est pas de lui : on en trouve déjà une composée par Anselme de Laon [3]. Mais, si Abélard n'a pas eu l'initiative, il a le premier réalisé l'idée avec assez de perfection pour que depuis lors, les autres se soient inspirés de ses méthodes. Et de fait, on a signalé de nos jours quatre Sommes de la première moitié du XIIe siècle qui dépendent certainement de lui [4]. Par sa méthode, il fit école en théologie et même en droit canonique [5]. Si par le *Sic et non* il n'a pas absolument créé la scolastique en introduisant la *disputatio* dans les écoles comme exercice scolaire, il a de loin préparé cette innovation, porté les maîtres à une présentation plus rigoureuse des textes patristiques, de même qu'à une utilisation plus stricte de la dialectique. Ces mérites suffisent à sa gloire. Ils sont, il est vrai, diminués par ses témérités, qui eussent compromis la méthode, si de sages imitateurs d'Abélard, comme les Victorins, ne lui avaient conservé les faveurs des théologiens prudents. [6]

En **philosophie,** le principal mérite d'Abélard semble avoir été de s'être assimilé mieux que personne en son temps la doctrine aristotélicienne de la connaissance. Il y trouva des armes pour combattre efficacement et le réalisme absolu de Guillaume de Champeaux et le nominalisme de Roscelin. Mais la voie moyenne qu'il adopta lui-même et qu'on désigne par *conceptualisme* est assez peu caractérisée pour qu'on ait longtemps hésité sur le fond de sa pensée.

---

[1] Voir G. ROBERT, *op. cit.*, p. 167-168.

[2] Dans l'*Introductio ad theologiam.* — [3] Voir ci-dessus, p. 411.

[4] Dépendance signalée par le P. Denifle, dans ses études sur Abélard dans *Archiv. für Literatur*, 1885, t. I. Il s'agit de l'*Epitome* attribué à Abélard lui-même (voir ci-dessus), des *Sententiæ* de Roland Bandinelli (futur Alexandre III), éd. par le P. Gietl, 1891 ; d'une Somme d'*Ognibene*, le canoniste sans doute, et d'une autre *anonyme* (*Bibl.* Saint-Florian, Autriche).

[5] G. ROBERT. *op. cit.*, p. 170-178 ; M. GRABMANN, *op. cit.*, II, p. 217-221. Ce dernier auteur insiste davantage sur l'influence d'Aristote à côté de celle d'Abélard.

[6] On pourrait ajouter à son avantage qu'il défendit le privilège de l'immaculée conception de Marie. X. LE BACHELET, *Imm. Conc.* dans *Dict. théol.*, col. 1015-1019. L'objection qui arrêtait Bernard, le caractère peccamineux de la concupiscence dans l'acte générateur des parents, n'existait pas pour Abélard, qui jugeait cet acte moins sévèrement et le regardait comme pouvant être absolument bon.

M. de Wulf l'entend dans le sens du réalisme modéré [1], qui, de fait, s'impose depuis lors peu à peu dans les écoles; les théories des deux intellects, développées au XIIIe siècle, ne seront elles-mêmes qu'"un prolongement logique de sa doctrine". Est-ce à dire qu'Abélard ait eu une vue absolument claire de tout cela, et qu'il ait eu le génie d'un vrai constructeur de système? On peut en douter. Il fut surtout un incomparable professeur. Toutes les écoles du XIIe s. subirent son influence, et en philosophie, elle fut heureuse et saine, malgré ses lacunes.

CHAPITRE IV.

Saint Bernard.

BIBLIOGRAPHIE SPÉCIALE :

Editions : *P. L.*, **182-185** (éd. Mabillon, 1667; Massuet, 1690, et Le Texier, 1719). Trad. fr. : Antoine de Saint-Gabriel, Paris, 1678.

Etudes : E. VACANDARD, *Vie de S. Bernard*, Paris, 1895 (2 vol.). art. *Bernard* (saint), dans *Dict. théol.*, col. 746-785; *S. Bernard orateur*, Paris, 1877; *Abélard, sa lutte avec S. Bernard*, Paris, 1881. — G. GOYAU, *S. Bernard*, Paris, 1928. — G. SALVAYRE, *S. Bernard maître de la vie spirituelle*, Avignon 1909. — A. SAUDREAU, *La vie d'union à Dieu...*, Paris, 1921 (3e édit.), p. 133-154. — P. POURRAT, *La spiritualité chrétienne*, II (1921), Paris, p. 34-118. — Voir aussi M. GRABMANN, *Geschichte der scholastischen Methode*, II, p. 94-108. — T. HEITZ, *Les rapports entre la philosophie et la foi...*, p. 67-70. — J. RIVIÈRE, *Le dogme de la Rédemption*, p. 333-339 et 465-471. — X. LE BACHELET, *Immaculée Conception*, dans *Dict. théol.*, col. 1010-1015. — J. RIVIÈRE, *Mérite*, dans *Dict. théol.*, col. 671-675.

I. — VIE DE SAINT BERNARD. SON RÔLE HISTORIQUE.

En face de l'homme d'école, passionné pour la science, qu'était Abélard, saint Bernard se présente en modérateur; avec une singulière puissance il signala les dangers des spéculations hardies, qu'il reprit avec courage chez les maîtres les plus en vue de la scolastique. Mais on ne peut réduire à cette action spéciale **le rôle historique** de l'abbé de Clairvaux. Il agit dans tous les domaines, et partout il fut écouté.

[1] M. DE WULF, *op. cit.*, I, p. 151-156.

Il poussa à la réforme moines et séculiers du plus haut rang; il prit la défense de l'Eglise dans la personne de son chef et la défense de l'Europe chrétienne contre la barbarie musulmane. Dans l'ordre *doctrinal*, son domaine préféré était la mystique, mais cette mystique, loin de l'isoler du grand mouvement intellectuel qui distingue le XIIe siècle, l'aida plutôt à y prendre, à un moment donné, une part prépondérante, plus grande même que celle des professionnels de la science, tant était puissant l'esprit qui le guidait. Voyons-le à l'œuvre.

Né à Fontaines-lez-Dijon (Côte d'Or), en 1090, Bernard reçut de son père, Tescelin, officier du duc de Bourgogne, et de sa mère, Aleth, une éducation conforme à leur rang et surtout à leur foi chrétienne très ardente. Aussi fit-il preuve, dès sa jeunesse, d'une rare piété, et à 22 ans, il entrait à Cîteaux.

L'histoire de cette **vocation** est particulièrement attachante. A 20 ans, il s'était laissé aller, avec regret d'abord, puis avec quelque plaisir, à fréquenter des amis frivoles [1]. Deux violentes tentations le réveillèrent, l'une extérieure (provocation au mal par une personne étrangère), l'autre intérieure, provenant d'une imprudence de regard, et, qu'il vainquit héroïquement en se jetant dans un étang glacé. Il résolut alors de rester vierge et, pour tenir parole, il se décida à quitter le monde. Il gagna à son idée son oncle Gaudry, quatre de ses frères et vingt-cinq autres jeunes gens de ses amis. Après six mois d'expérience de la vie solitaire à Chatillon, ils entrèrent tous ensemble à CÎTEAUX (printemps 1112). Son plus jeune frère Nivard et son père même devaient, un jour, le rejoindre dans la solitude de Clairvaux.

Bernard resta à *Cîteaux* [2] trois ans seulement (1112-1115), années de formation spirituelle et de progrès (stimulés au cri de "Bernarde, ad quid venisti?"), années de silence et de recueillement, d'austérité et de prière. En 1115, il est déjà capable d'être maître à son tour. L'abbé Etienne Harding le charge de fonder **Clairvaux** [3], pour dégager Cîteaux, où les postulants, depuis trois ans, affluent. Même affluence à Clairvaux, qui essaime à son tour et fonde rapidement trois nouveaux monastères. Depuis lors, le mouvement de propagande cistercienne ne s'arrêtera plus jusqu'à la mort de saint Bernard. On comptait alors (1153) 350 abbayes, dont 160 fondées par Clairvaux et ses filles, contre 190 seulement fondées par les quatre autres abbayes mères; et certaines abbayes comptaient leurs religieux par centaines (700 à Clairvaux). Bernard avait été l'instigateur de tout ce mouvement.

[1] E. VACANDARD, *Vie*, I, p. 18 sq.
[2] *Ibid.*, p. 34 sq. — [3] *Ibid.*, p. 61 sq.

En même temps, il exerçait son influence sur **les autres Ordres.** Les Clunisiens la subirent les premiers. Ils avaient souffert de la leçon d'austérité que leur donnaient, indirectement et parfois trop directement, les cisterciens. Il y eut des polémiques. Bernard défendit la réforme [1] dans une *Apologie* [2] sévère qui blâme chez les anciens bénédictins divers relâchements dans le costume et la nourriture, condamne le luxe et va jusqu'à proscrire les œuvres d'art des lieux saints. La critique aboutit à un sérieux progrès de la réforme réalisée par le grand abbé de Cluny, Pierre le Vénérable, qui inclinait d'ailleurs vers une conception plus large de la vie religieuse en général et se prononçait nettement en faveur du culte des arts [3]. Les deux tendances, affaire de tempérament moral plutôt que de principes définis, dit bien Vacandard, subsistèrent après cette controverse et subsistent encore aujourd'hui. Les deux abbés se réconcilièrent aussitôt, leurs âmes si diverses n'ayant qu'un même but. L'intervention de Bernard avait arrêté Cluny sur une pente dangereuse [4]. Innombrables sont les abbés qui, grâce à lui, revinrent à une vie plus religieuse ; signalons entre tous le grand *Suger* [5], abbé de Saint-Denis.

Il travailla aussi à **la réforme des séculiers,** même du clergé et le plus haut placé : sa lettre à l'archevêque de Sens est un vrai traité sur la discipline ecclésiastique [6]. Les laïques eux-mêmes subirent les effets de son action : il prêcha à tous la justice et la charité et en outre, aux serfs, la résignation. Il encouragea l'Ordre du Temple [7] dont l'exemple pouvait tant relever l'esprit chrétien de la chevalerie. Il sut même, à diverses reprises, rappeler à leur devoir les rois de France, Louis VI le Gros, Louis VII le Jeune, lorsqu'ils intervenaient, sans motif, dans le gouvernement des Eglises [8].

Nous voyons saint Bernard jouer un rôle de tout premier plan pendant le **schisme d'Anaclet II** (1130-1138), qui éclata à l'élection du pape Innocent II (1130-1143). " Bernard, après avoir examiné au concile d'Etampes (1130) les titres d'Innocent et d'Anaclet à la tiare, estime qu'aucune des deux élections qui divisent Rome n'est exempte d'irrégularité, mais, pour éviter un plus grand mal, il passe par dessus ces vices de forme et se prononce en faveur d'Innocent, dont les qualités morales lui paraissent offrir une garantie pour la dignité de l'Eglise et sa prospérité. Louis le Gros accepte sa décision, et bientôt après Henri I. d'Angleterre et le roi Lothaire s'y rallient également. Mais les partisans d'Anaclet,

[1] Certains moines cisterciens avaient eu l'imprudence de railler la vie religieuse de Cluny. L'abbé Pierre le Vénérable dans une lettre fort vive releva ces critiques, allant jusqu'à traiter les censeurs de " pharisiens ". *Vie*, I, p. 100-105.

[2] Voir plus loin, p. 423.

[3] E. VACANDARD, *Vie*, I, p. 115-123. — [4] *Ibid.*, p. 124 sq.

[5] *Ibid.*, p. 174 sq. L'œuvre écrite de **Suger** (1081-1151) est dans *P. L.*, **186.** Elle comprend surtout la *Vie* de Louis VI (le Gros) et un recueil de 187 lettres.

[6] *De officio episcoporum.*

[7] *De laude novæ militiæ.*

[8] E. VACANDARD, *Vie*, I, 265 sq. ; II, 177 sq.

nombreux à Rome, à Milan, et dans le sud de l'Italie, ne sont pas disposés à céder. Trois fois Bernard entreprend un voyage au-delà des Alpes (1133, 1135, 1137) et finit par faire triompher la cause d'Innocent. Il séjourne à Rome de décembre 1137 à juin 1138. Vers ce temps Anaclet meurt; on lui donne pour successeur l'antipape Victor IV. Mais l'abbé de Clairvaux détache peu à peu du nouvel antipape tous les Romains. Victor sent tout le ridicule de sa situation et vient se jeter aux pieds d'Innocent II. C'était la fin du schisme " [1].

Après le schisme, c'est **l'hérésie** que le saint docteur fut appelé à combattre. Dès son retour en France, son attention fut attirée sur les témérités de l'enseignement théologique d'*Abélard*. Il en comprit tout le danger, instruisit le procès du novateur et le fit condamner, d'abord au concile de Sens (1140) et ensuite à Rome, par Innocent II [2]. C'est un autre professeur illustre, alors évêque de Poitiers, *Gilbert de la Porrée* [3], qu'il obligea à se rétracter quelques années plus tard (1148), au concile de Reims. Plus graves étaient les dangers que faisaient courir à la foi les erreurs *manichéennes*, tant sur les bords du Rhin que dans le Languedoc. Bernard avait fait, en 1145, dans cette province une tournée apostolique qui enraya le mal sans le détruire jusqu'à la racine [4].

L'année suivante, Bernard accepta d'Eugène III la mission de prêcher la **seconde croisade**, dont Louis VII venait de prendre l'initiative [5]. A Vezelay (1146) sa prédication enflamma tous les cœurs. Il écrivit de tous côtés, cherchant des volontaires de la grande cause chrétienne; il visita les bords du Rhin et finit par décider le roi Conrad III à partir aussi (Spire, déc. 1146-janv. 1147). L'expédition, malheureusement, échoua, faute d'une solide organisation et d'entente entre les deux armées de Louis et de Conrad. Bernard fut rendu responsable de ces désastres. Il s'en défendit avec raison, mais souffrit beaucoup de ces attaques. Son courage n'en défaillit pas et il songeait, avec Suger, à en organiser une autre, qui ne put, d'ailleurs, avoir lieu.

L'intérêt de l'Eglise universelle le préoccupait jusqu'à ses derniers jours, d'autant plus qu'un de ses disciples occupait alors la chaire de Saint-Pierre. Le futur pape *Eugène III* (1145-1153), après avoir été chanoine de la cathédrale de Pise, s'était fait moine à Clairvaux. Bernard l'ayant ensuite nommé abbé cistercien à Saint-Paul-trois-Fontaines, près de Rome,

[1] E. VACANDARD, dans *Dict. théol.*, col. 747.
[2] Voir ci-dessus, p. 414. — [3] Voir ci-dessus, p. 411.
[4] E. VACANDARD, *Vie*, II, p. 217 sq.
[5] *Ibid.*, 259 sq., 415 sq.

il fut élu pape au moment où les Romains en révolte proclamaient une *République* qui devait se maintenir une dizaine d'années.

Eugène III put à peine passer à Rome un mois à la fin de 1145 et six mois depuis la fin de 1149. Le véritable organisateur de la révolte était *Arnaud de Brescia*[1], à qui Eugène III avait eu l'imprudence de pardonner son passé suspect et de permettre de rentrer dans la ville. Prêtre et religieux, partisan d'Abélard à Sens (1140), Arnaud prétendait réformer l'Eglise en la réduisant au pur domaine spirituel, en la soumettant en tout aux princes; il enseignait, d'ailleurs, qu'il n'y avait plus de véritable Eglise. Eugène l'excommunia, en 1148. Il ne put, de son vivant, rétablir définitivement son autorité; il prépara, du moins, cette œuvre, que réalisa son successeur Adrien IV en 1155.

Tandis qu'Eugène III agissait, Bernard méditait, de son côté, sur la réforme de l'Eglise, mais dans un tout autre esprit qu'Arnaud. Le traité *De Consideratione*, écrit entre 1149 et 1153, contient tout un plan de restauration de la discipline ecclésiastique, spécialement de la Curie romaine. Bernard y dénonce avec force divers abus, mais sans ébranler les fondements de l'Eglise : aussi les papes, qui ont condamné Arnaud, ont-ils adopté son programme. Ce traité fut comme le testament que Bernard légua à Eugène III, ou plutôt à ses successeurs, car Eugène mourut en juillet 1153. Bernard le suivit bientôt dans la tombe (août 1153). Canonisé dès 1174, il a été proclamé Docteur de l'Eglise en 1830. Mais depuis des siècles la tradition unanime lui en avait décerné le titre, en l'appelant *Doctor mellifluus*.

II. — LES ŒUVRES.

La plus grande partie de l'œuvre de saint Bernard et la plus riche au point de vue doctrinal, est son *œuvre oratoire*. Mais les 14 *traités* ou opuscules sortis de sa plume sont fort précieux aussi, notamment les 5 consacrés à la spiritualité; 4 autres s'occupent de la réforme, et 5 de questions diverses. Sa volumineuse *correspondance* comprend plus de 500 lettres.

A) Sermons.

Il nous reste de saint Bernard 332 sermons, groupés en 4 classes :

a) 86 sermons, dit **de tempore**[2] : la plupart sur les dimanches et fêtes; 4 "De laudibus B. M. V., super missus est"[3]; 1 sur les saints Inno-

[1] E. VACANDARD, *Vie*, II, p. 235 sq.
[2] *P. L.*, **183**, 35-360. — [3] *P. L.*, **183**, 55-88.

cents; et 17 sur le ps. 90 : " Qui habitat " [1]. Ces derniers datent de 1140 probablement; les sermons 11-14 de ce dernier groupe, spécialement le 12e, développent la doctrine traditionnelle sur les *Anges gardiens* [2].

b) 43 sermons **de Sanctis** [3] : éloges de plusieurs saints, spécialement de Marie dont les principaux mystères sont magnifiquement exposés. Notons surtout le sermon sur la Nativité, intitulé " De aquæductu " [4], qui développe la doctrine de la médiation de la très Sainte Vierge. Diverses oraisons funèbres, celle de son frère Gérard par exemple (sermon 26 *in Cant.*), peuvent être rapprochées de ces discours panégyriques.

c) 117 sermons **de diversis** [5], plus courts que les précédents.

d) 84 sermons **sur le Cantique des cantiques** [6] : l'abbé composa les premiers en 1135; les six derniers ont précédé de peu sa mort. Il y expose tout au long sa doctrine mystique.

L'œuvre oratoire de saint Bernard est un admirable modèle d'**éloquence** chrétienne et apostolique [7]. La plupart de ces discours ont été prononcés à la salle capitulaire pour les religieux de chœur. (Bernard faisait en roman une instruction spéciale aux frères convers) [8]. Ils sont tous des œuvres d'improvisation pour la forme, d'où l'absence de division classique et de nombreuses digressions; mais de là vient aussi cette flamme oratoire qui est, avec l'élévation des pensées, le caractère le plus saillant de ces discours et les classe " parmi les chefs-d'œuvre de la chaire française ", dit Vacandard [9]. Le saint ne se livrait jamais à ces improvisations sans avoir longuement mûri sa pensée dans la méditation. " Il faut cuire son pain avant de le rompre à ses auditeurs ", disait-il; et encore craignait-il toujours " d'être un mauvais cuisinier ". Crainte sans fondement. Ses discours présentent une forte substance doctrinale en un style " précis, clair et parfois incisif ". On lui a reproché un certain faible pour les jeux de mots, les antithèses; il tient ces faiblesses de son siècle, mais " ce qui fait

[1] *P. L.*, **183**, 185-254.

[2] La **dévotion aux anges gardiens** s'est depuis des siècles alimentée à ces pages éloquentes, toutes pénétrées de la plus tendre piété. S. Bernard a par là contribué plus que personne à la répandre. Voir quelques extraits dans L. POURRAT, *op. cit.*, p. 89-92. L'homélie XII est citée par le bréviaire le 2 octobre. — Du reste, S. Bernard s'est occupé des anges en nombre d'autres sermons ou traités. Cf. VACANDARD, *Dict. th.*, 769-770.

[3] *P. L.*, **183**, 359-536. — [4] *P. L.*, **183**, 437-448.

[5] *P. L.*, **183**, 537-748. — [6] *P. L.*, **183**, 785-1198.

[7] Voir E. VACANDARD, *Vie*, I, ch. XVI, Bernard orateur, p. 453-470.

[8] Ces instructions ne furent jamais écrites sans doute. Mais beaucoup des sermons ci-dessus furent traduits en français dès la fin du XIIe siècle ou au début du XIIIe. Ces textes sont conservés et sont les premiers monuments oratoires qui subsistent en cette langue. Voir C. DES GRANGES, *Hist. litt. franç.*, 1910, p. 158.

[9] *Ibid.*, p. 470.

l'excellence de l'orateur, c'est moins l'excellence du goût que l'élévation des idées et la flamme du zèle. Or, à cet égard, Bernard ne craint pas de rivaux" [1].

B) Traités.

a) C'est à la **spiritualité** que se rattachent les traités les plus célèbres de saint Bernard. Ils peuvent être groupés de façon à former une Somme ascétique fort précieuse, comme on le verra plus loin. Ils n'ont cependant pas été composés selon un plan préconçu ; ce sont plutôt des écrits de circonstance.

1. L'opuscule **De gradibus humilitatis et superbiæ** [2] fut écrit entre 1121 et 1125, à la demande de l'abbé de Fontenay, Godefroid, qui désirait avoir une explication du chapitre de la règle bénédictine sur les 12 degrés de l'humilité. Bernard lui envoie par écrit le résumé des instructions qu'il venait de faire à ses moines sur le sujet (21 chapitres).

2. Le livre **De diligendo Deo** [3] est encore un opuscule écrit vers 1126, à la demande d'un ami chancelier de l'Église romaine, Aimery. Un tel sujet devait plaire à Bernard ; il l'a traité en maître, quoique par les sommets.

3. Le traité **De gratia et libero arbitrio** [4] fut écrit (vers 1127) pour répondre à une question que lui posa un auditeur : si le mérite vient de Dieu par la grâce, que devient, que fait le libre arbitre? et la réponse s'inspire de saint Augustin.

4. Dans le **De præcepto et dispensatione** [5], écrit à des moines qui l'ont consulté [6], Bernard s'attache surtout à exposer la doctrine de l'obéissance religieuse, et par contre-coup de la perfection religieuse en général.

5. Plus important que tous ces écrits est le **De Consideratione** [7], destiné au pape Eugène III et dont la composition demanda plusieurs années : Ier livre, 1149 ; IIe, 1150 ; IIIe, 1152 ; IVe-V^e^, 1153. C'est un ouvrage de haut ascétisme en même temps que de pastorale.

b) Les traités relatifs à **la réforme** nous montrent Bernard dénonçant des abus dans toutes les classes de la société :

1. Dans l'**Apologie** [8], adressée à Guillaume de Saint-Thiérry, vers 1127, il défendait sans doute son ordre attaqué, mais par une vigoureuse et habile offensive menée contre la grande abbaye bénédictine de Cluny, alors dans toute sa gloire. Si cette œuvre éloquente ne put faire triompher toutes les revendications de Bernard, elle affermit du moins Cluny

---

[1] *Ibid.* — [2] *P. L.*, **182**, 941-972.
[3] *P. L.*, **182**, 973-1000. Trad. récente, dans Collection *Pax*.
[4] *P. L.*, **182**, 1001-1030. — [5] *P. L.*, **182**, 859-894.
[6] Ils lui avaient écrit à l'insu de leur abbé. Bernard envoie sa réponse à un ami (abbé) et il le charge de la transmettre aux intéressés, par l'intermédiaire de leur supérieur religieux.
[7] *P. L.*, **182**, 727-808. Voir ci-dessus, p. 421 et plus loin, p. 433.
[8] *P. L.*, **182**, 895-918.

dans la vie de ferveur que Pierre le Vénérable lui faisait alors mener, et elle maintint les cisterciens dans la voie plus sévère où ses fondateurs les conduisaient.

2. C'est à l'élite du clergé séculier que Bernard fait la leçon dans le **De moribus et officio episcoporum**[1], une lettre adressée à l'archevêque de Sens, Henri le Sanglier, pour l'affermir dans sa résolution de mener une vie de perfection. L'abbé lui recommande surtout la chasteté, la charité, l'humilité. Avec une liberté tout apostolique, il le met en garde contre l'ambition, le luxe et l'esprit d'indépendance, lui rappelant expressément la nécessité de se soumettre avec docilité au souverain Pontife. — Nombre d'évêques, après Henri, ont mis à profit ces conseils courageux.

3. L'écrit **De conversione ad clericos**[2] s'adresse aux clercs, et aussi à toute la jeunesse des écoles : c'est un sermon prêché à Paris, qui, revu et corrigé par l'auteur, est devenu un petit traité de la conversion.

4. Dans le **De laude novæ militiæ ad milites Templi**[3], Bernard encourage le fondateur du nouvel Ordre du Temple, cette " nouvelle chevalerie ", qui diffère tant de la chevalerie mondaine, dont il fait sans merci le procès : à l'humeur batailleuse de celle-ci il oppose toute une théorie chrétienne de la guerre, dont les mœurs féodales bénéficièrent à la longue. La fin de l'ouvrage (c. 6-13) développe des considérations morales sur les Saints-Lieux.

c) Les autres opuscules de saint Bernard concernent des **sujets assez divers,** la théologie, la liturgie, l'hagiographie.

1. Le traité **De baptismo aliisque quæstionibus**[4] est une réponse à une série de questions ou de difficultés proposées à Bernard par son ami Hugues de Saint-Victor, au sujet du baptême, de la connaissance du mystère de l'incarnation par les Pères de l'Ancien Testament et par les anges. Les difficultés rapportées ici venaient vraisemblablement de critiques faites de l'abbé de Clairvaux par Abélard.

2. Le **Contra Capitula errorum Petri Abelardi**[5] est la lettre que Bernard envoya au pape, en même temps que les *Capitula*, pour y dénoncer le novateur. " Cette composition a été justement placée parmi les meilleures de son auteur. On lui a cependant reproché de n'embrasser pas dans leur ensemble les doctrines d'Abélard. On ne saurait au moins méconnaître qu'elle ait frappé juste. Ce que Bernard dénonce, c'est l'abus de la méthode spéculative qui forme le caractère et le péril de la théologie d'Abélard "[6].

3. Le **Dialogue sur l'Antiphonaire cistercien**[7] ou *Tractatus de cantu* est une lettre préface pour présenter un Antiphonaire réformé.

4. Un **Office de saint Victor**[8] composé par S. Bernard a été conservé : on y remarquera surtout trois hymnes ; le poète néglige à dessein la quantité, ne regardant qu'au nombre des syllabes pour mieux suivre le sens. " Ses vers sont loin de valoir sa prose ", dit M. Vacandard.

---

[1] *P. L.*, **182**, 809-834. — [2] *P. L.*, **182**, 833-856.
[3] *P. L.*, **182**, 921-940. — [4] *P. L.*, **182**, 1031-1046.
[5] *P. L.*, **182**, 1053-1072. Un texte des *Capitula*, dans *P. L.*, **182**, 1049-1053. Voir surtout *Dict. théol.*, art. *Abélard*, col. 43-45.
[6] E. VACANDARD, *op. cit.*, *Dict. théol.*, col. 760.
[7] *P. L.*, **182**, 1121-1132. — [8] *P. L.*, **183**, 775-780.

5. La **Vie de saint Malachie** [1], archevêque irlandais d'Armagh, ami de saint Bernard, est un chef-d'œuvre hagiographique. C'est "l'un des écrits les plus achevés de l'abbé de Clairvaux. Son style y atteint un degré de pureté, de clarté, d'élégance et d'originalité que nul écrivain de son siècle, pas même Jean de Salisbury, n'a surpassé" [2].

C) Epîtres. Œuvres supposées.

La correspondance de saint Bernard comprend 534 lettres éditées [3], et il est probable que nombre d'autres sont conservées dans les manuscrits. Quelques-unes de ces lettres sont séparées de la correspondance et jointes aux opuscules : Ep. 42, à Henri de Sens *(De moribus)*, 77 à Hugues de Saint-Victor *(De baptismo)*, 190 au pape Innocent II *(Contra Abœlardum)*. On peut rapprocher de cette dernière épître, les lettres 188, 192, 193, 331-336, 338, qui ont le même objet.

La lettre 11, à Guigues le Chartreux, *sur la charité*, est un excellent complément de l'opuscule *De Deo diligendo*.

Dans l'ensemble, ces lettres ont une **immense valeur**, tant pour l'histoire du XIIe siècle que pour celle de saint Bernard et de sa doctrine. On y a distingué [4], d'après leur objet, les Epîtres *ecclésiastiques* (concernant la théologie et la discipline, le pape et les évêques), les Epîtres *morales* (sur les vertus ou les devoirs des fidèles, surtout des princes), et les Epîtres *ascétiques* (concernant l'état religieux). Plusieurs restent en dehors de ces catégories et traitent de questions diverses. La chronologie de cette vaste documentation n'est pas encore définitivement établie [5].

On compte plus de 100 **écrits** en prose **faussement attribués** à saint Bernard [6]. L'*Imitation de J.-C.* n'est pas de lui, malgré d'innombrables emprunts [7]. Le *Memorare* a été composé, tardivement peut-être, avec des extraits de deux sermons de saint Bernard sur l'Assomption [8], dont en tout cas le pieux auteur certainement s'est inspiré. On lui a attribué, à tort, plus de *50 poésies religieuses*, notamment *Alma Redemptoris Mater* (d'Herman Contract), *Ave maris stella*, *Salve Regina*, *Lætabundus exultet fidelis chorus* [9]. Plusieurs de ces hymnes semblent d'ailleurs s'ins-

---

[1] *P. L.*, **182**, 1073-1118.

[2] E. VACANDARD, *Vie*, II, p. 373. Voir tout le chapitre 29, p. 348-377. Dans l'écrit de S. Bernard il n'est fait aucune allusion à la fameuse prophétie attribuée à S. Malachie.

[3] *P. L.*, **182**, 67-662 (éd. Mabillon, 460 lettres). Sur les autres, voir VACANDARD, *Dict. théol.*, col. 757-758.

[4] Dans l'édition Migne : *P. L.*, **182**, col. 1197-1200.

[5] Voir VACANDARD, *Vie*, II, p. 564-567.

[6] Tout le vol. **184**, de *P. L.*, et ailleurs. — [7] Voir plus loin, p. 702.

[8] Voir VACANDARD, *Vie*, II, p. 94-95. Dans le sermon IV, 8, S. Bernard dit : "O Vierge bénie, que celui-là taise votre miséricorde, qui vous a jamais invoquée en ses nécessités, sans avoir été exaucé". C'est le thème du *Memorare*. Voir aussi Sermon pour l'octave, n. 15. *P. L.*, **183**, 428, 438.

[9] Voir VACANDARD, *Vie*, II, p. 80-81, 95. Cf. HAUREAU, *Les poèmes latins attribués à S. Bernard*, Paris, 1890, et VACANDARD, *Rev. quest. hist.*, 1891, p. 218-231.

pirer des sermons de l'abbé de Clairvaux, tel le gracieux poème *Jesu, dulcis memoria*[1], qui reproduit presque à la lettre quelques phrases oratoires de Bernard[2].

III. — DOCTRINE.

A) **Le Docteur.**

" Il est **le dernier des Pères** et l'égal des plus grands ", a écrit de Bernard son savant éditeur, Mabillon[3]. Ce jugement, loin d'être une hyperbole, rend à merveille l'impression qui se dégage de toute la personnalité de ce grand docteur, de son œuvre, de sa pensée. Il a d'abord le culte de l'antiquité chrétienne, où il cherche à peu près exclusivement ses maîtres, saint Grégoire, saint Ambroise et surtout saint Augustin[4]. L'une de ses missions providentielles paraît même avoir été de rappeler avec une force particulière, en un siècle que séduisait la dialectique, la nécessité pour la théologie de rester foncièrement traditionnelle. Il est d'ailleurs lui-même " un *théologien* très averti et très profond. Si les vaines querelles d'école lui échappent, la vraie métaphysique n'a pas pour lui de secrets. Il n'y entre pas par degrés, après un long circuit de raisonnements, comme dans un labyrinthe ténébreux, à la manière des dialecticiens de profession, qui trop souvent s'égarent en tâtonnant; il s'y élève d'une envolée, il y pénètre par intuition, grâce à la sûreté de son sens théologique. D'un mot il éclaire les questions, et les plus habiles s'étonnent de le voir résoudre en se jouant des difficultés sur lesquelles ils ont pâli durant de longues années "[5].

Ce théologien profond est avant tout **un mystique.** On l'a appelé *Doctor mellifluus*, pour exprimer justement cette onction qui est l'un des traits caractéristiques du vrai mystique. *L'onction* est un heureux mélange de tendresse qui attire, de force insinuante et de douceur dans le caractère. Elle " trempe le style, le rend suave et le fait pénétrer jusqu'aux profondeurs de l'âme, à la manière de la grâce divine. Bernard possède au plus haut degré ce merveilleux

[1] Probablement d'une abbesse bénédictine du XIVe siècle.

[2] " Bonus es, Domine, animæ quærenti. Si quærenti, quanto magis invenienti? Si tam dulcis est memoria, qualis eris præsentia? Si mel et lac dulce est sub lingua, quid erit super linguam? " *De diversis*, Serm. IV, n. 1. Cf. VACANDARD, *Vie*, II, p. 101.

[3] Ultimus inter Patres, primis certe non impar. *Opera, præf. gen.*, 23; *P. L.*, **182**, 26.

[4] E. VACANDARD, *Dict. théol.*, col. 761.

[5] *Ibid.*, 782.

secret " [1]. Du reste, c'est dans l'étude pieuse de l'Ecriture et la contemplation qu'il puise sa science, plutôt que dans la philosophie. Beaucoup plus que la spéculation, la voie pour atteindre Dieu lui paraît être *l'humilité*, qui est sœur de la *vérité* et qui, dans son premier degré, donne la connaissance de soi, au deuxième, inspire la compassion pour le prochain et au troisième, fait contempler Dieu [2] : ces trois degrés de l'ascèse chrétienne conduisent Bernard à cette connaissance contemplative savoureuse qui s'exprime si parfaitement en son œuvre et qui lui inspire quelque sévérité pour une science plus austère.

Il n'est cependant pas exact qu'il méprise **la science.** Il distingue quatre catégories de gens qui la poursuivent : ceux qui cherchent à se faire valoir, et honteuse est leur vanité; ceux qui veulent la vendre, et c'est un vil commerce; ceux qui veulent faire du bien aux autres, et ils sont dans la charité; ceux enfin qui veulent s'édifier eux-mêmes, et ce sont les prudents [3]. Ces deux derniers motifs, déclare-t-il, sont bons, légitimes; mais il est surtout frappé par les abus que l'on fait de cette nourriture spirituelle, dont trop souvent on se charge jusqu'à indigestion [4], et il revient avec une insistance caractéristique à son thème favori, la nécessité capitale de l'humilité et la connaissance de soi.

En dépit de ses préventions contre la science, dont il sait les abus trop réels, saint Bernard n'en a pas moins exercé une très heureuse **influence sur la scolastique** naissante, par son mysticisme même. Il n'y a pas opposition, mais plutôt corrélation et parallélisme entre la mystique et la scolastique, observe fort judicieusement M. Grabmann [5]. Bien plus, la seconde trouve dans la première de sérieux avantages, en ce qui touche la théologie : elle fournit aux entraînements de la dialectique un utile contrepoids; elle apporte ses lumières pour éclairer le problème capital des rapports de la science et de la foi; elle se fait la gardienne jalouse des données traditionnelles sans lesquelles la théologie deviendrait vite une science purement humaine; enfin, elle corrige par sa douceur ce que la méthode scolastique pourrait présenter de trop aride et abstrait dans l'exposé. Sur tous ces points, relevés par Grabmann [6], saint Bernard a eu une action personnelle efficace. Il a dénoncé avec force les audacieux dialecticiens qui compromettaient toute la théologie par une méthode aventureuse [7]. D'ailleurs, lui-même a été parfois invoqué comme autorité en diverses questions difficiles. Ces cas sont rares. Où son action personnelle s'est fait le plus heureusement sentir, c'est, en définitive, dans

---

[1] *Ibid.*, 783. — [2] *De grad. humil.*, 4-7.

[3] Sunt qui scire volunt *ut sciantur* ipsi, et turpis curiositas est, qui profecto non evadent subsannantem satyricum et ei qui ejusmodi est decantantem : *scire tuum nihil est, nisi te scire hoc sciat alter* (Perse, I, 27). — Et sunt item qui scire volunt *ut* scientiam suam *vendant*, verbi causa pro pecunia, pro honoribus, et turpis quæstus est. Sed sunt quoque qui scire volunt *ut ædificent*, et charitas est. Et item qui scire volunt ut ædificentur, et prudentia est. *In Cant. Cant.*, XXXVI, 3.

[4] *Ibid.*, 4, 5. — [5] *Geschichte der scholastischen Methode*, II, p. 94-97.

[6] *Ibid.*, p. 98-100. — [7] *Ibid.*, p. 104 sq.

sa victorieuse opposition à des tendances rationalistes inquiétantes et dangereuses, qui eussent bien vite compromis la scolastique ; c'est le rôle de la digue qui maintient en son lit le fleuve prêt à déborder [1], rôle ingrat peut-être, mais combien précieux.

L'action doctrinale de saint Bernard a donc été surtout une action spirituelle. **Sa spiritualité** explique son influence plus générale, et c'est dans le cadre de la spiritualité que toute sa doctrine doit être synthétisée pour n'être pas faussée ou anémiée. Et du reste, c'est en ce domaine que le *Doctor mellifluus* a continué à agir, à enseigner dans l'Eglise. Il est, avec saint Augustin dans l'antiquité, celui qui a le plus marqué de sa douce et forte empreinte la piété occidentale. Depuis le Moyen Age, il a été lu et médité presque à l'égal de l'évêque d'Hippone [2]. Il a inspiré le livre de piété le plus lu de nos jours, l'*Imitation de Jésus-Christ*, auquel il a fourni nombre de traits heureux [3], notamment le mot qui lui sert comme d'épigraphe : *Ama nesciri* [4]. Voyons donc les points essentiels de cette doctrine qui fait de saint Bernard l'un des maîtres les plus autorisés de la spiritualité catholique.

B) L'ascétique de saint Bernard.

1° La mystique de saint Bernard repose sur les bases d'un solide ascétisme, et son ascétique elle-même — c'est-à-dire l'étude de l'*activité* que l'homme doit déployer pour s'unir à Dieu — a pour **point d'appui** une doctrine théologique très ferme sur les rapports de la grâce et de la volonté libre. Il l'a exposée dans le traité *De gratia et libero arbitrio*, dont la doctrine aussi bien que le titre est empruntée à saint Augustin [5].

Avec l'évêque d'Hippone, Bernard affirme que " les mérites de l'homme ne sont que des dons de Dieu ", mais ils supposent la coopération de la volonté : " Qu'est-ce qui nous sauve ? c'est la grâce. Que devient alors le libre arbitre? Je réponds d'un mot : il est sauvé. Enlevez en effet le libre arbitre, il n'y a plus rien qui puisse être sauvé ; enlevez la grâce, il n'y a rien qui sauve ; l'un et l'autre sont nécessaires : l'un reçoit, l'autre opère " [6]. Il s'applique ensuite à préciser la nature du libre arbitre, soit en lui-même, soit dans les divers états où s'est trouvée l'humanité, dans l'état de nature, sous la grâce, dans la gloire. Il maintient que l'homme déchu garde un libre arbitre entier *(etsi miserum, tamen integrum)* [7]. Et

[1] *Ibid.*, p. 108. — [2] E. VACANDARD, *Dict. théol.*, col. 784 ; *Vie*, II, p. 538 sq.
[3] Voir *Ibid.*, II, p. 538-539, note.
[4] *Imit. J. C.*, I, c. II. BERNARD, *In nativ. Domini*, serm. III, c. 2.
[5] Voir ci-dessus, p. 423. Cf. tome I, p. 619 et p. 667.
[6] *De grat. et lib. arb.*, I, 2. Voir E. VACANDARD, dans *Pensée ch.*, p. 249-250.
[7] *Ibid.*, VIII, 24.

sous l'action de la grâce, le rôle de la volonté est de consentir : " Non pas que ce consentement dans lequel consiste tout le mérite vienne d'elle, puisque nous ne sommes pas capables d'avoir une bonne pensée de nous-mêmes, à plus forte raison un bon consentement. Mais si ce consentement vient de Dieu et non de nous, cependant il ne se fait pas en nous sans nous. La grâce et le libre arbitre agissent de concert, et mêlent leur opération, si bien que leur œuvre indivise est tout entière l'œuvre de la grâce et tout entière l'œuvre du libre arbitre " [1]. C'est Dieu qui dans le bien produit en nous la pensée, le vouloir et l'acte parfait, l'un sans nous, l'autre avec nous, le troisième par nous [2]. Cette doctrine très ferme de Bernard sur la nécessaire coopération de la volonté libre à la grâce divine, écho fidèle de la pensée de saint Augustin, est fort éloignée de la théorie protestante de la foi sans les œuvres, que l'abbé de Clairvaux repousse, quoiqu'en disent certains réformés [3].

Cette nécessité de la coopération morale de l'homme avec la grâce est d'ordinaire supposée par Bernard. En ascète, préoccupé de conduire les âmes à la perfection, il insiste au contraire souvent sur **la loi du progrès,** qui semble être l'un des thèmes familiers de son enseignement. " Personne ne peut être parfait, s'il ne désire être plus parfait, et on se montre d'autant plus parfait que l'on aspire à une perfection plus haute " [4]. Bien plus, c'est perdre toute bonté que de refuser de s'élever plus haut : " Il n'est sûrement plus bon celui qui refuse d'être meilleur ; et dès qu'on refuse de devenir meilleur, on cesse d'être bon " [5]. Bernard prouve tout au long à l'abbé Guarin que ne pas vouloir avancer, c'est reculer *(nolle proficere deficere est)* [6], tandis que tendre constamment à la perfection c'est déjà en quelque manière la tenir [7]. Sur l'échelle mystique de Jacob, les anges montaient ou descendaient, mais ne s'arrêtaient point, afin d'apprendre à l'homme qu'ici-bas entre monter et descendre il n'y a point de milieu [8].

2° Parmi les moyens de monter l'un de ceux que saint Bernard a le plus recommandés est **l'humilité.** Cette vertu lui paraît une des plus sûres voies pour atteindre vite la perfection.

---

[1] *Ibid.*, XIV, 47. Mistim, non sigillatim; simul, non vicissim; non partim gratia, partim liberum arbitrium, sed totum singula opere individuo peragunt.

[2] *Ibid.*, XIV, 46. Deus tria hæc, hoc est bonum cogitare, velle, perficere, operatur in nobis; primum profecto sine nobis; secundum, nobiscum ; tertium, per nos facit. Voir aussi ch. XIII : VACANDARD, dans *Pensée ch.*, p. 251-253.

[3] Voir E. VACANDARD, *ibid.*, p. 253-258; *Dict. théol.*, col. 776-779.

[4] Nemo quippe perfectus qui perfectior esse non appetit : et in eo quisque perfectiorem se probat quo ad majorem tendit perfectionem. *Epist.*, 34, 1.

[5] Minime pro certo est bonus qui melior esse non vult; et ubi incipis nolle fieri melior, ibi etiam desinis esse bonus. *Epist.*, 91, 3. — [6] *Epist.*, 254, 4.

[7] Jugis conatus ad perfectionem perfectio reputatur. *Ibid.*, 3.

[8] Inter profectum et defectum in hoc statu mortalis vitæ nihil medium inveniri. *Ibid.*, 5. Cf. *Epist.*, 91, 3.

Son petit traité *De gradibus humilitatis et superbiæ*, destiné à exposer les douze degrés de cette vertu d'après saint Benoît, commence par une longue *introduction en 9 chapitres*, qui en montre la nature et les avantages. Il définit l'humilité : " Virtus qua homo verissima sui cognitione sibi ipsi vilescit " (ch. I). C'est là plutôt une notion de l'humilité parfaite que de l'humilité en général. Mais elle a, pour lui, l'avantage de montrer aux âmes un but élevé et, en outre, d'insister sur le caractère de *vérité* qui lui tient à cœur. Cette vérité, fruit de l'humilité, est à trois degrés : le premier est de reconnaître sa propre misère (ch. IV); le second, de compatir à la misère d'autrui (ch. V); le troisième, de purifier l'âme pour lui faire contempler Dieu (ch. VI). Et c'est la Trinité elle-même qui produit en nous ces trois degrés de vérité, ces trois voies vers la Vérité (ch. VII). A cette première classification [1] Bernard voulait en ajouter une autre en douze degrés. Mais se ravisant, il préféra montrer *comment peu à peu on descend* de la perfection en une pente insensible, par 1) la curiosité d'abord; puis 2) la légèreté d'esprit; 3) la folle joie; 4) la jactance; 5) la singularité; 6) l'opiniâtreté; 7) l'arrogance; 8) la présomption; 9) l'hypocrisie; 10) la révolte; 11) la licence; enfin, 12) l'habitude de pécher (ch. 9-21). Ce sont donc les degrés de l'orgueil qu'il a marqués en fait. Et il a, dans les portraits de moines, fixé d'un trait vigoureux tous les travers qu'engendre l'orgueil. Celui qui veut atteindre la perfection n'a qu'à les effacer un à un, depuis les plus graves, les derniers, jusqu'aux plus légers.

La **vie religieuse** est pour Bernard l'école par excellence de la perfection, par les renoncements qu'elle exige et les vertus qu'elle enseigne à pratiquer, notamment l'obéissance [2]. Et tel est le critère selon lequel l'abbé de Clairvaux établit une certaine *hiérarchie morale* entre les Ordres religieux. Il n'hésite pas à placer les Chartreux au-dessus des chanoines réguliers, et dans l'ordre bénédictin à faire passer les Cisterciens au premier rang, parce que leur vie est plus austère que celle des autres. Il admet sur cette base qu'on passe d'un Ordre moins sévère à un autre plus rigide; jamais l'inverse, car on ne peut descendre sans déchéance [3]. Parmi les obligations de la vie religieuse, les plus sanctifiantes sont peut-être celles de l'*obéissance*. Saint Bernard les enseigne avec netteté, sans excès, distinguant bien la simple transgression, fruit de l'oubli, qui est à peine une faute *(vix peccatum reputatur)*, du mépris formel de l'autorité, règle ou supérieur, mépris qui vient de l'orgueil et dont il faut encore distinguer la négligence, effet de l'indolence, beaucoup moins coupable [4].

[1] On peut bien voir dans ces trois degrés les *trois voies* ou étapes de la vie spirituelle, d'après la division classique. Voir aussi plus loin la genèse de l'amour de Dieu d'après S. Bernard.

[2] Voir le traité *De præcepto et dispensatione*. Cf. VACANDARD, dans *Pensée ch.*, p. 42-44; *Dict. théol.*, col. 755-756.

[3] Voir *De præcepto et disp.*, c. 15. — [4] *Ibid.*, c. 5-15.

3° On fausserait gravement la doctrine du saint docteur si, dans une synthèse, on n'y faisait à l'**amour de Dieu** une large place. L'austérité de Bernard s'accompagne partout du sourire ; pour lui, les épines de la pénitence ne sont que les gardiennes de la rose embaumée de la charité. Dans toute son œuvre, l'amour a sa part. Il en a, en termes splendides, exalté les sommets mystiques dans les sermons sur le *Cantique des Cantiques* [1]. Mais il n'en parle pas seulement aux parfaits. C'est dès les premiers pas dans la vie spirituelle qu'il pousse le chrétien à l'amour, et il en décrit avec précision la genèse et les progrès dans sa lettre à Guigues le Chartreux [2] et dans son beau traité *De diligendo Deo*, où il commente un mot qu'il croit de saint Augustin [3] : la mesure de l'amour de Dieu est d'être sans mesure : " Causa diligendi Deum Deus est ; modus, sine modo diligere ".

Les 7 premiers chapitres développent avec une éloquence prenante les motifs d'aimer Dieu, c'est-à-dire les infinies perfections de Dieu et son propre amour pour nous. La *fin du livre*, ch. 8-15, expose surtout la genèse, les progrès et la perfection de cet amour en nos âmes. Le fondement en est l'amour naturel que nous nous portons à nous-mêmes. (Bernard appelle cela le premier degré de l'amour de Dieu, mais cette désignation est impropre.) La grâce surnaturalise et transforme cet amour vulgaire : elle fait tour à tour aimer Dieu *a*) à cause de ses bienfaits, *b*) pour ses bienfaits et pour sa propre bonté, *c*) pour lui-même uniquement. Ainsi les quatre degrés de l'amour sont, d'après S. Bernard : 1. l'amour propre ; 2. l'amour mercenaire ; 3. l'amour filial ; 4. l'amour pur (surtout béatifique) [4].

L'une des formes ou l'une des forces de l'amour ce sont *les dévotions* [5]. **Jésus-Christ dans son humanité** a particulièrement le don d'attirer l'âme de saint Bernard : et ce culte s'épanouit chez lui en une tendre dévotion envers *Marie*. Il a même sur ces points exercé une immense influence sur la spiritualité moderne. " La grande nouveauté, l'incomparable mérite religieux du moyen âge, a-t-on écrit [6], c'est l'intelligence et l'amour, ou pour mieux dire la passion de l'humanité du Christ. Le Verbe incarné, *homo Christus Jesus*, n'est plus seulement le modèle qu'il faut imiter, le guide qu'il faut

---

[1] Voir plus loin, la *Mystique*, p. 434. — [2] *Epist.*, XI.

[3] Ce mot est de Sévère de Milève. *Inter Epist.* AUGUSTINI, *Ep.* 109.

[4] Comparez cette classification des degrés de l'*amour* à celle des degrés de la *vérité* qui vient d'être donnée à propos de l'humilité. — Voir aussi *In Cantic.*, serm. 20.

[5] Voir P. POURRAT, *op. cit.*, p. 59-76. Beaux extraits.

[6] *Christus*, éd. 1906, p. 1119-1121. Le nouveau ici est moins une création qu'une intensité particulière.

suivre, et, d'autre part, la lumière incréée qui illumine l'intérieur de l'âme; il est intérieur même quant à son humanité [1] : il est l'*époux* de l'âme, qui agit avec elle et en elle ; il est l'*ami* ". L'initiateur du mouvement qui porte ainsi les âmes à cette intimité avec le Christ, Homme-Dieu, est saint Bernard. Saint François d'Assise et l'Imitation ne feront que l'accélérer. C'est dans les Sermons " pour le temps liturgique " que le saint abbé a le plus développé sa pensée. Tous les mystères de la vie du Christ l'attirent, mais très particulièrement *l'enfance* de Jésus [2] qu'il a chantée délicieusement (" O parvule, parvulis desiderate! ") sa *passion*, dont tous les détails l'enflammaient d'amour compatissant [3], son *nom* même dont les seules syllabes le faisaient tressaillir [4]. Il a fait ressortir, en termes enflammés, dans ses sermons surtout, l'amour que Jésus-Christ nous a témoigné dans sa passion pour provoquer le nôtre, sans d'ailleurs réduire à cela le dogme de la Rédemption, dont il a su défendre l'intégrité contre Abélard [5].

La dévotion à Marie [6] n'était que le prolongement de celle qu'il avait pour Jésus. Saint Bernard, qui l'a tant propagée et pratiquée, devait, par horreur pour toute innovation, protester contre l'introduction à Lyon de la fête de la Conception immaculée qui commençait à se répandre; sa lettre 174 (aux chanoines de Lyon) non seulement rejette la fête, mais nie le caractère immaculé de cette Conception [7]. C'est à la *maternité* de Marie que Bernard rattache tous ses

[1] Non par une présence *réelle* comme dans la communion, mais par une *présence spirituelle*, fondée sur l'action universelle de cette humanité dans la sanctification des âmes, non moins que sur la permanence de son union (hypostatique) avec le Dieu qui habite spécialement dans les âmes saintes.

[2] Voir surtout les sermons pour Noël et l'Epiphanie.

[3] Voir les sermons pour la Semaine sainte.

[4] Voir les sermons pour la Circoncision, et aussi *In Cantic.*, sermon XV, 3-6. Sur l'hymne *Jesu dulcis memoria*, cf. ci-dessus, p. 426.

[5] Voir ci-dessus, p. 414 et p. 420. Bernard affirme la solidarité, "l'identité" même de tous les hommes avec le Rédempteur, dont le sang innocent a lavé nos crimes, non pas que le Père ait voulu le sang, mais il a agréé son offre volontaire pour notre salut : " *Non requisivit Pater sanguinem Filii, sed tamen acceptavit oblatum ;* non sanguinem sitiens *sed salutem* ". — " *Non mors sed voluntas placuit sponte morientis* ". Bernard répond ainsi aux objections d'Abélard. Il insiste moins sur l'idée de satisfaction développée par S. Anselme, que sur celle de substitution pénale, des Pères. Voir J. RIVIÈRE, *op. cit.*, p. 333-339. Sur le pouvoir du démon, voir *ibid.*, p. 465-471.

[6] Voir P. POURRAT, *op. cit.*, p. 76-89. E. VACANDARD, *Pensée ch.*, p. 226-234.

[7] Voir X. LE BACHELET, *Imm. Conc.*, dans *Dict. théol.*, col. 1010-1015. Sur la pensée contraire d'Abélard, voir ci-dessus, p. 416.

privilèges. Deux vertus surtout, dit-il, ont attiré sur elle les regards de Dieu : l'humilité et la virginité ; " si elle a plu par sa virginité, c'est par son humilité qu'elle a conçu "[1]. Marie n'est pas seulement pleine de grâces pour elle-même, elle l'est aussi pour nous : " Plena sibi, nobis superplena et supereffluens "[2]. Elle est même *la dispensatrice des grâces :* " Sic est voluntas ejus qui totum nos habere voluit per Mariam "[3] ; elle est le canal par lequel toutes les eaux du ciel viennent à nous. " Elle est l'échelle des pécheurs : voilà, dit encore le saint abbé[4], ma suprême confiance, c'est la raison de toute mon espérance "[5].

4° **L'esprit d'oraison** était, dans la spiritualité ancienne, notamment bénédictine, principalement entretenu par la vie liturgique. Mais sur la fin de sa vie, voulant indiquer à un homme très absorbé par les obligations extérieures de sa charge, le pape Eugène III, les moyens de se renouveler constamment dans la vie intérieure, il a conçu un exercice qui prépare directement les voies à la méditation que codifiera saint Ignace, la *considération.*

Dans le premier livre, Bernard en indique la nécessité et les avantages. Au début du IIe (c. 3), il lui assigne quatre objets dont traite la fin de l'ouvrage : " Tibi consideranda reor : *te* (liv. II) ; quæ *sub te* (l'Eglise universelle, liv. III) ; quæ *circa te* (la curie romaine, liv. IV) ; quæ *supra te* sunt (Dieu, liv. V) ". Ainsi la considération porte sur des sujets moraux (connaissance de soi-même : *quid es? quis? qualis?;* connaissance de ses devoirs d'état), et sur des sujets doctrinaux au livre V ; et on s'aperçoit vite à la lecture que cet exercice prend dans ces deux sujets une forme bien différente. Quand il s'agit des devoirs, la considération est une sorte *d'examen* de prévoyance et de surveillance, et saint Bernard a bien raison (au liv. II, c. 2) de la distinguer de la contemplation. Mais quand il est question de Dieu (liv. V) et des réalités spirituelles que l'on doit fixer sans cesse, il identifie la considération avec la *contemplation*, qui signifie alors pour lui, non pas, comme l'a dit un auteur[6], vie illuminative ou oraison passive proprement dite, mais une étude amoureuse, une prière supérieure, une vraie méditation, affective ou contemplative, qui cherche Dieu et qui le trouve quand la grâce vient féconder l'étude et la prière : " At orando forte quam disputando dignius *quæritur*, et facilius *invenitur* "[7]. C'est la grâce qui est mystique, plutôt que la considération elle-même ; celle-ci, du moins, y dispose, et ce mérite est déjà grand.

[1] Super *Missus est*, hom. I, 5.
[2] *In Assumpt.*, II, 2.
[3] *In nativ. Mariæ*, 7. — [4] *Ibid.*
[5] Voir VACANDARD, *Vie*, II, p. 87-96.
[6] La " considération " peut cependant être dite mystique dans un sens large. Voir plus loin.
[7] *Consid.*, V, 14 (fin).

C) La mystique de saint Bernard [1].

1° La mystique occupe une certaine part dans tous les traités précédents; mais elle est surtout exposée, d'une manière oratoire plutôt que méthodique, dans le **Commentaire sur le Cantique des cantiques.** L'exégèse de l'auteur est évidemment allégorique. Il voit dans le Cantique un épithalame, chantant l'union mystique de l'Homme-Dieu avec l'Eglise et avec l'âme fidèle. Même ici, d'ailleurs, l'*ascétisme* tient une large place. Bernard indique les moyens par lesquels on se prépare à l'union et les degrés qui y conduisent. L'*amour du Christ* y joue un grand rôle [2]. Le saint distingue celui qui a pour objet l'humanité du Sauveur et qu'il appelle *amour sensible (sensibilis, carnalis)*, et celui qui, en Jésus, se porte sur l'élément divin; celui-ci est un *amour spirituel*, plus parfait que le précédent, et vrai principe de l'union à Dieu [3]. Remarquons bien d'ailleurs que ces deux amours ne s'excluent pas : l'amour sensible conduit à l'amour spirituel; et quand celui-ci est engendré dans une âme, il y produit un amour de l'humanité du Sauveur, que Bernard appelle sensible, mais qui par sa profondeur, sa délicatesse, sa puissance, tient beaucoup de l'amour spirituel, auquel il est intimement mêlé et dont il est tout pénétré [4]. L'œuvre même de l'abbé de Clairvaux en est une preuve vivante.

2° Cet **amour spirituel** est **mystique** par ses éléments les plus saillants. Son objet propre "n'est pas tant le Verbe incarné... que le Verbe sagesse, le Verbe justice, le Verbe vérité, le Verbe sainteté, piété, puissance (*virtus*)" [5], c'est-à-dire, en un mot, *Dieu*, qui n'a pris notre

---

[1] E. VACANDARD, *Vie*, I, p. 471-474; *Dict. théol.*, 479-480, dans *Pensée chr.*, p. 266-275.

[2] Voir *In Cantic.*, serm. 20. Au début, Bernard déclare que l'amour du Christ, d'après l'exemple du Christ lui-même (n. 3), doit avoir trois qualités : "Disce amare *dulciter*, amare *prudenter*, amare *fortiter*. Dulciter, ne illecti, prudenter, ne decepti, fortiter ne oppressi, ab amore Domini avertamur. — Ne mundi gloria, vel carnis voluptatibus abducaris, dulcescat tibi præ his *sapientia* Christus; ne deducaris spiritu mendacii et erroris, lucescat tibi *veritas* Christus; ne adversitatibus fatigeris, confortet te *virtus* Dei Christus" (n. 4).

[3] Même sermon, 6-9. Après avoir parlé avec enthousiasme de *l'amour de l'humanité* (n. 6), dont le rôle est de nourrir les âmes "tant qu'elles ne peuvent percevoir les choses de l'Esprit" (n. 7) et déclaré que cette dévotion est "un don, un grand *don* de l'Esprit" (n. 8), S. Bernard montre que cet amour est bien inférieur à l'*amour spirituel* par son *objet* et ses *effets* (n. 8), ainsi que par son caractère surnaturel, ce dernier amour supposant une vraie plénitude de l'Esprit (n. 9).

[4] S. Bernard dit lui-même que l'amour "charnel" devient *aussi* spirituel, "efficitur *etiam* spiritualis", après être devenu "rationalis". *Ibid.*, n. 9.

[5] *Ibid.*, n. 8.

humanité qu'afin de devenir notre sagesse, notre justice, notre sanctification, notre rédemption [1]. Supérieur à l'amour " sensible " par son objet propre, il l'est encore par ses effets plus puissants [2], non moins que par " la plénitude de l'Esprit " [3] qu'il suppose et qui est " sa prérogative " ; car Dieu ne peut être aimé de la sorte que par des âmes qui connaissent, bien plus, qui " perçoivent les choses de l'Esprit " : voilà la nourriture, trop forte pour les charnels, qui convient à l'âme spirituelle. C'est l'Esprit-Saint qui la lui fournit : " Il nous nourrit du pain de la vie et de l'intelligence, et nous abreuve de l'eau salutaire de la sagesse. Car l'intelligence des réalités spirituelles et invisibles est le vrai pain de l'âme " [4] ; et ce pain se transforme en breuvage, dès que l'âme y prend goût, par le don de sagesse [5]. D'ailleurs, l'Esprit n'éclaire pas sans faire aimer : " Esprit de sagesse et d'intelligence, il ressemble à l'abeille qui porte et la cire et le miel " [6] ; il est comme un " baiser " divin et " la science qui se donne dans un baiser se reçoit avec l'amour, car c'est l'amour qu'exprime le baiser " [7]. Ce baiser, ce don de Dieu par l'Esprit-Saint, c'est la *contemplation*, entendue dans le sens strict de grâce mystique [8] ; elle allume dans l'âme l'amour spirituel, qui en est le but et qui, à sa manière, la continue et la prolonge.

C'est très particulièrement le Christ, *le Verbe*, qui se révèle, dans la contemplation [9], et saint Bernard se plaît à le considérer comme **l'Epoux de l'âme sainte**. C'est lui qui par l'amour spirituel s'unit aux âmes, quand elles répondent à ses avances, par la pleine conformité de leur volonté avec la sienne [10]. " Qu'y a-t-il de plus doux que cette conformité? de plus désirable que l'amour, par lequel, sans te contenter d'un magistère humain, ô mon âme, avec confiance tu peux t'approcher du Verbe, t'unir toujours au Verbe, interroger familièrement le Verbe, le consulter surtout, aussi pénétrante par l'intelligence qu'audacieuse par le désir. En vérité, c'est un spirituel et saint mariage qui se contracte de la sorte " [11]. Innombrables sont les passages où le saint Abbé a décrit en termes aussi hardis que délicats, les douceurs de ce mystérieux hymen. L'un des plus cités est ce sermon 83 sur le Cantique. " C'est peut-être, dit Vacandard, le plus bel hymne à l'amour que les échos du cloître aient entendu. Il faut le lire en entier " [12].

---

[1] *Ibid.*, n. 9. — [2] *Ibid.*, 8. — [3] *Ibid.*, 9.

[4] Est enim intellectus rerum spiritualium et invisibilium verus animæ panis. *In Annunt.*, serm. II, 4.

[5] *Ibid.*

[6] *In Cantic.*, VIII, 6.

[7] Et bene scientia quæ in osculo datur, cum amore recipitur; quia amoris indicium osculum est. *Ibid.* — Doctrina Spiritus non curiositatem acuit, sed charitatem accendit. *Ibid.*

[8] La " considération " dont il a été parlé plus haut (p. 433) n'est une oraison mystique que dans un sens large, en tant qu'elle dispose à cette grâce ou qu'elle la prolonge dans ses effets.

[9] Fit autem contemplatio ex condescensione *Verbi Dei* ad humanam naturam per gratiam. *De diversis*, serm. 87, n. 3.

[10] Talis conformitas maritat animam Verbo, cum, cui videlicet similis est per naturam, similem nihilominus se exhibet per voluntatem, diligens sicut dilecta est. Ergo si perfecte diligit, nupsit. *In Cantic.*, 83, n. 3.

[11] *Ibid.* Vere spiritualis sanctique connubii contractus est iste.

[12] Dans *Pensée ch.*, *op. cit.*, p. 267. Voir *ibid.*, p. 273-275.

Saint Bernard a souvent décrit, et en homme qui en avait goûté les délices, les mystiques rencontres de l'âme sainte avec Dieu dans les oraisons où s'avive l'amour. C'est dans *l'âme elle-même* que ces rencontres ont lieu [1], quand elle est non seulement pure, mais recueillie et pacifiée; c'est au plus intime de cette âme où règne la sagesse qu'est le lieu de repos où Dieu descend [2], et quand il paraît, il apaise tout : *Tranquillus Deus tranquillat omnia* [3]. C'est là que spirituellement le Christ donne à l'âme son Esprit, *son baiser* [4], un baiser de sa bouche [5]. De ce divin baiser, dont celui-là seul qui l'a reçu pourrait dire la suavité [6], saint Bernard connaît toute la grandeur et il invite l'âme à s'en reconnaître indigne, et cependant il la conduit à désirer cette faveur, à la solliciter humblement. Enfin, après les prières et les larmes, " nous oserons peut-être dresser la tête vers cette lèvre de gloire, je le dis tout tremblant et frémissant, non pour la considérer seulement, mais pour la baiser " [7]. Et si le Christ répond à ce pieux désir, Bernard de s'écrier : " O heureux baiser, par lequel non seulement on reconnaît un Dieu, mais on aime un Père " [8]. Il a aussi consacré des pages d'une admirable délicatesse à la familiarité des *entretiens* du Christ et de l'âme en ces heures de grâce [9]. Il décrit même des faveurs plus hautes encore, au moins quant à leur intensité, les *ravissements* ou les *extases* [10]. Il y a là quelque chose de plus divin *(divinius)*, mais qui ne dure qu'un instant *(raptim)*, qui passe avec la rapidité d'un éclair [11]. D'ailleurs, quelque lumière qui pénètre l'âme, Dieu ne se livre pas face à face [12]. Et si l'âme privilégiée est alors prémunie contre le péché [13], une telle faveur n'est que passagère [14].

3° Ces dernières grâces comprennent plusieurs éléments extraordinaires qu'il serait téméraire de désirer. Mais Bernard ne songe même pas à le dire, tant il est préoccupé d'inspirer à ses religieux de saintes ambitions. Il les pousse à cet état de perfection auquel **Dieu appelle toutes les âmes** et pour la réalisation duquel il leur a ménagé des grâces de choix que le saint abbé ne se lasse pas de décrire; tous ces commentaires sur *le Cantique* n'ont pas d'autre but. Sans doute, il y a un ordre à observer, des voies à suivre; mais au terme, Bernard montre à tous le Christ " à qui nous nous unissons en un saint baiser, afin de devenir par sa grâce un seul esprit " avec lui [15]; il déclare que cette faveur, Dieu l'offre à celui-là même qui aurait eu le malheur d'être infidèle [16].

---

[1] *In Cantic.*, serm. 46, n. 5-8. — [2] *Ibid.*, serm. 23, n. 14-15.

[3] *Ibid.*, 16. — [4] *Ibid.*, serm. 8, n. 2 sq.

[5] S. Bernard distingue trois baisers, celui *des pieds*, que le Christ accorde aux âmes converties; celui *des mains*, dont bénéficient les âmes en progrès *(proficientes)*; celui *de la bouche*, enfin, privilège des parfaits. Serm. 3 et 4.

[6] *Ibid.*, serm. 3, 1. — [7] *Ibid.*, 5-6. — [8] *Ibid.*, serm. 8, n. 9.

[9] Voir *ibid.*, serm. 45. — [10] *Ibid.*, serm. 41, 3; 52, 4. — [11] *Ibid.*, 41, 3.

[12] Serm., 18, 5. — [13] *Ibid.*, serm. 52, 4.

[14] *Epist.* 11, n. 8. Le quiétisme négligera bien à tort beaucoup de ces réserves de l'abbé de Clairvaux. — [15] *Ibid.*, serm. 3, 5.

[16] *Ibid.*, serm. 84. Voir sur ce point A. SAUDREAU, *op. cit.*, p. 133-140. Désir de la contemplation et de l'union divine.

D'ailleurs, s'il pousse tant à la contemplation, c'est parce qu'il y voit une école d'éloquence [1] et *un soutien pour la vie apostolique* [2]. Avant d'être canal, le prêtre doit être réservoir toujours alimenté à la source inépuisable de la sagesse [2]. C'est la condition de la fécondité surnaturelle. Bernard l'enseigne par son exemple : son action doctrinale, qui dure depuis des siècles, n'est que le prolongement de sa vie contemplative.

CHAPITRE V.

L'Ecole de Saint-Victor.

Bibliographie spéciale :

Editions : *P. L.*, **175-177** (Hugues), **196** (Richard). — **Etudes** : B. Hauréau, *Hugues de S.-V.*, Paris, 1859; *Les œuvres de H., essai critique*, Paris, 1886. — A. Mignon, *Les origines de la scol. et Hugues de S.-V.*, Paris, 1895. — M. Grabmann, *Die Gesch. der schol. Methode*, II, Fribourg, 1911, p. 229-309. — J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XIIe siècle*, p. 112-121, 355-369. — G. Robert, *Les Ecoles et l'enseignement de la théologie...*, passim. — Th. Heitz, *Essai historique*, p. 71-84. — J. Rivière, *Le dogme de la rédemption*, p. 339-342 et 474-475 (Hugues), 351-353 (Richard). — U. Baltus, *Dieu d'après H. de S.-V.*, dans *Rev. bén.*, 1898, p. 109-123, 200-214. — P. Pourrat, *La théologie sacramentaire*, passim; *La spiritualité chrétienne*, II, p. 148-192. — A. Saudreau, *La vie d'union à Dieu*, p. 154-168. — F. Vernet, *Hugues de S.-Victor*, dans *Dict. théol.*, col. 240-308. — Sur Richard, voir spécialement Hugonin, dans *P. L.*, **196**, XIV-XXXII. — Daunou, dans *Hist. litt. France*. XIII (1814) p. 472-488. — E. Kulesza, *La doctrine mystique de R. de S.-V.*, dans *Vie spirit.*, (suppl.), 1924 (série d'articles).

I. — HUGUES DE SAINT-VICTOR.

Le XIIIe siècle avait vu s'ouvrir à Paris, à côté de l'ancienne école épiscopale, deux autres écoles, qui allaient rivaliser avec elle d'ardeur à l'étude et faire, de la capitale de la France, la plus grande ville universitaire du moyen âge; c'étaient celles de **Saint-Victor,** fondée par le célèbre chef des réalistes, fatigué des luttes dialectiques, Guillaume de Champeaux (1109) et de *Sainte-Geneviève*, où Abélard s'établit à peu près

[1] *Ibid.*, serm. 41, 5.
[2] *Ibid.*, serm. 85, 13. Cf. serm. 50 et 57, 8-9.

en même temps pour harceler son ancien maître jusque dans sa retraite. L'école de Saint-Victor est surtout représentée par deux hommes, *Hugues* et *Richard.*

Hugues dut naître un peu avant 1100, car il arriva à Saint-Victor à l'âge de 18 ans entre 1115 et 1118. Il était probablement originaire de Saxe[1]. En 1133, il était chargé de la direction des études au monastère; il y enseigna avec grand succès, mais il n'avait pour élèves, semble-t-il, que des victorins. La liste de ses œuvres nous prouve l'étendue de son savoir et son application à l'étude. Il fut en relations avec saint Bernard, à qui il proposa des difficultés soulevées par les théories d'Abélard et dont il obtint en réponse le petit traité *De baptismo.* Une véritable sympathie doctrinale unissait l'Ecole de Saint-Victor à saint Bernard. La vie d'Hugues n'est pas autrement connue. Peut-être fut-il prieur de son abbaye en même temps que maître d'études. Il mourut en 1141, en odeur de sainteté.

A) Œuvres théologiques. Doctrine.

La grande célébrité d'Hugues de Saint-Victor lui vient de son ouvrage **De Sacramentis christianæ fidei**[2], qui par son architecture originale et puissante, par sa forme littéraire et surtout par la plénitude et la profondeur de son contenu, représente "le premier grand système complet de dogmatique dans l'ère de la haute scolastique"[3]. C'est une *introduction* à l'étude des Ecritures, destinée aux clercs qui abordaient l'interprétation *allégorique*, c'est-à-dire, l'étude de la Bible *au point de vue doctrinal*, après l'avoir étudiée, dans des cours antécédents, au point de vue historique. L'ouvrage est divisé en *deux livres.* Le premier est comme une préparation à l'étude de l'Incarnation; le deuxième expose l'Incarnation et ses suites. L'ordre suivi est à la fois historique et théorique.

Le Ier **livre** est subdivisé en *12 parties*, étudiant successivement, après un prologue sur la connaissance de l'Ecriture : *A*) 1. l'œuvre de la création; 2. l'auteur de la création; 3. la connaissance de la divinité; 4. la volonté divine, éternelle et signifiée; *B*) 5. la création des anges et leur chute; 6. la création de l'homme et son innocence originelle; 7. sa chute; 8. sa réparation voulue par Dieu; *C*) 9. l'institution des *sacrements*; 10. la foi; 11. la loi naturelle; 12. enfin la loi écrite.

[1] Une autre opinion le fait naître en Flandre et une troisième en Lorraine. Cf. F. VERNET, *op. cit.*, col. 240-241.

[2] *P. L.*, 176, 173-618. — [3] M. GRABMANN, *Die Geschichte*, II, p. 259.

Le IIme **livre** est subdivisé en 18 parties, consacrées à étudier : *A*) 1° le Christ et 2° l'Eglise, son corps ; 3° les divers ordres et fonctions ecclésiastiques ; 4° le symbolisme des ornements sacrés et 5° la dédicace des églises ; *B*) [les *sacrements*] : 6° baptême ; 7° confirmation ; 8° eucharistie ; 9° les sacrements mineurs (rites divers) et 10° leur profanation par la simonie ; 11° le mariage ; 12° les vœux, les vertus (et les vices) ; 14° la confession et la pénitence ; 15° l'extrême onction ; *C*) [enfin *les fins dernières*] : 16° la fin de l'homme ; 17° la fin du monde ; 18° le siècle futur.

Par **sacrement,** Hugues entend souvent les choses saintes signifiées par l'Ecriture, c'est-à-dire, en fait, la théologie entière *(tota divinitas)* [1] ; c'est le sens du titre de son grand traité et d'un bref DIALOGUE, *De sacramentis legis naturalis et scriptæ*. Il prend aussi ce mot dans un sens restreint de choses saintes, servant directement à la sanctification de l'âme : " Corporale elementum foris sensibiliter propositum, ex similitudine repræsentans, ex institutione significans, et ex sanctificatione continens spiritualem gratiam ", [2] et il a ainsi beaucoup contribué à développer la théologie sacramentaire. Il a cependant le tort de trop insister dans sa notion sur la *matière* du sacrement, ce qui l'empêche d'expliquer avec netteté la composition du rite sacré et de donner une énumération parfaite des sacrements. Il a, du moins, préparé leur distinction définitive d'avec les sacramentaux par sa classification des rites saints en sacrements principaux ou majeurs et sacrements mineurs, ainsi que par l'importance spéciale qu'il assigne à ceux que l'on groupera bientôt parmi les *sept* [3].

En dehors de ces deux écrits *De sacramentis*, Hugues a laissé un assez grand nombre d'**autres œuvres théologiques** [4], concernant le dogme ou la morale. Citons :

1. *Eruditio didascalica* [5], introduction à l'étude des arts libéraux et de l'Ecriture sainte, en 6 livres. Le livre VII des éditions est un traité séparé. *De operibus trium dierum* [6].

2. *De quinque septenis seu septenariis* [7], opuscule traitant sommairement *a*) des 7 péchés capitaux ; *b*) des 7 demandes du Pater ; *c*) des 7 dons du Saint-Esprit ; *d*) des 7 vertus principales ; *e*) des 7 béatitudes. Il n'y est pas question des 7 sacrements.

---

[1] *Erud. didasc.*, VI, 4. — [2] *De sacram.*, I, p. IX, c. 2.

[3] Cf. P. POURRAT, *La théol. sacr.*, p. 34-37, 60-62. F. VERNET, *op. cit.*, col. 280-281.

[4] La liste des œuvres est connue par un *Indiculum*, antérieur à 1155 ; édité par J. DE GHELLINCK, *Rech. scienc. rel.*, 1910, p. 277-283. Cf. *ibid.*, p. 270-289, 385-396. *Rev. néo.-scol.*, 1913, p. 226-239.

[5] Le titre primitif paraît avoir été *Didascalion ; P. L.*, 176, 739-812.

[6] *Ibid.*, 811-838.

[7] *P. L.*, 175, 405-414.

3. *Opuscules* divers (parfois sermons ou conférences) sur le Christ [1] ou la Sainte Vierge [2], ou sur des questions morales [3].

4. Les écrits *exégétiques* peuvent aussi être rattachés à la théologie : ce sont des notes préliminaires ou explicatives, ou des homélies et commentaires [4].

Malgré quelques points faibles et des lacunes inévitables, [5] la **théologie de Hugues** représente, pour l'ensemble des questions qu'il touche, un véritable progrès, si on la compare à celle de ses devanciers. Notons seulement ici sa doctrine sur l'Eglise et sur les rapports de la raison et de la foi.

L'Eglise tient une place centrale dans la pensée de Hugues de Saint-Victor [6], et à ce trait on reconnaît l'augustinien fervent. Comme l'évêque d'Hippone, il aimait à considérer l'Eglise dans ses *rapports avec Dieu*, avec le Christ, la présentant comme maison de Dieu, cité du Roi, corps du Christ, épouse de l'Agneau, objet principal de l'Ecriture comme le Christ lui-même, terme de la création, véritable arche de salut dans laquelle Dieu s'unit à l'homme [7]. Aussi la *grâce* et la *charité* lui paraissaient-elles une condition nécessaire de l'appartenance totale à l'Eglise : " Soli autem homines gratiæ et *in* Ecclesia sunt et *de* Ecclesia sunt " [8]. C'est la charité qui est le principe de l'*unité* dans l'Eglise [9], comme d'ailleurs doit l'être aussi la foi, la foi commune, jointe à la sainteté, par l'action vivifiante de l'Esprit-Saint : d'où cette célèbre définition, qui groupe tous les caractères indiqués : " Ecclesia sancta corpus est Christi uno Spiritu vivificata, et unita fide una, et sanctificata " [10]. — Cependant Hugues est loin de concevoir une Eglise purement spirituelle : il décrit parfaitement les droits et les devoirs de la *hiérarchie* [11] ; celle-ci a une puissance bien distincte de la puissance séculière. Elle a même sur la puissance temporelle une supériorité véritable, qui ne

[1] *De Verbo incarnato*, *P. L.*, **177**, 315-324; *De quatuor voluntatibus in X°*, *De sapientia animæ Ch.; P. L.*, **176**, 841-846; 845-856.

[2] *De virginitate*, *De annunciatione*, *De assumptione*, *P. L.*, **176**, 857-876; **177**, 656-657; 1209-1222.

[3] *Institutiones in decalogum*, *P. L.*, **176**, 9-18. Le chapitre IV est un petit traité indépendant : *De substantia dilectionis et caritate ordinata.* (*Ibid.*, 5-18.)

[4] Surtout dans *P. L.*, **175**. Un recueil touffu, dit *Miscellanea*, contient beaucoup plus d'éléments apocryphes que d'authentiques.

[5] Il fait consister **le péché originel** dans la concupiscence, plutôt que dans la privation de la grâce, parce qu'il ne croit pas qu'Adam possédât les *dons* strictement *surnaturels*, à moins qu'ils ne soient inclus dans la connaissance de Dieu *per præsentiam contemplationis* qu'il lui attribue; voir p. 444. — Sa **doctrine christologique** est d'une grande richesse; il exagère cependant quand il identifie la science humaine du Christ avec sa science divine, sans trace d'apollinarisme d'ailleurs. Pour la rédemption, il suit S. Anselme, mais précise que Dieu aurait pu sauver l'homme sans l'incarnation. Cf. F. VERNET, *op. cit.*, 274-280.

[6] Voir surtout le *De sacramentis* et les deux traités de spiritualité " *De arca Noe* ".

[7] *De arca Noe morali*, II, 8; col. 642.

[8] *De arca Neo mystica*, V; col. 690.

[9] Caritas unitas est Ecclesiæ... Sive caritatem sive unitatem nomines, idem est, quia unitas est caritas et caritas unitas. *De sacr.*, l. II, p. XIII, 11, col. 544.

[10] *De sacr.*, l. II, p. II, 2, col. 416. — [11] *Ibid.*, p. III, en entier.

confond pas les deux domaines [1] et cependant dépasse la simple direction morale (pouvoir directif) et sans doute aussi le pouvoir indirect : l'Eglise a un double rôle vis-à-vis de l'Etat : l'instituer et le juger quand il agit mal [2]. Ces formules, qui répondent à l'ordre social établi au moyen âge, doivent être rapprochées de l'ensemble des autres témoignages de l'époque sur cette grave question [3]. — Hugues reconnaît aussi à l'Eglise une *autorité doctrinale* dont le théologien doit tenir grand compte : elle s'affirme particulièrement dans les conciles et dans l'enseignement commun (consentement universel) [4]. Quoiqu'il cite rarement les *Pères*, il est nourri de leur doctrine ; on a même pu lui reprocher de les assimiler, en partie, aux auteurs inspirés [5].

Hugues, théologien éminent, homme de tradition et mystique, est en même temps philosophe [6]. Il marque avec netteté **les rapports de la raison et de la foi** [7]. Il ne confond pas les deux ordres de connaissance, naturel et surnaturel, comme on l'en a accusé : il distingue fort bien les sciences humaines et les sciences divines. Dieu même, dit-il, peut être connu, soit par la raison, selon deux modes qui appartiennent à la nature *(ad naturam pertinent)*, soit par révélation selon deux autres modes qui sont surnaturels *(pertinent ad gratiam)* [8]. Dans sa démonstration rationnelle de l'existence de Dieu, Hugues laisse de côté les procédés *a priori* et s'appuie sur l'expérience, soit l'expérience interne (l'âme a conscience d'exister et d'avoir commencé à se connaître, d'où elle conclut qu'elle a commencé d'exister et par un autre, qui doit être *a semetipso*), soit l'expérience externe (même argument fondé sur le caractère changeant des réalités extérieures) [9]. Ces démonstrations sont d'ordre purement rationnel et ne font pas appel à la révélation [10]. La révélation proprement dite des vérités de la foi a lieu, elle aussi, soit par inspiration interne, soit par l'enseignement extérieur (faits ou paroles) [11]. Hugues semble parfois en donner une véritable démonstration, même pour le mystère de la Trinité [12] ; mais il faut remarquer d'abord qu'il suppose la foi, que la preuve s'appuie sur un simple " vestige ", capable de fonder seulement un argument de convenance ; il convient donc de ne pas prendre trop à la lettre certaines formules radicales [13]. On en trouve de pareilles chez tous les théologiens, même les plus rigoureux, comme saint Thomas.

---

[1] Spiritualis potestas non ideo præsidet ut terrenæ in suo jure præjudicium faciat. *De sacr.*, II, p. II, 7.

[2] Nam spiritualis potestas terrenam potestatem et instituere habet ut sit et judicare si bona non fuerit. *De sacr.*, II, p. II, 4, col. 418.

[3] Voir plus loin, p. 672. Cf. F. VERNET, *op. cit.*, col. 269-271.

[4] Voir surtout l'*Eruditio didascalica*, livres IV-VI.

[5] Cf. F. VERNET, *op. cit.*, col. 271-273.

[6] Hugues est un esprit très ouvert, qui recommande l'étude de tous les arts libéraux : " Omnia disce, videbis postea nihil esse superfluum. Coarctata scientia jucunda non est ". *Erud. did.*, VI, 3, col. 801. Il recommande de toujours chercher à mieux comprendre la vérité, toute vérité, Dieu surtout, qui est " notre sol et notre patrie " (humus namque et patria nostra Deus est). *Arca Noe mor.* III, 4. col. 650. Cf. *De sacr.*, II, p. XIV, 9, col. 570 sq.

[7] Cf. F. VERNET, *op. cit.*, col. 258-263.

[8] *De sacram.*, I, p. III, 31 (qui résume toute cette partie) ; voir le tout.

[9] *Ibid.*, c. 6-10.

[10] Voir F. VERNET, *ibid.*, 259, contre une interprétation erronée de Heitz.

[11] *De sacr.*, *ibid.*, c. 31. — [12] *Ibid.*, 19-31. — [13] Cf. F. VERNET, *op. cit.*, 267-269

B) Œuvres spirituelles. Doctrine.

Les œuvres spirituelles de Hugues comprennent, en dehors du long commentaire de la *Hiérarchie céleste* de Denys l'Aréopagite [1] (œuvre assez faible) et de deux opuscules relatifs à la *formation monastique*, une double trilogie, ayant trait surtout à *la prière* et à la *vie intérieure* en général.

A **la vie monastique** se rattachent 1. le *De institutione novitiorum* [2] (qui traite surtout des qualités extérieures : tenue, maintien, modestie, politesse); 2. l'*Expositio in Regulam B. Augustini* [3], qui explique avec une admirable modération la lettre et l'esprit de la Règle.

Sont consacrés à **l'oraison en général** les opuscules suivants :

1. *De meditando* [4] distingue la méditation en 3 classes, selon qu'elle porte sur les créatures, sur les Ecritures et sur les mœurs; l'auteur fait à leur sujet d'utiles observations pratiques.

2. *De modo orandi* [5] traite avec piété des conditions et des degrés de la vraie prière, qui s'élève sur ces deux ailes : la misère de l'homme et la miséricorde du Rédempteur (c. 1).

3. *Soliloquium de arrha animæ* [6] est un délicieux entretien spirituel avec l'âme éprise d'amour pour Dieu, son Epoux céleste, qui lui donne des gages de sa tendresse dans les faveurs spirituelles par lesquelles, de temps en temps, il se fait goûter *(se tibi ad gustandum præbet)*, en attendant la vision du ciel où se consommera l'union.

La vie intérieure en général est étudiée par Hugues dans trois traités qui semblent former un tout logique et coordonné.

1. *De vanitate mundi et rerum transeuntium usu* [7] signale dans l'amour du monde la cause du mal pour l'homme et lui en indique le remède, l'amour de Dieu, l'arche du salut.

2. *De arca Noe morali* [8] montre cette arche spirituelle dans l'*âme* elle-même, en tant que temple de Dieu (l. I, c. 2), dans l'*Eglise*, qui est son royaume (l. I, c. 4), et surtout dans la *sagesse* (l. II-III). Le livre IV indique à quelles conditions Dieu se révèle aux âmes pénétrées de son amour.

3. *De arca Noe mystica* [9] expose la même doctrine, mais à l'aide d'un "symbolisme" constant et du reste expliqué par l'auteur.

---

[1] *P. L.*, **175**, 923-1154.
[2] *P. L.*, **176**, 925-952.
[3] *P. L.*, **176**, 881-924. Ce traité, omis par l'*Indiculum*, est bien authentique, et a toujours joui d'une grande autorité chez les augustiniens.
[4] *P. L.*, **176**, 993-998 *(De meditandi artificio opusculum aureum)*. A distinguer du *De modo dicendi et meditandi* (recueil postérieur de textes authentiques), *ibid.*, 877-880.
[5] *P. L.*, **176**, 977-988 (8 chapitres). Voir aussi le commentaire du *Pater (P. L.*, **175**, 774-789 : *Orationis dom. expositio)*.
[6] *P. L.*, **176**, 951-970. Le mot "soliloque" signifie, chez les anciens, un entretien *intérieur* de l'homme, soit avec son âme, soit avec Dieu.
[7] *P. L.*, **176**, 703-740 (4 livres).
[8] *P. L.*, **176**, 617-680.
[9] *P. L.*, **176**, 681-704.

Quelques **autres écrits spirituels** se rattachent sans peine à l'un ou l'autre des points signalés ici.

1. L'allégorisme de l'arche mystique se retrouve dans l'admirable méditation contemplative qu'est le *De operibus trium dierum* (ajouté maintenant, l. VII, à l'*Eruditio*) [1].

2. L'union mystique par l'amour est décrite comme dans le Soliloque dans le *De amore sponsi ad sponsam* [2] et dans le *De laude caritatis* [3].

3. Les 19 *homélies sur l'Ecclésiaste* [4] traitent surtout de morale, avec de nombreuses applications mystiques, que l'on trouve dès la première [5].

Les autres œuvres spirituelles attribuées au prieur de Saint-Victor ne sont pas authentiques [6].

A en juger d'après sa doctrine, Hugues fut *un mystique* [7] dans toute la force du terme : la place qu'il fait à **la contemplation** le prouve assez. Mais il importe de bien connaître le sens précis qu'il attache à ce mot. Il la définit ainsi : " Contemplatio est vivacitas illa intelligentiæ quæ cuncta in palam habens manifesta visione comprehendit " [8]. On verra que dans la contemplation religieuse dont il est ici question l'amour a une part essentielle. Mais il faut avant tout distinguer la contemplation de la méditation, comme le fait l'auteur lui-même. — La MÉDITATION implique un effort, une recherche *(quærit)*, tandis que l'autre suppose la possession *(possidet)*; d'ailleurs, la méditation qui veut être une prière doit être faite avec piété *(pia devotione)* : c'est ainsi qu'elle atteint son but, qui est d'allumer le feu de l'amour divin. Cet amour consume les passions désordonnées, puis fortifie l'esprit, l'apaise et l'applique à la contemplation [9].

---

[1] *P. L.*, **176**, 811-838. — [2] *P. L.*, **176**, 987-994.
[3] *P. L.*, **176**, 969-976. — [4] *P. L.*, **175**, 113-256.
[5] Notion de la contemplation, en tant qu'elle se distingue de la méditation.
[6] Tels sont : De fructibus carnis et spiritus ; De claustro animæ ; De medicina animæ, etc. ; une œuvre symbolique (*De bestiis*) qui est un des plus grands bestiaires du moyen âge, fécond en ce genre ; une centaine de sermons. On lui a aussi prêté à tort divers écrits philosophiques.
[7] Le mot *mystique* signifie habituellement chez lui *symbolique*. C'est le mot *contemplation* qui répond le mieux, chez lui, à ce que de nos jours on appelle grâces mystiques. Cf. p. 355.
[8] *In Eccles.*, hom. I, col. 117. *Autre définition :* Contemplatio est perspicax et liber animi contuitus in res perspiciendas usquequaque diffusus. *Ibid.*
[9] Si quando aliquam divini timoris seu dilectionis scintillam conceperit, *primum* quidem pravis desideriis reluctantibus passionum et perturbationum fumus exoritur : *deinde* roborata mente cum flamma amoris et validius ardere et clarius splendere cœperit, mox omnis perturbationum caligo evanescit, et jam pura mente animus ad contemplationem veritatis se diffundit. *Novissime* autem postquam assidua veritatis contemplatione cor penetratum fuerit et ad ipsum summæ veritatis fontem medullitus toto animæ affectu intraverit, tunc in idipsum dulcedinis (fontem) quasi totum ignitum et in ignem amoris conversum, ab omni strepitu et perturbatione pacatissimum, requiescit. *Ibid.*, col. 117-118.

Celle-ci se présente d'abord sous une forme imparfaite que Hugues appelle SPÉCULATION quand il veut être précis : elle est caractérisée par l'admiration ; elle est propre à ceux qui, ayant triomphé de leurs passions, commencent à être éclairés de la vérité, dont la nouveauté les saisit [1]. Plus parfaite est la CONTEMPLATION PROPREMENT DITE à laquelle dispose l'exercice précédent : l'âme y jouit d'une paix profonde ; elle a trouvé la vérité et se repose en elle par la charité parfaite ; alors " tout le cœur est converti en amour ; on sent vraiment que Dieu est tout en tous et il est reçu avec une telle dilection qu'il ne reste rien au cœur pour soi, hors de lui... L'admirable douceur qu'on y goûte change toute l'âme en joie et bonheur " [2]. Telle est la charité qui rend l'âme épouse de Dieu [3] et lui vaut, de temps à autre [4], ces visites où s'avive l'amour. Ces faveurs spirituelles et d'une éminente dignité, qui sont la vraie contemplation, sont le privilège des parfaits : avant-goût du ciel, elles sont néanmoins " dès cette vie " la récompense des efforts accomplis pour trouver Dieu ; elles caractérisent la perfection [5]. Cette oraison est toute surnaturelle, infuse, passive [6], à la différence de la précédente, la spéculation : celle-ci est active et tient encore de la méditation, bien qu'elle soit aussi d'ordinaire, observe Hugues, accompagnée de joie spirituelle et de vives clartés, qui saisissent l'âme et lui font sentir la vanité du monde [7].

La doctrine de la contemplation mystique qui vient d'être exposée est l'âme de **toute la spiritualité** de Hugues de Saint-Victor. Il la présente en tête de ses homélies sur l'Ecclésiaste comme on pose des principes. De fait, c'est l'ensemble de la morale ou de l'*ascèse chrétienne* qu'il développe ensuite, avec la préoccupation constante d'élever par le mépris du monde à la sagesse qui goûte Dieu. On a dit la grande place que tiennent dans son ascèse en général, l'abnégation, les

[1] *Ibid.*, col. 118. — [2] *Ibid.*

[3] Voir le *Soliloque* et le *De amore Sponsi.* " Sponsus est Deus ; sponsa est anima ". *Ibid.*

[4] Non semper domi est sponsus iste, cavet enim forte ne vilescat amor suus ; et quia citius in tædium veniret, si semper præsens esset, ideo aliquando se subtrahit,... ut dum requiratur absens, strictius teneatur præsens. *De amore Sp.*, début, col. 987.

[5] Cf. *Erud. did.*, l. v, 9. Elles ne sont pas " extraordinaires " chez les parfaits : le contexte s'oppose à cette conception, ignorée de Hugues.

[6] La contemplation donne une *vision de Dieu* qui, pour Hugues, n'est ni la seule connaissance de foi, ni la vision béatifique, mais une certaine illumination intérieure qui éclaire sur la présence de Dieu, dit F. VERNET, *op. cit.*, col. 264-265.

[7] *In Eccle.*, hom. I, col. 118.

vertus et surtout la charité dont il a chanté les louanges avec enthousiasme : *O bona caritas ! ô cara caritas !* [1]. L'intelligence aussi y est largement mise à contribution et ce trait est bien caractéristique de l'Ecole de Saint-Victor. Sans aboutir aux formes systématisées [2] qui seront la gloire des ascètes de la Renaissance, il a insisté sur le rôle, soit de la *méditation*, conçue comme un exercice pieux distinct de la simple lecture et de la simple prière, soit d'une contemplation active (*speculatio*), très proche des oraisons purement mystiques, mais distincte d'elles [3]. Hugues recourt ici volontiers au *symbolisme*, et cette méthode sera développée par son disciple et héritier spirituel, Richard de Saint-Victor [4].

II. — RICHARD DE SAINT-VICTOR.

Ecossais d'origine, moine à Saint-Victor à un âge et une date inconnus, il devint sous-prieur de l'abbaye en 1159, et prieur trois ans plus tard. Il souffrit beaucoup du désordre qui régnait alors au monastère et contre lequel il réagit avec force, jusque par ses écrits. Il mourut vers 1173, laissant une grande réputation de science et de sainteté.

1° Son *œuvre théologique* principale est un **traité de la Trinité** [5], en 6 livres. Il prévient, dès le début du premier livre, qu'il s'occupe uniquement de vérités de foi, mais qu'il entend beaucoup plus s'appliquer à raisonner qu'à produire des autorités (ch. 4). Il y traite successivement de l'unité de nature (l. I et II) et de la pluralité de personnes (l. III-V) en une méthode qui rappelle beaucoup celle de saint Anselme et de saint Augustin. Il s'appuie très particulièrement sur la bonté et l'amour pour expliquer le mystère. Cette œuvre, malgré quelques parties faibles, est assez grande pour que Laforêt ait pu y voir l'une des plus importantes spéculations théologiques que nous ait léguées le moyen âge.

Richard a laissé, en outre, une dizaine d'**opuscules dogmatiques** [6], parmi lesquels nous signalerons spécialement le " *De Verbo Incarnato* " [7], destiné à prouver la nécessité et la convenance de l'incarnation du Fils, à la manière de saint Anselme.

---

[1] *De laude caritatis*, col. 976.

[2] Il se contente de poser des principes, et de faire des distinctions judicieuses, parfois subtiles.

[3] On peut rapprocher de ces exercices la *considération* de saint Bernard, qui a bien pu s'en inspirer.

[4] Voir plus loin, p. 449. — [5] *P. L.*, **196**, 887-992.

[6] *P. L.*, **196**, 991-1074. — [7] *P. L.*, **196**, 995-1010 (15 chap.).

A la théologie se rattachent divers **traités de morale** ou **d'ascétisme** assez importants :

1. *De exterminatione mali et promotione boni* (3 traités)[1];

2. *De statu interioris hominis* (3 traités)[2] · cet ouvrage montre que l'homme déchu a trois plaies : impuissance, ignorance, concupiscence (l. I), d'où résultent trois sortes de péchés : faiblesses, erreurs, malice (l. II), auxquels correspondent trois remèdes : commandements de Dieu, promesses, menaces (l. III).

3. *De gradibus caritatis* (en 4 chapitres)[3] et *De quatuor gradibus violentæ caritatis*[4] : ces deux opuscules spirituels[5] sont à ranger parmi les plus beaux éloges qui aient été écrits de la charité parfaite; ils traitent le même sujet avec la même chaleur enthousiaste et presque la même méthode. Le *premier* montre la puissance (*insuperabilitas*) de l'amour divin (c. I), son avidité insatiable (c. 2), son aptitude à fixer sur son objet l'esprit (c. 3) et le cœur (c 4). Le *deuxième* classe dans un autre ordre les mêmes propriétés : il montre comment l'amour divin captive tout l'homme : l'affection ou le désir (1er degré), l'esprit, qui ne peut l'oublier (2e d.), l'activité elle-même, qui en est suspendue (3e d.), et cet amour reste encore insatiable (4e d.).

Le *De eruditione interioris hominis*[6] est une œuvre de spiritualité fondée sur le symbolisme biblique, à la manière des traités dont il va être question et qui sont moins exégétiques que mystiques : elle applique à la vie intérieure le songe de Nabuchodonosor et la vision de Daniel (*Dan.*, II, IV, VII).

Une quinzaine d'écrits de Richard développent un **thème biblique**, mais la plupart sont moins des œuvres d'exégèse que des traités mystiques. Les plus célèbres en ce genre sont les deux *Benjamin* et le commentaire du Cantique.

Benjamin minor[7], dont le sujet est indiqué par le sous-titre, *Liber de præparatione animi ad contemplationem*, expose, en 87 chapitres, la nécessité de se purifier et d'acquérir les vertus pour se préparer à la contemplation, dont il commence à traiter vers la fin.

---

[1] *P. L.*, **196**, 1073-1116. — [2] *P. L.*, **196**, 1115-1160.

[3] *P. L.*, **196**, 1195-1208. — [4] *P. L.*, **196**, 1207-1224.

[5] Au titre ils se distinguent de quatre autres qu'il suffira de signaler : *De potestate ligandi et solvendi; De judiciaria potestate in finali judicio; De spiritu blasphemiæ; De differentia peccati mortalis et venialis.* *P. L.*, **196**, 1159-1194.

[6] *P. L.*, **196**, 1229-1366 (3 livres). Il reste une petite correspondance de Richard (lettres reçues ou envoyées) : *P. L.*, **196**, 1225-1230.

[7] *P. L.*, **196**, 1-64.

Dans **Benjamin major**[1], qui traite *De gratia contemplationis*, Richard considère la contemplation comme l'élément fondamental de l'état de perfection, auquel il suppose tout religieux appelé par vocation.

L'ouvrage comprend 5 livres. Le *1er* est consacré à des notions générales. A la simple *pensée* (*cogitatio*), qui est fugitive, et à la *méditation*, qui cherche la vérité avec application, il oppose la *contemplation*, qui pénètre et considère cette vérité avec admiration. Son *objet*, ou plutôt ses *objets*, (qu'on appelle *spectacula sapientiæ*), sont variés. Richard en signale 6 principaux, dont s'occupent les 3 livres suivants. Le *livre II* s'arrête aux *créatures inférieures*. Richard admire tour à tour *a*) leur beauté sensible : Ire contemplation (ch. 1-6) ; *b*) la vérité que la raison découvre en elles : IIe contemplation (ch. 7-11) ; *c*) la part de vérité divine qu'elles représentent ou expriment : IIIe contemplation (ch. 12-27). Le *livre III* présente l'objet de la IVe contemplation, l'*âme*, considérée dans l'ordre naturel et surnaturel ; par elle nous pouvons nous élever à la connaissance des êtres spirituels. Le *livre IV* étudie les deux contemplations supérieures (Ve et VIe), dont l'objet est proprement transcendant : c'est *Dieu* lui-même, connu par la foi, soit que l'on considère ses *attributs* (ils sont " supra, non contra rationem "), soit qu'on admire la *Trinité* elle-même (qui est — ou paraît être — " contra rationem ") ; le même livre montre (c. 20-23) le parti que l'on peut tirer de l'âme (objet de la IVe cont.) pour mieux comprendre ces réalités transcendantes. Le *Ve livre* étudie ces diverses formes de contemplation à un autre point de vue, celui de leur *cause* ou principe, et il les distingue en 3 classes : les unes sont *humaines* (fruit des forces de l'homme), les autres, *divino-humaines* ou mixtes (œuvre de l'illumination divine et de l'activité de l'homme), les dernières, *divines* (effet de l'opération divine dans l'âme mise comme hors d'elle-même) : il y a dans les dernières (ch. 5-19) " excessus mentis ", produit par la dévotion, l'admiration, l'exultation.

Le **Commentaire du Cantique des Cantiques**[2] interprète évidemment l'ouvrage inspiré dans un sens purement mystique, l'entendant de l'union du Christ avec l'Eglise et avec les âmes.

Parmi les **autres œuvres exégétiques**[3], toutes pénétrées de symbolisme, on doit signaler encore :

1. le traité sur la *Vision d'Ezéchiel* (20 ch.)[4] ;
2. les deux livres sur l'*Emmanuel*[5] ;
3. les sept livres sur l'*Apocalypse*[6].

Richard de Saint-Victor était, comme Hugues, un **théologien** remarquable. Son traité de la Trinité est un des plus profonds du moyen âge. Sa méthode est à la fois spéculative et affective, à la manière des augustiniens. Il use volontiers de symbolisme, se plaisant à remonter à Dieu par ses œuvres.

[1] *P. L.*, **196**, 63-202. — — [2] *P. L.*, **196**, 405-524 (42 chap.).
[3] Voir une série d'opuscules dans *P. L.*, **196**, 201-404, 523-528, 665-684.
[4] *P. L.*, **196**, 527-600. — [5] *P. L.*, **196**, 601-666. — [6] *P. L.*, **196**, 683-888.

L'existence de Dieu est bien prouvée par Richard, à l'aide du principe de causalité. La psychologie est assez développée dans son œuvre, et elle est orientée vers la morale et la mystique. Sans distinguer expressément, comme Hugues, les trois yeux de l'âme (*oculus carnis*, pour voir le monde, *oculus rationis*, pour se voir elle-même, *oculus contemplationis*, pour voir Dieu) [1], Richard attribue à l'esprit la connaissance sensible des corps, la connaissance de leur essence par la *ratio*, et la connaissance de l'incorporel (y compris les premiers principes intellectuels et moraux) par l'intelligence *(intelligentia pura)*; l'esprit se connaît aussi lui-même et s'élève à Dieu par cette voie. La raison est assistée dans toutes ses opérations spirituelles par une lumière divine intérieure, dont la nature n'est pas bien définie [2]. Richard ne distingue pas nettement les deux ordres, naturel et surnaturel, mais on ne peut dire qu'il les confonde : sa méthode mystique le porte à unir, au lieu de les séparer, des éléments de soi distincts.

Richard est en effet un mystique; il est le plus grand **théoricien de la mystique** au moyen âge. Par là, il se distingue de saint Bernard, qui en a surtout parlé d'un point de vue pratique. Richard sans doute étudie lui aussi l'*ascèse :* il expose les faiblesses de l'homme et leurs remèdes, les vertus nécessaires pour s'unir à Dieu [3], mais son esprit l'entraîne comme malgré lui vers les cimes, soit qu'il chante l'amour de Dieu, soit qu'il analyse les propriétés de la contemplation. Il est sur ce dernier point d'une abondance inépuisable, parfois touffue, toujours subtile, mais constituant une incomparable source de renseignements sur la spiritualité médiévale. Saint Bonaventure et saint Thomas ont, l'un et l'autre, maintenu les cadres du Victorin, à peine retouchés.

Il importe avant tout de préciser ce qu'il entend par le mot **contemplation,** qui tient tant de place dans son œuvre. Il la *définit :* " Libera mentis perspicacia in sapientiæ spectacula cum admiratione suspensa " [4]. Il lui reconnaît deux caractères par où elle " dépasse " la méditation : la facilité pour voir l'objet que l'autre cherche encore, et la joie que procure son admiration [5]. Même en remarquant que l'objet dont il est ici question c'est Dieu, le seul que recherche la sagesse, la définition donnée reste très *générale.* Elle se précise par des *classifications* subtiles et savantes.

---

[1] *De sacramentis*, I, p. x, 2.
[2] M. DE WULF, *Hist. phil. méd.*, I, p. 164.
[3] Voir surtout *De statu interioris hominis*, et *Benjamin minor.*
[4] *Benjam. maj.*, I, 4. A rapprocher des définitions données par Hugues, p. 443.
[5] *Ibid.* Proprium itaque est contemplationi jucunditatis suæ spectaculo cum admiratione inhærere. *Ibid.*

Nous en retiendrons deux surtout, fondées, l'une sur les objets immédiats considérés par l'esprit, l'autre sur les principes ou les causes qui produisent la connaissance contemplative.

La **classification objective** distingue 6 contemplations, qui peuvent à leur tour se ramener à trois groupes, bien marqués par l'auteur lui-même [1]. Toute contemplation admire Dieu, soit dans ses œuvres, soit en lui-même. Le premier groupe contemple les *créatures inférieures* à l'âme et qui reflètent à leur manière les perfections divines. La quatrième contemplation, qui s'arrête à l'*âme*, image de Dieu, est un intermédiaire entre le premier et le troisième groupe. Dans celui-ci, les deux contemplations supérieures fixent *la vérité divine elle-même* telle que la foi la révèle ; elles peuvent d'ailleurs utilement être associées à la précédente [2], l'image spirituelle de Dieu pouvant aider à comprendre Dieu lui-même. Cette méthode d'élévation progressive a de grands avantages et conduit sans effort l'esprit à une haute et pure idée de Dieu.

Pour caractériser la contemplation il ne suffit pas d'en reconnaître l'objet immédiat ; il faut encore, et avec plus de soin, observer la **nature de la connaissance** qu'elle donne et **son principe**. A ce point de vue, Richard distingue trois classes de contemplations : l'une est humaine, l'autre divino-humaine ou mixte, la troisième, divine. — La première est dite *humaine*, parce qu'elle est un simple déploiement, supérieur, des forces intellectuelles, développées par l'art, l'exercice, l'attention [3] : elle produit une vraie délectation. — La deuxième est *divino-humaine*, parce qu'elle est un fruit de l'irradiation divine sur l'esprit de l'homme, lequel, de son côté, agit avec la grâce, qui lui donne des ailes et lui communique pour les questions spirituelles une pénétration supérieure [4]. — La troisième enfin est dite *divine*, parce qu'elle est l'effet exclusif d'une grâce puissante qui s'empare de l'activité de l'esprit mis comme hors de lui, son opération ordinaire étant comme suspendue en vue d'une opération plus haute, et caractérisée par un "excessus mentis" [5]. Ces formules peuvent être rattachées (avec circonspection) à celles des cadres modernes [6].

L'élément vraiment spécifique de la contemplation prise *au sens strict*, comme œuvre divine, paraît être cet "**excessus mentis**" qui est propre à la 3e forme, mais dont on retrouve l'essentiel, à un degré atténué, dans la 2e [7]. Le mot est parfois traduit par extase, mais il a d'ordinaire chez Richard une portée plus large : il désigne tout surcroît *(excessus)* de pénétration intellectuelle obtenue par l'esprit indépendamment de son activité propre, surtout par voie affective, par la charité parfaite notamment, avec ou sans extase [8]. Cet "excessus" a pour cause

---

[1] Voir *Benjamin major*, l. II, (cont. 1-3), l. III (cont. 4) l. IV (cont. 5-6).

[2] *Benjam. maj.*, l. IV, c. 20 sq.

[3] *Ibid.*, V, 3. — [4] *Ibid.*, V, 4. — [5] *Ibid.*, V, 5 sq.

[6] Elles répondent assez exactement à ce que nous avons appelé *méditation contemplative imparfaite* (Ire) et *parfaite* (IIe) ou *contemplation proprement dite* (IIIe). Voir t. I, p. 22-27, et ci-dessus, p. 360.

[7] Primus surgit ex industria humana, tertius ex sola gratia divina, medius autem ex utriusque permixtione, humanæ videlicet industriæ et gratiæ divinæ. *Benj. maj.*, V, 2.

[8] On s'explique ainsi que Richard le retrouve en tout genre de contemplation. *Ibid.*, IV, 22.

générale en effet la charité, considérée, soit sous la forme commune de dévotion *(præ magnitudine devotionis)* [1], soit identifiée avec l'admiration qu'elle produit *(præ magnitudine admirationis)* [2] ou avec l'exultation qu'elle provoque *(præ magnitudine exsultationis)* [3]. La charité, principe de l' "excessus", est, elle-même, le don propre de l'Esprit-Saint et le signe de sa présence spéciale dans l'âme [4]; elle est la grâce qui produit la contemplation "divine" et même cette contemplation *mixte*, où l'action de Dieu et celle de l'homme s'unissent dans une œuvre parfaite [5].

Ces principes, appliqués aux divers objets de la contemplation, permettent de voir **quelles espèces d'oraisons sont mystiques,** d'après Richard, et lesquelles sont simplement humaines. Il établit une importante distinction entre les quatre premières et les deux plus hautes. A prendre les choses *en soi*, d'après la nature de leur objet, les *premières* sont, non pas naturelles, si elles s'inspirent de la foi, mais humaines (au sens indiqué), communes, non mystiques, parce que leurs objets ne requièrent pas la charité pour être contemplés. Tout autres sont les *deux objets supérieurs*, divins : ils ne peuvent être saisis en une vraie contemplation purement humaine, pense Richard : "Tout y dépend de la grâce", dit-il [6], affirmation catégorique, qui pose au moins le principe, même si des exceptions sont supposées ailleurs [7]. La transcendance de l'objet explique l'impossibilité d'en obtenir, sans une grâce spéciale, non pas une connaissance quelconque, mais une vraie connaissance contemplative : celle-ci est le fruit de la charité [8], qui peut la conduire jusqu'à l'extase proprement dite et au delà [9].

Rien ne s'oppose d'ailleurs à ce que les *vérités divines* soient l'objet direct d'une **contemplation mixte** : le terme de "spéculations", qui est attribué même aux plus hauts degrés, répond à cette manière de voir [10]; toute la théologie augustinienne s'inspire de cette méthode et Richard

[1] *Ibid.*, v, 5-8. — [2] *Ibid.*, v, 9-13.
[3] *Ibid.*, v, 14-18. — [4] *De Trinitate*, vi, 14.
[5] Même si la grâce est substantiellement la même dans ces deux formes de contemplation, elle peut être donnée à des degrés divers, de sorte que dans un cas elle tende à suspendre l'opération humaine, tandis qu'elle la dirige et la perfectionne dans l'autre.
[6] Sed in ultimis istis duabus, totum pendet ex gratia, et omnino longinqua sunt et valde remota ab omni humana industria, nisi in quantum unusquisque cælitus accipit et angelicæ sibi similitudinis habitum divinitus perducit. *Benj. maj.*, i, 12.
[7] Omnia contemplationum genera possunt modo utroque fieri, et modo per mentis excessum, modo sine aliquo mentis excessu solent exerceri. *Ibid.*, iv, 22.
[8] Voir les 2 traités, analysés ci-dessus, *sur la charité*, p. 446.
[9] On a dit que Richard attribuait à la contemplation la vision de l'essence divine elle-même. Les preuves de cette assertion sont fort discutables.
[10] *Ibid.*, l. iv, 19-21.

en est un illustre représentant. Du reste, les quatre *premiers objets* eux-mêmes peuvent être contemplés ainsi par une activité divino-humaine. La quatrième contemplation est associée aux deux autres et, dit Richard, leur pratique fréquente peut conduire aux plus sublimes faveurs [1]. Il est évident, en outre, que même si les formes purement humaines de contemplation ne sont pas mystiques, elles peuvent au moins disposer à la contemplation proprement dite.

Toute grâce vraiment mystique (*excessus mentis*) dépasse les forces de l'homme, et c'est de Dieu seul qu'il la faut attendre [2]; elle est cependant nécessaire et, si nous n'en ressentons pas les effets, nous devons l'attribuer à notre peu d'amour de Dieu [3]. Cette grâce est donnée parfois sans **préparation de l'âme**; d'autres fois, elle suit un effort sérieux de de celle-ci [4] et certains peuvent même en contracter l'habitude au point de l'obtenir comme à volonté [5]. De pieux désirs peuvent disposer à recevoir le don de Dieu [6] et le contemplatif doit toujours être en état de l'accueillir [7]. Il peut être retiré à titre d'épreuve passagère : il est rendu plus tard dans une plus large mesure [8], si l'on est resté fidèle, surtout si l'on aime Dieu, car l'amour ardent ne peut pas ne pas voir [9]. — Par son insistance sur l'un et l'autre de ces deux éléments essentiels de la contemplation, la connaissance de Dieu et son amour, Richard se range parmi les meilleurs disciples de saint Augustin au moyen âge. Après lui, l'Ecole de Saint-Victor déclina rapidement [10].

---

[1] *Ibid.*, 21. — [2] *Ibid.*, v, 15. — [3] *Ibid.*, v, 5. — [4] *Ibid.*, iv, 23.

[5] *Ibid.*, iv, 23. On ne doit pas isoler cette formule de l'ensemble de la doctrine de l'auteur.

[6] *Ibid.*, iv, 10 sq. — [7] *Ibid.*, iv, 13.

[8] *De erud. hom. int.*, c. i, col. 1231.

[9] Amor enim vehemens, ut ait beatus Augustinus, non potest non videre quem amat, quia amor oculus est et amare videre est. *De gradibus caritatis*, c. 3, col. 1203. Il suffit de laisser à ces textes la part de mystique qu'ils contiennent pour qu'ils n'incluent aucun volontarisme.

[10] Voir le chapitre suivant, p. 458. Pour l'ensemble de la spiritualité de l'Ecole de Saint-Victor, voir chap. xiv, p. 692.

CHAPITRE VI.

Pierre Lombard. Les Sommistes.

BIBLIOGRAPHIE SPÉCIALE (sur P. Lombard)[1].

Editions : *P. L.*, **191-192**. Edit. récente et critique des *Sentences*, dans *Opera S. Bonaventuræ*, l. I-IV, Quaracchi, 1892 sq. — **Etudes** : F. PROTOIS, *P. Lombard, son époque, sa vie, ses écrits, son influence*, Paris, 1881. — N. ESPENBERGER, *Die Philosophie des Petrus Lombardus*, Munster in W., 1901. — M. GRABMANN, *Die Geschichte der schol. Methode*, II, p. 359-407. — J. DE GHELLINCK, *Le mouvement théol. au XIIe s.*, p. 126-169. — TH. HEITZ, *Les rapports entre la phil. et la foi*, p. 42-48. — HURTER, *Nomenclator*, II, col. 91-96.

I. — PIERRE LOMBARD († 1160).

Par l'influence qu'il exerça, **Pierre Lombard** est un des premiers théologiens du XIIe siècle. Avec lui la théologie scolastique, qui jusque là semblait hésiter sur la voie à suivre, trouva un guide sûr et décidé, dont la direction fut bienfaisante aux plus profonds génies comme aux modestes écoliers. Aucune autre cause que son mérite propre ne semble avoir valu à Pierre Lombard une telle destinée. — Né à Novare, en Lombardie[2], d'où son nom, d'une très modeste famille, il quitta l'Italie, ses études achevées, passa à Reims, et vint à Paris, recommandé par saint Bernard aux victorins qui l'accueillirent : il put alors entrer en relations avec Hugues. Peut-être entendit-il Abélard ; en tout cas, il connut ses œuvres. Bientôt il enseigna lui-même la théologie à Notre-Dame. Il y commenta *les psaumes*[3], toutes *les Epîtres de saint Paul*[4], et surtout il y composa les célèbres *Livres des Sentences* (achevés vers 1150). Il avait, peu auparavant, au cours d'un voyage à Rome, pris connaissance de l'œuvre de saint Jean Damascène, traduite récemment. En 1159, il fut nommé évêque de Paris. Dès l'année suivante, il avait un successeur; sans doute était-il mort. Mais le volume de théologie qu'il laissait allait durant des siècles continuer son action.

[1] Pour les autres auteurs, voir en note.
[2] Sur sa vie, voir J. DE GHELLINCK, *op. cit*,. p. 126 sq.
[3] *P. L.*, **191**, 61-1296. — [4] *P. L.*, **191**, 1297-1696 et **192**, 9-520.

Les **Livres des Sentences** sont une vraie somme théologique, en 4 parties : le *livre I* traite en 48 distinctions (ou chapitres) des trois personnes divines, ainsi que de la science et de la volonté de Dieu ; le *livre II* (en 44 dist.) parle de la création, des anges, de l'hexaeméron, de la chute et de la grâce; le *livre III* (en 40 dist.) concerne l'Incarnation, les vertus, les péchés, les commandements ; enfin le *livre IV* (en 50 dist.) s'occupe des sacrements, des sacramentaux et des fins dernières. — Cette division se présente comme le développement de la célèbre distinction établie par saint Augustin entre *res* et *signa* [1] ; mais ce rapprochement est assez superficiel, et un autre auteur de Sentences pourra établir un ordre de traités à peu près analogue en s'appuyant sur le début du *Quicumque* [2].

Cet ouvrage acquit rapidement à son auteur une exceptionnelle autorité, et lui valut le titre de **Maître des Sentences,** ou tout simplement de Maître, *Magister*. Sans doute l'œuvre n'est pas absolument parfaite et les critiques modernes se plaisent à en relever les lacunes : elle n'a, ni la profondeur de celle d'Anselme, ni la subtilité de celle d'Abélard, ni l'originalité de celle d'Hugues de Saint-Victor [3]. Mais elle a d'exceptionnelles *qualités didactiques* que les anciens surent apprécier. On y trouve un exposé doctrinal *complet* sur toutes les questions intéressant la théologie, un choix très judicieux de témoignages patristiques, qui présentent avec ampleur l'argument d'autorité et amorcent l'intervention de la dialectique, principalement à propos des problèmes discutés de son temps : ceux-ci, l'auteur les connaît bien et les signale, sans prétendre les résoudre tous. Cet ensemble de données fort diverses est brièvement exposé, avec clarté et méthode, selon un ordre régulier, sans longueurs ni digressions. L'œuvre est d'*inspiration modérée*. Lombard, sans doute, s'élève contre les dialecticiens outrés qui compromettent la théologie et les appelle des bavards [4], mais il ne dédaigne pas l'aide de la raison et il sera même pour cela, injustement d'ailleurs, associé à Abélard par un controversiste violent [5] ; il observe une prudente réserve sur cette question délicate des rapports de la raison et de la foi [6], et cette attitude était alors sagesse. Pierre Lombard se préoccupait avant tout de rester dans la ligne *traditionnelle* et dans l'*orthodoxie :* sur l'un et l'autre point il a obtenu les témoignages les plus favorables et les plus mérités de la part des autorités ecclésiastiques comme des maîtres de l'enseignement : à peine a-t-il pu être discuté sur quelques opinions moins sûres [7].

La méthode utilisée par Pierre Lombard est bien adaptée à son but, qui est de présenter en un tout harmonieux la doctrine traditionnelle.

---

[1] *De doct. christ.*, I, 2-3.
[2] Les *Sententiæ* de Gandulfe. Cf. J. DE GHELLINCK, *op. cit.*, p. 131.
[3] Voir *ibid.*, p. 132 sq. — [4] *Garruli ratiocinatores*. Préface.
[5] Voir Gauthier de Saint-Victor, p. 458.
[6] T. HEITZ, *op. cit.*, p. 42-48.
[7] Voir plus loin, p. 455.

" Les arguments d'autorité viendront donc au premier plan ; la dialectique interviendra ensuite, soit pour établir la conciliation entre ces textes, soit pour discuter les avis contemporains, soit pour glisser de-ci de-là une note un peu plus spéculative. Il va de soi que la nature des diverses matières demandera tantôt des appels fréquents à la dialectique, tantôt se contentera des textes des Pères " [1]. Les sujets traités dans les trois premiers livres prêtent beaucoup plus à la discussion que ceux du IVe, où l'auteur s'en tient presque exclusivement aux citations, sauf en quelques points, tels que l'eucharistie. En général, la mise en œuvre philosophique est sobre, et ordinairement assez superficielle, quoiqu'elle ne manque pas de profondeur en maints endroits. Lombard est un éclectique en philosophie, et, dans toute son œuvre, il doit beaucoup à Abélard, à Hugues de Saint-Victor et à Gratien [2]. Il a aussi utilisé, mais fort peu, le *De fide orthodoxa* de saint Jean Damascène [3], qui venait d'être traduit en latin à cette époque même [4].

La manière dont composait Pierre Lombard pas plus que le caractère de son œuvre ne pouvaient lui assurer une grande originalité. Il n'en a pas moins eu une **grande influence** dans le développement de la théologie scolastique : il a eu sa part dans la formation des plus grands théologiens qui aient honoré l'Eglise et ce mérite n'est pas médiocre. Quant au développement de la doctrine proprement dite, il lui est beaucoup moins redevable : sur un seul point, la *théologie sacramentaire*, le rôle de Lombard a dépassé celui de simple professeur; il lui a donné sa forme définitive [5]. En systématisant la doctrine de ses prédécesseurs, il les a dépassés sur trois points : 1) mieux qu'eux il a appliqué aux sacrements l'idée philosophique de cause; 2) il a discerné les deux éléments dont l'union produit le rite sacramentel (*res* et *verba*); 3) enfin, surtout il a distingué des simples signes les sacrements proprement dits, qu'il a rationnellement groupés en nombre septénaire. D'ailleurs, il n'y a point là " création formelle " d'un dogme nouveau, comme le veut Harnack, mais simple explicitation de données traditionnelles [6].

Avant de bénéficier dans les écoles d'une universelle faveur, l'œuvre de P. Lombard s'est heurtée à des **oppositions**

[1] J. DE GHELLINCK, *op. cit.*, p. 137-138.

[2] Le *Sic et non* d'Abélard a fourni un grand nombre de textes pour tout l'ouvrage, ainsi que le *De sacramentis* de Hugues. Le *Décret* de Gratien est surtout utilisé pour les sacrements. Voir J. DE GHELLINCK, *op. cit.*, p. 140 sq. Quant à la *Summa sententiarum*, voir plus loin, p. 456.

[3] J. de Ghellinck (*op. cit.*, p. 240-241) signale 8 citations au livre I, et une vingtaine au livre III.

[4] Vers 1148-1150, par le juriste pisan Burgundio. Cf. J. DE GHELLINCK, *op. cit.*, p. 246 sq.

[5] Voir P. POURRAT, *op. cit.*, p. 40, 60 sq., 247 sq.

[6] *Ibid.*, p. 246-251.

tenaces [1]. Certains mystiques étroits [2] ont incriminé sa méthode, jugée par eux trop spéculative. D'autres lui reprochèrent l'adoption d'une formule d'Abélard qui enseignait le *nihilisme christologique* 3, formule qui fut en effet proscrite par le pape Alexandre III (1177) [4]. Deux ans plus tard, au IIIe concile œcuménique de Latran (1179), on essaya en vain cependant de faire condamner l'ouvrage, et les nouvelles tentatives [5] faites en ce sens en 1215 au IVe concile de Latran aboutirent, au contraire, à une approbation solennelle du livre et de l'auteur expressément cité, fait "unique peut-être dans l'histoire des canons conciliaires" [6]. Depuis lors, l'autorité du Maître des Sentences ne fut plus discutée. On se contenta de signaler les *opinions* émises et qui ne sont plus enseignées 7. L'une des opinions de Pierre Lombard que la théologie postérieure a rejetées est celle qui identifie le *Saint-Esprit* et la charité, faisant d'une personne divine la cause formelle de la justification [8].

II. — LES SOMMISTES.

A) Sommes anonymes.

Nombreuses sont les sommes composées au cours du XIIe siècle ou début du XIIIe. Les deux plus célèbres sont anonymes, ou du moins d'une attribution incertaine.

1. Les **Sententiæ divinitatis** [9] sont à situer entre les années 1141 et 1148. Elles sont l'œuvre d'un disciple de Gilbert de la Porrée [10], dont elles reproduisent presque la lettre sur les points les plus caractéristiques, réprouvés au concile de Reims (1148) [11], notamment la doctrine trinitaire et christologique [12]. Toute la théologie s'y trouve groupée de façon systé-

---

[1] J. DE GHELLINCK, *op. cit.*, p. 150-169.

[2] Surtout Gauthier de Saint-Victor; voir plus loin, p. 458.

[3] *An Christus secundum homo sit persona vel aliquid.* Voir ci-dessus, p. 415.

[4] Alexandre III, avant d'être pape, avait lui-même employé la formule abélardienne, dans ses fameuses *Sententiæ*. Voir plus loin, p. 463.

[5] Les principaux opposants étaient Gerhoch de Reichenberg, Gauthier de St-Victor, l'auteur du *Liber de vera et falsa philosophia* qui incrimine la doctrine trinitaire, et l'illuminé Joachim de Flore. Voir J. DE GHELLINCK, *op. cit.*, p. 154-163.

[6] *Ibid.*, p. 163.

[7] S. Bonaventure en signale huit. D'autres en ajoutent à cette liste.

[8] Doctrine déjà rejetée par S. Bonaventure (*In Sent.*, IV, l. I, dist. XVII, art. I, q. I), et par S. Thomas (*Sum. théol.*, IIa-IIæ, q. 23, a. 2).

[9] Editées par B. GEYER, *Die Sententiæ divinitatis*, Münster, 1909. — M. GRABMANN, *op. cit.*, II, p. 437-438.

[10] Sur l'existence d'un parti gilbertin, voir F. VERNET, *Gilbert de la P.*, dans *Dict. théol.*, col. 1054-1055.

[11] Voir ci-dessus, p. 411. — [12] B. GEYER, *op. cit.*, p. 10-28.

matique en 6 traités : *De creatione mundi; De creatione primi hominis et de libero arbitrio; De peccato originali; De sacramento incarnationis; De sacramentis;* enfin, *De divinitate et trinitate.* L'auteur inconnu ne s'inspire pas seulement de Gilbert, mais encore de Guillaume de Champeaux et d'Anselme de Laon [1].

2. La **Summa Sententiarum** [2] comprend, comme l'œuvre précédente, six traités, dont trois consacrés aux sacrements. Elle étudie : 1. les vertus théologales, la Trinité et l'Incarnation; 2. les anges, leur création, leur état; 3. l'homme, sa création, sa chute, son état présent; 4. les sacrements en général; 5. le baptême; 6. quatre autres sacrements nécessaires à tous : la confirmation, l'eucharistie, la pénitence et l'extrême-onction. L'ordre n'est signalé que d'un mot (tr. VI, 15), mais l'ouvrage n'est pas achevé et l'on peut supposer que l'auteur avait l'intention d'en exposer la doctrine plus au long. Le traité du mariage (tr. VII), qui clôt aujourd'hui le volume, est une addition postérieure, empruntée à Gauthier de Mortagne. Quel est *l'auteur* de ce précieux recueil? La question est des plus discutées.

Divers manuscrits du XIIe siècle le donnent pour une œuvre de Hugues de Saint-Victor, et cette attribution a été longtemps regardée comme certaine [3]. De nos jours cependant elle a été mise en doute [4], soit à cause du silence de nombreux manuscrits, soit à cause de la méthode employée, qui a plus de ressemblances avec celle d'Abélard qu'avec celle de Hugues. On peut répondre, il est vrai, que le maître de Saint-Victor, après avoir suivi saint Anselme dans le *De sacramentis*, a pu mettre à profit les bonnes innovations d'Abélard dans un nouvel ouvrage [5]. Cependant, outre les considérations chronologiques, certaines divergences doctrinales entre la *Summa* et le *De sacramentis* rendent, sinon impossible [6], du moins peu probable la composition par Hugues du premier écrit. D'autre part, les indications de certains manuscrits et le silence des autres s'expliquent, si l'auteur est un disciple de Hugues, peut-être un certain Othon [7]. — Mais aussitôt une autre question se pose : la *Summa sententiarum* est-elle antérieure ou postérieure aux *Libri Sententiarum* de Pierre Lombard? Il y a dépendance de l'un vis-à-vis de l'autre, témoin les

[1] Voir ci-dessus, p. 411.

[2] *P. L.*, 176, 31-174. G. ROBERT, *Les écoles...*, p. 212-237. — Voir aussi, *Rev. august.*, 1908 (t. XII), p. 529-560.

[3] Soutenue encore de nos jours, avec des nuances diverses, par P. Fournier, E. Kaiser, Ostler, B. Hauréau, Mignon, Vernet, Grabmann.

[4] D'abord par Denifle (dans *Arch. Litt. u. Kircheng. Mitt.*, III, 1887, p. 634), Portalié (*Abélard*, dans *Dict. théol.*, col. 52-54).

[5] Cependant l'antériorité de la *Summa* sur le *De sacramentis* est admise par P. Fournier et d'autres. Voir contre cette position, G. ROBERT, *op. cit.*, p. 221-234.

[6] Comme le pensait le P. Portalié, *op. cit.* Voir, en sens contraire, l'article cité de la *Revue augustinienne*.

[7] D'après un manuscrit du XIIe s. qui porte : *Sententiæ magistri Ottonis ex dictis magistri Hugonis.* Cependant ce témoignage isolé n'a qu'une valeur relative.

nombreuses ressemblances doctrinales et verbales des deux ouvrages. Lequel des deux a été mis à contribution par l'autre? La dépendance de Lombard vis-à-vis de la *Summa* paraissait jusqu'ici établie[1], ce qui fixait la composition de celle-ci avant 1150. Un auteur récent a bien essayé de prouver que *La Somme des sentences* est l'*œuvre de Hugues de Mortagne vers 1155*[2], et dès lors postérieure à celle de Pierre Lombard. Toutefois cette thèse se heurte à de graves difficultés[3] et le mystère de l'origine de la *Summa* n'est pas encore dissipé.

B) **Auteurs de Sommes.**

Très nombreux sont les auteurs de traités de théologie qui s'inspirent à des degrés divers des grands ouvrages signalés depuis saint Anselme jusqu'à P. Lombard. Signalons les plus connus.

1. **Gandulfe de Bologne**[4] (XIIe s., après 1150) est l'auteur d'une collection théologique de *Sentences*[5], qui a longtemps passé pour une des sources de P. Lombard, mais qui doit plutôt dépendre de lui : il est son "abréviateur" et héritier de beaucoup de ses idées[6]. Il a été très lu de son temps.

2. **Pierre de Poitiers**[7] († 1205) fut un des premiers commentateurs de P. Lombard et passe pour son plus grand disciple, celui qui a le plus contribué à la diffusion de son œuvre. Il était professeur à Paris, et il fut même chancelier de l'université. Il a laissé cinq livres de Sentences et surtout des Gloses sur celles de Lombard : *Glossæ super sententias.* Elles sont particulièrement intéressantes pour l'étude de la méthode théologique de la fin du XIIe siècle. Pierre fut pris à partie avec son maître par les adversaires de la dialectique.

3. Un certain **Maître Martin,** professeur à Paris vers 1200, a aussi laissé des *Quæstiones theologicæ*, qu'il faut distinguer d'une *Summa* de **Martin de Fugeriis,** son contemporain[8].

---

[1] "Fidèle aux usages de son temps, Pierre Lombard ne se fit pas faute d'utiliser beaucoup la *Summa*, au point qu'un auteur récent a cru pouvoir un moment s'autoriser de ces emprunts pour lui attribuer la paternité de l'œuvre". J. DE GHELLINCK, *op. cit.*, p. 121.

[2] M. CHOSSAT, S. J., Paris-Louvain, 1923. Préface et introduction du P. de Ghellinck.

[3] Un catalogue de 1151 contenant la *Summa*. Cf. *Revue néo-scol.*, mai 1928, p. 242-245.

[4] J. DE GHELLINCK, *op. cit.*, p. 178-244. — M. GRABMANN, *op. cit.*, II, p. 388-391.

[5] DENIFLE, *Abaelards Sentenzen und die Bearbeitungen seiner Theologie*, dans *Arch. für Litt.* etc., 1885, t. I. — Les *Sentences* de Gandulfe viennent d'être éditées par J. de Walter, Vienne, 1924.

[6] J. DE GHELLINCK, *op. cit.*, p. 223.

[7] M. GRABMANN, *op. cit.*, II, p. 501-524.

[8] M. GRABMANN, *op. cit.*, II, p. 524-530, 530-531.

Robert de Melun[1] († 1167) fut une personnalité plus vigoureuse, bien qu'il soit tombé dans l'oubli depuis la fin du XIIe siècle. Anglais d'origine, il vint étudier à Paris, où il enseigna ensuite lui-même, avant de s'établir à Melun où il ouvrit une école. Il eut d'illustres disciples, Jean de Salisbury, Jean de Cornouailles, Thomas Becket. Il fut nommé évêque d'Hereford en 1163 et mourut peu après. Il a laissé trois écrits théologiques[2], l'un de morale (*Quæstiones de divina pagina*) et les autres dogmatiques, soit sous forme de commentaire (*Quæstiones de Epistolis Pauli*), soit sous forme de traité systématique (*Sententiæ*). Disciple de Hugues de Saint-Victor et d'Abélard, il fait dans son œuvre un usage très mesuré des deux méthodes théologiques : autorité et spéculation. Il cite Pierre Lombard, mais il le critique aussi. Au synode de Reims (1148), il fut un adversaire de Gilbert de la Porrée. Il est au demeurant un théologien assez indépendant et son œuvre mérite d'être étudiée de près[3]. Rappelons seulement ici, avec M. Grabmann, qu'à la manière de saint Augustin et de saint Anselme il insiste sur le caractère intellectualiste de la foi : la foi suppose une certaine intelligence (celle des paroles), mais elle conduit elle-même, dès cette vie, à une réelle intelligence de la vérité, inférieure d'ailleurs à celle qui en sera donnée dans la vie future[4].

D'autres sommistes seront signalés au début du XIIIe siècle[5].

III. — AUTEURS DIVERS.

A) Adversaires et défenseurs de la dialectique.

L'emploi de la méthode scolastique en théologie n'était pas accueilli avec faveur dans tous les milieux. L'abbaye de **Saint-Victor** devint, vers la fin du siècle, le centre d'une opposition tenace, violente même contre les dialecticiens. Le plus connu de ses représentants est le prieur GAUTHIER de S.-V.[6], qui écrivit vers 1180 un pamphlet, intitulé *Contra quatuor Labyrinthos Franciæ*[7], c'est-à-dire contre Abélard, Pierre Lombard, Gilbert de la Porrée et Pierre de Poitiers.

---

[1] M. GRABMANN, *op. cit.*, II, p. 323-358. — R. MARTIN, *L'œuvre théol. de R. de M.*, dans *Rev. Hist. eccl.*, 1920 (t. IX), p. 456-999; *Pro Abelardo*, dans *Revue Sc. phil.-théol.*, 1923 (t. XII), p. 308-333; *Les idées de R. de M. sur le péché originel*, *ibid.*, 1913 (VII), p. 700-725; 1919 (VIII), p. 439-466; 1920 (IX), p. 103-120; 1922 (XI), p. 390-415.

[2] Inédits, sauf des parties publiées par Denifle, du Boulay, Grabmann.

[3] Voir les études (signalées n. 2) du P. Martin, O. P., sur le péché originel.

[4] M. GRABMANN, *op. cit.*, II, p. 338. Dans ces pages et les suivantes, l'auteur étudie surtout les *Sentences*, et donne beaucoup de textes inédits.

[5] Voir p. 478. — Il faut rayer de la liste de ces auteurs **Hildebert de Lavardin**, à qui on attribuait, à tort, le *Tractatus theologicus* restitué par Hauréau (*Notices*, V, 251) à Hugues de S.-Victor, et la *Philosophia moralis* de Guillaume de Conches. M. DE WULF, *op. cit.*, I, p. 145-146 et 195, n. 2.

[6] J. DE GHELLINCK, *op. cit.*, p. 158-160. — M. GRABMANN, *op. cit.*, II, p. 124-127.

[7] Inédit. Analyse par Denifle; extraits dans divers auteurs.

Non seulement le fougueux polémiste est peu mesuré dans ses paroles, mais il porte ses coups contre des innocents, tel saint Jean Damascène. D'ailleurs, son information est souvent inexacte. Il traite la dialectique d'art impie et diabolique. Gauthier († vers 1180) trouva un digne continuateur dans ABSALON de Saint-Victor († 1203), chanoine régulier de son monastère [1].

L'opposition vint d'**autres milieux** encore. Les monastères de *Cîteaux* et de *Fonte-Avellana* furent des centres actifs de réaction, mais les séculiers eux-mêmes y prirent part. ETIENNE DE TOURNAI († 1203) dans une lettre au pape dénonçait l'introduction de la dialectique dans toutes les facultés parisiennes, même celle de droit canon [2]. PIERRE DE BLOIS († 1200) trouve absurde que l'on disserte partout de la Trinité et des mystères, et prédit le sort d'Icare aux logiciens téméraires et imprudents [3]. Un MICHEL DE CORBEIL (1199), archevêque de Sens, dans un commentaire des psaumes, déclare inutile la philosophie [4].

Les motifs de ces préventions sont très divers. Ce sont des préoccupations *d'orthodoxie* qui avaient dressé un saint Bernard contre Abélard ou Gilbert et amené sur ses lèvres de dures déclarations [5]. Il faut en dire autant de son ami Guillaume de Saint-Thierry [6]. Ce souci fut aggravé parfois, chez nombre d'adversaires de la dialectique de la fin du siècle, notamment à Saint-Victor, par les étroitesses d'un *mysticisme* exagéré. Mais il semble que la principale cause des oppositions vint des exagérations trop réelles des dialecticiens [7], qui compromettaient la logique elle-même par leurs arguties et leurs raisonnements gualidiques [8]. De tels procédés d'argumentation étaient appliqués à tout et la théologie ne pouvait qu'en souffrir.

Jean de Salisbury [9] († 1180) prit avec éclat la défense de la raison, pour le plus grand bien de la foi, dans ce chef-d'œuvre qu'est le *Metalogicus*. Anglais d'origine, formé à Chartres, puis à Paris, à l'école des plus grands maîtres, secrétaire des deux archevêques de Cantorbéry, Thibaut, puis

---

[1] M. GRABMANN, *ibid.*, p. 127.

[2] M. GRABMANN, *op. cit.*, II, p. 121-122.

[3] *Ibid.*, p. 120-121.

[4] Inutilis inquisitio studium philosophiæ. *Ibid.*, p. 127.

[5] *Ibid.*, p. 104-108. Voir ci-dessus, p. 427.

[6] **Guillaume de Saint-Thierry** († vers 1148), liégeois, abbé bénédictin de Saint-Thierry, près de Reims, devenu moine cistercien à Signy, ami de S. Bernard, était comme lui d'une orthodoxie très vigilante et il attira son attention sur plusieurs erreurs. La plus grande partie de son œuvre est ascétique. *P. L.*, **180, 184.**

[7] M. GRABMANN, *op. cit.*, II, p. 111-117.

[8] De Gualon, leur inventeur. Exemple : Tu as ce que tu n'as pas perdu ; or tu n'as pas perdu de cornes ; donc tu as des cornes.

[9] M. DEMIMUID, *J. de Salisbury*, Paris, 1873 (biogr.). — C. SCHAARSCHMIDT, *J. Saresberiensis nach Leben und Studien...*, Leipzig, 1862. — M. DE WULF, *op. cit.*, II, p. 166-170. — J. BAUDOT, *Jean de S.*, dans *Dict. théol.*, col. 808-816.

Thomas Becket, dont il partagea l'exil et qu'il vit assassiner dans sa cathédrale, Jean fut lui-même nommé évêque de Chartres en 1176 et mourut sur ce siège. Parfait humaniste, il a écrit, d'une plume toujours élégante, outre de nombreuses lettres (339 conservées), les vies de saint Anselme et de saint Thomas Becket, un grand traité de morale politique et sociale (*Polycraticus*), et surtout une défense de la logique avec un programme d'études la concernant, dans le *Metalogicus*[1]. Avec une ironie implacable, il y ridiculisait, sous les traits burlesques de Cornificius, les ennemis des études, qui dénigraient toute culture intellectuelle, et les pseudo-philosophes qui ergotaient sur des mots ou subtilisaient sur des vétilles. Il y fait l'éloge de la dialectique avec une conviction décidée; mais à son avis elle est par elle-même insuffisante et ne doit pas être séparée des autres sciences. D'autre part, il conçoit à la manière de saint Augustin les rapports de la raison et de la foi. D'ailleurs, par toute son œuvre comme par l'orientation de sa pensée, Jean de Salisbury est plus philosophe que théologien[2].

B) Controversistes et moralistes.

Alain de Lille[3] († 1202) est à rapprocher de Jean de Salisbury pour ses préoccupations littéraires, mais l'ensemble de son œuvre le classe parmi les théologiens. Né à Lille vers 1120, professeur à Paris, puis à Montpellier, il se fit plus tard cistercien, combattit à ce titre les albigeois et mourut à Cîteaux en 1202. Ecrivain de talent, poète même, Alain est en même temps un dialecticien consommé et un polémiste vigoureux.

Son œuvre capitale est un traité en 4 livres **Contra hæreticos**[4], c'est-à-dire les cathares (l. I), les vaudois (l. II), les juifs (l. III) et les mahométans (l. IV). Dès le Prologue, il montre que la foi s'appuie non seulement sur les "raisons divines", mais encore sur les "raisons humaines", et de fait il unit dans son œuvre l'argument d'autorité et la spéculation rationnelle. Sa méthode est toute scolastique : objections des adversaires, vraie doctrine, réponse aux difficultés.

---

[1] Edit. J. A. Giles, Oxford, 1848, 5 vol., reproduits dans *P. L.*, **199** : *Polycraticus*, col. 379-823; *Metalogicus*. col. 823-945; etc.

[2] On l'a accusé d'enseigner le tyrannicide, mais il ne permet de tuer le tyran qu'au nom de la puissance publique (*Polyc.*, III, c. XV), ce qui en ôte le pouvoir au particulier comme tel et régularise tout. — Il enseigne le pouvoir *direct* du pape sur le temporel des rois (*Polyc.*, IV, c. I-III), ce qui est exagéré.

[3] Voir M. Grabmann, *op. cit.*, II, p. 452-476. — M. Jacquin, *Alain de L.*, dans *Dict. Hist.*, col. 1299-1304. — Œuvres dans *P. L.*, **210**.

[4] *P. L.*, **210**, 303-430.

Alain a laissé beaucoup d'**autres écrits**, notamment deux essais de théologie générale, l'un sous forme de *Maximes théologiques* [1] (125, traitant de Dieu, 1-62 ; de la morale, 63-115 ; des causes, 116-125), et l'autre de *Dictionnaire théologique* [2]. On lui doit encore, outre de nombreux sermons (une douzaine sont édités), un petit traité de la prédication [3], un très pieux commentaire du *Cantique* appliqué à la vierge Marie [4], un traité sur les dispositions du vrai pénitent, *De sex alis Cherubim* [5]. Dans un beau poème, qui refait, en sens inverse, l'*In Rufinum* de Claudien, d'où le titre *Anticlaudianus* [6], il montre comment "la nature se concerte avec les vertus pour chasser les vices et former un homme parfait" [7]. Si Alain n'est pas un penseur profond et original, il est un habile représentant de la théologie traditionnelle, augustinienne d'inspiration [8], et la forme agréable dont il sait l'entourer est d'autant plus précieuse qu'elle est plus rare.

Pierre de Blois [9] († 1200) est aussi un controversiste, célèbre non seulement par ses préventions contre les dialecticiens, mais par son livre *Contra perfidiam judæorum* [10], qui expose aux juifs avec autant d'élégance que de fermeté les preuves scripturaires de la messianité du Christ. Né à Blois, de parents bretons, formé aux écoles de Paris et de Bologne, il était très cultivé. Il remplit diverses missions ecclésiastiques dans les cours d'Angleterre, de France et de Sicile, ainsi qu'à Rome ; il refusa les dignités et mourut archidiacre à Londres (1200).

Outre l'œuvre polémique signalée, il a laissé un nombre considérable d'écrits [11] : lettres (243), sermons (65), traités divers (sur l'amitié, l'utilité des tribulations, Job, les mauvais évêques, la formation des évêques, la confession, la pénitence, etc.). On trouve même dans ses écrits une instruction sur la foi destinée au sultan d'Iconium, qui inclinait à se convertir. Pierre de Blois jouit de son temps d'une grande autorité doctrinale, certains le considéraient comme **un nouveau Père de l'Eglise.**

---

[1] *Maximæ theologicæ*, ou *Regulæ de sacra theologia* ou *Regulæ cœlestis juris* ; *P. L.*, **210**, 617-684.

[2] *Distinctiones dictionum theologicarum* ; *P. L.*, **210**, 685-1012.

[3] *P. L.*, **210**, 109-198 (ne contient que 3 parties sur 5, répondant aux questions : *Quid? Quis? Quibus? Cur? Ubi?*)

[4] *P. L.*, **210**, 51-110.

[5] *P. L.*, **210**, 265-280 (attribué à tort à S. Bonaventure).

[6] *P. L.*, **210**, 481-576. — Même sujet dans *De planctu naturæ*, *P. L.*, **210**, 429-482, mélange de prose et de vers. — Autres poèmes divers, *ibid.*, et ailleurs.

[7] M. JACQUIN, *op. cit.*, col. 1299. Voir *ibid.*, 1302 sq., au sujet d'une œuvre canonique d'Alain et d'autres écrits inédits ou apocryphes. Le *Ars catholicæ fidei* (*P. L.*, **210**, 593-618), longtemps attribué à Alain, paraît être plutôt l'œuvre de **Nicolas d'Amiens**, d'après les manuscrits. Cf. M. GRABMANN, *op. cit.*, II, p. 459-465; 471-476 (ici l'auteur expose la méthode théologique de Nicolas, méthode qu'il appelle mathématique-déductive).

[8] Sur la philosophie, voir M. DE WULF, *op. cit.*, II, p. 175-178.

[9] HURTER, *Nomencl. litt.*, t. II, col. 168-170.

[10] *P. L.*, **207**, 825-872.

[11] *P. L.*, **207**.

De **Guillaume Prévostin** († vers 1210), chancelier de Paris après 1206, rappelons au moins la *Summa contra hæreticos* [1] qui nous renseigne sur les passagiens.

Grand aussi fut en leur temps le crédit de deux autres docteurs, du nom de Pierre, **Petrus Cantor** († 1197) et **Petrus Comestor** († 1178 ou 1198), qui, négligeant la spéculation, préféraient donner à la science sacrée un tour pratique. Le premier, *Le Chantre*, a laissé une Somme morale [2] et divers autres traités moraux ou exégétiques. Le second, dit *Le Mangeur* (de livres), avait composé sur l'Ecriture une vaste compilation historique [3], traduite dans plusieurs langues de l'Europe [4]. On trouve les mêmes tendances chez plusieurs autres théologiens [5].

C) La théologie et le droit canonique [6].

Un dernier aspect de la théologie médiévale qui atteint son apogée au XIIe siècle est son **étroite connexité** avec le droit canonique, tant pour la méthode employée que pour les matières traitées, du moins une partie de ces matières. Il s'agit surtout des *sacrements*, dont la théologie s'élabore à cette époque même, et de l'*Eglise*, sur laquelle les luttes du sacerdoce et de l'empire attirent particulièrement l'attention depuis saint Grégoire VII. Nous nous contenterons de signaler ici les auteurs des grands recueils dans lesquels on pourra le mieux constater ces relations.

Ce n'est qu'incidemment qu'on pourrait "trouver des vestiges d'une doctrine dogmatique" [7] dans la collection de BURCHARD DE WORMS († 1023) [8]. Au contraire, la théologie tient une place importante dans le *Décret* d'**Yves de Chartres** († 1117) [9] : pour les sacrements, il emprunte plus aux sources dogmatiques des Pères, car il doit tenir compte des

[1] G. LACOMBE, *La vie et les œuvres de Prévostin*, Kain, 1927. Prévostin de Crémone (?) a laissé nombre d'écrits inédits, même une *Somme théologique*, en dehors de la *Somme contre les hérétiques*, dirigée moins contre les cathares que contre les passagiens, sectaires qui avaient une interprétation propre de l'Ancien Testament. Cf. *Rev. sc. phil. théol.*, 1927, p. 308-317 ; 1928, p. 286-288.

[2] *P. L.*, **205**, 23-370 (annotée par G. Galopin). Cf. FÉRET, *op. cit.*, I, p. 58-68. — M. GRABMANN, *op. cit.*, II, p. 476-485. — HURTER, *op. cit.*, II, 164-167.

[3] *P. L.*, **198**, 1053-1722. (Sermons, 1722-1844). HURTER, *op. cit.*, II, 183-185. Cf. FÉRET, *op. cit.*, I, 42-48.

[4] "Il n'y avait rien en ce temps-là de plus grand ni de plus estimé pour l'Ecriture sainte que Pierre Comestor". RICHARD SIMON, *Hist. crit. du N. T.*, II, p. 320.

[5] Voir M. GRABMANN, *ibid.*, p. 485 sq.

[6] J. DE GHELLINCK, *op. cit.*, p. 277-346 ; *Gratien*, dans *Dict. théol.*, col. 1731-1751. — [7] J. DE GHELLINCK, *op. cit.*, p. 285 ; voir *ibid.*, p. 283-287.

[8] P. FOURNIER, *Le Décret de B. de W.*, dans *Rev. Hist. eccl.*, 1911 (t. XII), p. 451-473, 670-701.

[9] J. DE GHELLINCK, *op. cit.*, p. 297-303. — P. FOURNIER, *Les collections can. attribuées à Yves de Chartres*, dans *Bibl. Ecole des Chartes*, 1896 (t. LVII) et 1897 (t. LVIII), 3 articles. Voir aussi *Rev. quest. hist.*, 1898 (t. LXIII), p. 51-98, 384-405.

controverses pareilles à celle de Bérenger ; pour l'Eglise, subissant l'influence de collections italiennes [1], il met en évidence le traité de la primauté romaine.

Gratien [2] est plus connu, sinon dans sa vie (on sait seulement qu'il fut professeur à Bologne, au milieu du XIIe siècle), au moins par la célèbre collection dont il est l'auteur, le *Décret* [3]. Le titre [4] *Concordia discordantium canonum* en indique bien le caractère. L'ouvrage n'est pas une simple collation de textes, comme les précédents, mais " un traité de science canonique ". Après avoir allégué les " autorités ", l'auteur donne en quelques mots très brefs *(dicta Gratiani)* la solution des difficultés qu'elles posent : on reconnaît à cette méthode l'influence du " Sic et non " d'Abélard, qui fut très lu à Bologne. L'ouvrage est divisé en distinctions et en causes. Les DISTINCTIONS sont au nombre de 101 dans la Ire Partie, consacrée au droit général (D. I-XX) et aux clercs (D. XXI-CI) ; il faut y en ajouter 7 sur la pénitence *(de pœnit.)* dans la IIe Partie [5], et les 5 de la IIIe Partie sur les rites *(de consecratione)*. Les CAUSES sont exclusivement dans la IIe Partie : il y en a 36, subdivisées en *questions* [6] : elles concernent les jugements. L'ouvrage a dû être composé vers 1140 [7]. Sans jamais devenir un document officiel, le Décret a acquis une immense autorité dans l'Eglise : il était le *Corpus juris*, au point que des pièces officielles restaient *Extra-vagantes*. Quoique d'ordre surtout juridique, cette œuvre avait aussi une portée morale et même dogmatique qu'il serait injuste d'oublier [8].

Roland Bandinelli, pape **Alexandre III** [9] (1159-1181), doit à plusieurs titres être signalé à la fin de ce chapitre.

[1] Notamment celle *Des LXXIV titres* (inédite), composée vers 1050, avant Grégoire VII, et dans laquelle, sans innover, on relève les droits du Saint-Siège. Voir P. FOURNIER, *Mél. Arch. et Hist.*, 1894 (XIV), p. 147-223. — J. DE GHELLINCK, *op. cit.*, p. 289-292.

[2] A. VILIEN, *Gratien*, dans *Dict. théol.*, col. 1727-1731. — A. VAN HOVE, *Commentarium lovaniense*. Prolegomena, 1928, p. 160-167.

[3] Editions innombrables. Excellente éd. critiq., E. FRIEDBERG, Leipzig, 1879.

[4] On dit encore : *Decreta*, *Liber canonum*, *Corpus decretorum*, *Corpus juris*.

[5] Elles forment la 3e question de la XXXIIIe cause.

[6] Seule la 3e q. de la XXXIIIe cause est divisée en distinctions.

[7] Après 1139, date du IIe conc. de Latran, dont les actes sont cités ; avant 1151, date de l'apparition des Sentences de P. Lombard qui utilise le Décret. Voir surtout P. FOURNIER, *Deux controverses sur les origines du Décret de Gratien*, dans *Rev. hist. litt. relig.*, 1898 (t. III), p. 97-116 ; 253-280.

[8] Voir J. DE GHELLINCK, *op. cit.*, p. 306-310.

[9] E. PORTALIÉ, *Alexandre III*, dans *Dict. théol.*, col. 711-714 ; H. MOUREAU, *ibid.*, col. 717-721. — HURTER, *Nomenclator*, II, 162-164.

Professeur de théologie à Bologne avant d'être nommé cardinal (1150), il nous a laissé deux sommes fort précieuses pour l'histoire religieuse du temps. La première est un abrégé du Décret, dit *Stroma* [1], achevé vers 1148, qui fait de Roland l'un des premiers "décrétistes" connus [2], l'un des meilleurs aussi, d'une clarté remarquable : il ne traite malheureusement que de la IIe Partie. L'autre somme, les *Sententiæ* [3], connue seulement depuis peu, est plus importante encore pour l'histoire de la théologie. Roland y suit en effet la méthode du maître parisien et témoigne ainsi de son influence : il lui emprunte même telle formule dangereuse qu'il réprouvera plus tard, sur l'incarnation notamment [4]; le plus souvent il rectifie avec grande sûreté de vue l'enseignement d'Abélard, n'hésitant pas à le réfuter. Devenu *pape*, malgré une activité intense, il suivit de près le mouvement intellectuel de son temps. Il refusa, en 1177, de condamner P. Lombard, tout en réprouvant les erreurs qui divisaient alors les esprits [5]; il prit des mesures disciplinaires qui ont une grande portée doctrinale, concernant la forme du baptême ou le lien matrimonial [6]. Mais son activité en cette matière n'était que le prélude de celle que déploya au début du siècle suivant son grand successeur Innocent III.

---

[1] Découvert par Maassen; édité par THANER, *Die Summa Magistri Rolandi Bandinelli*, Insprück, 1874.

[2] Sur l'ensemble des Décrétistes, voir A. VAN HOVE, *op. cit.*, p. 221-230. Seule, la Somme juridique de Paucapalea (écrite entre 1145-1148) précéda celle de Roland.

[3] Découvertes par DENIFLE, O. P., éditées par A. GIETL, O. P., *Die Sentenzen Rolands*, Fribourg-en B., 1891 (introduction et commentaire).

[4] *Epist.* à Guillaume, arch. de Reims, 1177. DENZINGER-B., *Enchirid.*, n. 393. Voir ci-dessus, p. 455.

[5] E. PORTALIÉ, *Adoptianisme*, dans *Dict. théol.*, col. 416-417.

[6] DENZINGER-B., *Enchir.*, n. 395-399.

CHAPITRE VII.

La théologie au début du XIIIe siècle.

I. — LA THÉOLOGIE ET LES UNIVERSITÉS.

Le grand événement intellectuel du XIIIe siècle est la création des **Universités** [1]. Les écoles spéciales qui attiraient la jeunesse, au XIIe siècle, dans telle ou telle ville même de province, où enseignait un maître réputé ou qui s'était rendue célèbre par le culte d'un art particulier, cèdent la place à un groupement qui associe diverses écoles, maîtres et élèves : *Universitas magistrorum et scolarium.* A Paris, on les trouve groupés, vers 1200 [2], en quatre Facultés : celles des théologiens, des artistes ou philosophes, des décrétistes ou hommes de droit, et enfin des médecins. Reconnue dès le début du siècle, comme corporation, par un acte de Philippe-Auguste [3], l'Université de Paris reçut du pape, en 1215, son organisation définitive, par les statuts que lui transmit le légat Robert de Courçon [4], et elle servit de modèle aux autres qui rapidement furent érigées en divers pays [5], sans la dépasser, d'ailleurs, ni l'égaler en éclat [6]. Les papes surveillaient de près, comme ils le devaient, ces grands centres intellectuels, s'efforçaient d'y maintenir toujours en honneur l'étude de la théologie, et dans ce but, y favorisaient l'entrée des dominicains et des franciscains, qui la cultivaient avec un éclat particulier, depuis 1230.

De fait, la **théologie** occupa toujours la première place dans l'université de Paris, au moyen âge. Sans doute, les

---

[1] M. GRABMANN, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, II (1911), p. 9-13. — M. DE WULF, *op. cit.*, I, p. 237 sq.

[2] Le prestige des méthodes introduites dans l'enseignement sous l'influence d'Abélard contribua beaucoup, au XIIe siècle, au succès des écoles parisiennes, comme de celles de Bologne pour le droit. Voir G. ROBERT, *op. cit.*, p. 179 sq.

[3] DENIFLE-CHATELAIN, *Chartularium Univ. Parisiensis*, I, 1889, p. 59-61.

[4] *Ibid.*, p. 78-79.

[5] En même temps que *Paris*, l'école de droit de *Bologne* s'organisait aussi en université (début du XIIIe s.). D'autres " studia generalia " furent créés peu après à *Padoue* (1222), *Naples* (1224); en France, à *Toulouse* (1229); en Angleterre, à *Oxford* (vers 1240) — *Cambridge* ne reçut son organisation définitive qu'à la fin du siècle. On trouve en Espagne, dès le XIIIe s., Salamanque, Séville, etc. Cf. M. DE WULF, *op. cit.*, I, p. 246; II, p. 151.

[6] " L'Université de Paris est le centre de la vie intellectuelle du moyen âge ". P. MANDONNET, *Siger de B.*, p. XLI.

" arts " étaient en un sens plus nécessaires, puisqu'ils étaient requis pour accéder aux autres facultés ; leurs membres étaient les plus nombreux et les plus turbulents, et ils finirent à la longue par imposer leur recteur, après un siècle et demi de luttes. Cette prépondérance administrative n'empêchait pas les arts d'être une simple étape conduisant aux cours et aux grades supérieurs [1], et notamment à la théologie, qui tient le sceptre. La philosophie, qui est le couronnement des arts, n'est qu'une servante de cette reine qu'est la théologie : *Philosophia ancilla theologiæ*, *Theologia regina scientiarum* [2]. De fait, c'étaient les théologiens qui faisaient le plus large usage de la philosophie et c'est dans leurs œuvres que l'on trouve encore le plus de renseignements sur cette dernière [3].

Les **grades en théologie** sont les mêmes que pour les autres sciences, mais plusieurs modalités qui leur sont propres méritent d'être signalées [4]. Le baccalauréat comportait plusieurs degrés : on commençait par la lecture ou explication de la Bible au sens littéral *(baccalarius biblicus)*, mais ce grade était une simple préparation ; le vrai bachelier " lisait " les " Sentences " de P. Lombard *(baccalarius sententiarius)*. Par cet exercice, le titulaire devenait bachelier formé *(baccalarius formatus)* et après plusieurs argumentations publiques, complétées par un examen de formalité, il recevait du chancelier de l'Université la *licence*. " Il était admis à exercer officiellement et définitivement les actes posés jusque là à titre d'apprenti ". Quant à la maîtrise ou incorporation dans le groupe des maîtres, elle s'accomplissait par des actes qui étaient plutôt honorifiques ; les maîtres expliquaient l'Ecriture sainte du point de vue doctrinal [5].

L'enseignement était donné sous deux formes principales : par la leçon *(lectio)* et par la discussion *(disputatio)*.

C'est de **la leçon** [6] que nous viennent les grands commentaires scolastiques sur les Livres des Sentences et l'Ecriture. Rien n'est plus régulier d'allure que ce genre d'ouvrages. Voici, par exemple, la manière dont procède saint Bonaventure [7] dans l'explication d'une " Distinction " de P. Lombard. Il s'attache tour à tour au texte et à la doctrine. *Le texte* est d'abord lu en entier ; il est ensuite méthodiquement analysé, disséqué, peut-on dire ; enfin, les objections qui se posent à son sujet sont immé-

[1] M. DE WULF, *op. cit.*, I, 238.

[2] Voir J. DE GHELLINCK, *op. cit.*, p. 67-70.

[3] Il y eut cependant à Paris tel ou tel philosophe qui n'était pas théologien, Siger de Brabant par exemple ou Boèce de Dacie, note le P. Mandonnet, *op. cit.*, p. XLII ; " mais sous cette réserve, ajoute l'auteur, il est vrai que la vie doctrinale de la faculté de théologie l'emporte de beaucoup sur celle des autres facultés ".

[4] M. DE WULF, *op. cit.*, I, p. 239-241. Cf. *Chartularium*, I, 530-532, et *passim*.

[5] Voir à ce sujet un article de Denifle, *Quel livre servait de base à l'enseignement des maîtres en théologie*, dans *Rev. thom.*, 1894, p. 149-161.

[6] Sur la *lectio* au XIIe siècle, voir G. ROBERT, *op. cit.*, p. 52-56.

[7] Voir plus loin, p. 498.

diatement présentées et résolues. Alors seulement est abordée *la doctrine*, qui est groupée en articles (exceptionnellement en parties subdivisées elles-mêmes en articles) ; chaque article réunit une série de questions ou problèmes à résoudre : l'auteur ici présente d'abord ses raisons en faveur de la solution qu'il adopte, puis les raisons opposées : il prend une position définitive dans la conclusion et complète son exposé par la réponse aux difficultés proposées. — Saint Thomas, en dépit de quelques divergences, suit une marche parallèle : sa méthode paraît plus sobre. Après avoir lu le texte, il divise rapidement le sujet en questions ; chaque question est subdivisée en articles qui condensent la doctrine sur chaque point, de la manière suivante : des objections sont présentées, accompagnées de quelque raison contraire ; une solution générale est alors donnée, suivie de la réponse aux objections. Les objections des articles sont parfois groupées en petites questions (*quæstiunculæ*), à chacune desquelles est donnée une réponse à la fin de l'article [1].

La "dispute" *(disputatio)* paraît avoir été adoptée en théologie vers 1230-1240. Elle "se fait en deux actes : une première passe d'armes a lieu entre un ou plusieurs objectants *(opponens)* et un répondant *(respondens)* autre que celui qui est chargé de la soutenance finale. Quand la discussion est conduite assez loin, le maître entre en scène et, dans une autre partie de la séance (Pelster) ou un autre jour (Mandonnet), il reprend de façon méthodique chaque question posée, groupe les opinions et les arguments, résume les objections et les réponses, rencontre aussi certaines difficultés que son répondant avait intentionnellement laissées en suspens, enfin présente une solution définitive, ou *determinatio*, introduite par les mots : "respondeo dicendum" ou une formule similaire" [2]. Tel était le plan de la plupart des discussions de l'une ou l'autre catégorie. Il y avait, en effet, deux types principaux de disputes [3] : les *disputationes ordinariæ*, où le maître lui-même, quand il le jugeait bon, proposait et résolvait les problèmes techniques amenés par son enseignement ; et les *disputationes generales*, extraordinaires et solennelles, où les assistants proposaient aux maîtres des difficultés sur la théologie et toute sorte d'autres sujets *(de quolibet)* [4]. Celles-ci avaient surtout lieu vers Pâques et Noël [5], et attiraient beaucoup de monde, en dehors même des étudiants [6]. Plus solennelles encore et plus exceptionnelles étaient les discussions organisées entre maîtres *(disputationes magistrales)* : c'est là surtout que devaient s'affronter les représentants d'écoles et de tendances doctrinales opposées. Les monuments littéraires qui proviennent de ces discussions se présentent à nous sous forme de *Quæstiones (quæst. disputatæ, quæst. de quolibet*, etc.) ou de *Reportationes*, c'est-à-dire de reproduction sténographiée par un auditeur au service d'un maître [7].

---

[1] Ce processus triadique (1. exposé du pour et du contre, 2. solution, 3. réponse), qui continue les traditions du XIIe siècle, "se rattache logiquement à la doctrine aristotélicienne de l'*ἀπορία*", dit M. DE WULF, *op. cit.*, I, p. 246.

[2] M. DE WULF, *ibid.*, p. 242-243. — [3] *Ibid.*, p. 242.

[4] Dans sa réponse cependant, le maître s'appliquait à grouper de son mieux, ces questions parfois très disparates.

[5] D'où le nom qu'on leur donne parfois : *de natali, de pascha.*

[6] Saint Thomas paraît être le créateur de ce genre de discussion. Voir p. 531.

[7] On disait en ce sens *Lectura, Reportata, Reportatio*, par opposition à *Expositio* ou cours entièrement rédigé par le maître.

La **littérature théologique** du moyen âge prend ainsi un " caractère scolastique " de plus en plus accusé, et elle atteint son apogée au XIIIe siècle. Ses grands *commentaires* sont le fruit des " leçons " données par les maîtres; ses *quæstiones* nous viennent de leurs " discussions ". Les *sommes*, elles aussi, dérivent de l'enseignement ou y tendent, bien que certaine puisse faire exception, telle la " Somme contre les Gentils ". Il existe d'autres écrits analogues, qui ne sont pas d'origine scolaire et qui étudient ex professo une question de philosophie ou de théologie : ce sont des *traités* [1] ou des *pamphlets* [2]. On peut même y ajouter des *sermons* ou des *conférences*, car saint Bonaventure, éloigné de l'enseignement, a plusieurs fois pris position sous cette forme même dans des questions de philosophie [3], qu'il étudiait plus d'ailleurs en théologien qu'en philosophe. Mais si le procédé didactique et la méthode scolaire distinguent la plupart des œuvres théologiques du moyen âge, leur caractère scolastique leur vient plus encore de la part qui y est faite à la philosophie.

II. — LA THÉOLOGIE ET LE MOUVEMENT PHILOSOPHIQUE AU XIIIe SIÈCLE.

A) La philosophie des augustiniens.

L'opposition qu'avait rencontrée au cours du XIIe siècle l'adoption de la méthode spéculative en théologie [4] semble définitivement brisée au début du XIIIe, où l'on verra justement éclore en ce genre les œuvres les plus grandes qui aient honoré l'Eglise. Le maître incontesté en théologie est alors saint Augustin; aussi peut-on appeler **augustiniens** les théologiens qui ont précédé saint Thomas et qui s'inspirent tous de l'évêque d'Hippone. Tous admettent les grandes doctrines théologiques qui caractérisent l'augustinisme et tous, à des degrés divers sans doute mais très réellement, subissent son influence dans leur spéculation religieuse. Comme lui, ils cherchent à avoir de Dieu une idée très pure, mais assez complexe [5], et c'est elle qui donne à leur théologie son carac-

[1] Saint Anselme n'avait guère écrit que dans ce genre, et ses monographies sont des chefs-d'œuvre.

[2] Par exemple, dans la controverse au sujet des Mendiants, depuis 1254.

[3] Voir plus loin, p. 496. — [4] Voir ci-dessus, pp. 363, 427, 458 sq.

[5] Voir l'Introduction au livre IV, p. 353 sq.

tère à la fois théorique et pratique et appelle une méthode simultanément spéculative et affective. Comme lui, ils aiment trouver Dieu par des symboles et ils s'élèvent peu à peu vers lui par la voie des degrés. C'est de lui qu'ils ont appris à estimer Platon et qu'ils en ont même reçu la doctrine [1]; aussi a-t-on parfois appelé augustinisme ce platonisme chrétien.

L'augustinisme, pris dans le sens de *corps doctrinal*, doit surtout s'entendre *des doctrines théologiques* et des plus grandes, ainsi qu'il a été dit [2]. Il peut sans doute être question aussi d'un augustinisme philosophique, mais on doit éviter d'en accuser l'importance, comme si l'évêque d'Hippone était avant tout un philosophe, alors que la philosophie n'est pour lui qu'un instrument au service d'une grande pensée chrétienne. Il faut de plus bien se garder de lui attribuer tous les systèmes philosophiques de ses lointains disciples du moyen âge. Sous des influences multiples la spéculation philosophique s'est beaucoup développée au XIIe et au XIIIe siècles, et dans des sens très divers. Il n'est guère prudent ni même possible d'en grouper les résultats en un seul corps de doctrine; et surtout ce " bloc doctrinal ", si on tient à le constituer, ne peut être appelé augustinisme que " moyennant d'expresses réserves ", dit M. de Wulf [3].

Le caractère équivoque de ce qu'on a appelé l'**augustinisme philosophique médiéval** ressort d'abord du fait que les augustiniens du moyen âge sont loin de s'entendre sur nombre de données philosophiques importantes. On a même pu noter entre eux de graves divergences sur la question capitale de l'*origine des idées* [4] : tous, il est vrai, l'expliquent par une illumination divine, mais sous cette formule se cachent des conceptions différentes : innéisme, ontologisme, illuminisme, concours spécial intellectuel, ou même simple concours ordinaire, selon la formule thomiste que ses défenseurs appuient sur l'évêque d'Hippone. Il semble d'ailleurs que pas une de ces formules ne rende avec ses nuances la pensée même d'Augustin ; son système, s'il en avait un, serait plutôt un *intuitionisme*, ou doctrine de l'intuition des idées à tendance mystique : il lui suffit de constater l'existence dans l'esprit d'idées premières intuitivement perçues, auxquelles il attribue un rôle capital dans l'ordre naturel et surnaturel [5].

Quant aux **autres points,** nombreuses sont les *additions* qui ont été faites à sa doctrine sous forme de précision : l'ensemble des augustiniens, dit-on, admet l'identité de l'âme et des *facultés;* cependant la

[1] Ou du moins le néo-platonisme. Voir tome I, p. 624-627.

[2] Voir Introduction du livre IV, p. 353.

[3] *Hist. de la phil. méd.*, I, p. 320. voir *ibid.*, p. 318-321.

[4] Voir E. PORTALIÉ, *Augustin (saint)*, dans *Dict. théol.*, col. 2334-2337, et *Augustinisme*, *ibid.*, col. 2509-2514. — E. GILSON, *La philos. de S. Bonaventure*, p. 346 sq. — [5] Voir ci-dessus, p. 354.

distinction en est faite très nettement par Hugues de Saint-Victor et avec moins de rigueur par saint Bonaventure[1], plus proche peut-être que tous les autres d'Augustin. Hugues et Bonaventure distinguent de même les *deux intellects*[2], dont on ne trouve pas expressément la théorie chez l'évêque d'Hippone. Celui-ci émet l'hypothèse des *raisons séminales*[3], mais nombre d'applications qu'on en fait le dépassent. La *pluralité des formes* qu'on y appuie provient d'une influence juive ou arabe[4], comme la doctrine de la *matière spirituelle*, dont l'inspirateur est Avencebrol[5]. La théorie aristotélicienne de l'*acte* et de la *puissance* pénètre aussi partout au moyen âge. Quant à l'identification de l'être et de la *lumière*, il est permis de douter qu'elle eut, chez Augustin[6], la signification "physique" que lui attribuent certains auteurs du XIIIe siècle.

Ces exemples, et il serait aisé d'en apporter d'autres, prouvent combien est équivoque la formule "augustinisme" entendue d'une philosophie médiévale. Cette expression est d'ailleurs assez récente[7]. Son unique avantage était de désigner l'ensemble des tendances qui firent opposition au thomisme naissant[8], mais on arrive au même but en laissant au terme "augustinisme" la signification théologique[9] indiquée et l'on évite les inconvénients de l'autre.

Le néo-platonisme des théologiens augustiniens médiévaux est des plus mêlés. S'il vient en grande partie de saint Augustin, il subit d'**autres influences**; il dépend notamment **des Arabes,** dont la spéculation était éclectique, mais faisait la part très large à des doctrines néo-platoniciennes comme l'émanation et le retour à Dieu par l'extase, ou d'autres moins importantes. Plusieurs de celles-ci étaient nettement anti-chrétiennes; d'autres pouvaient avec quelque indulgence être conciliées avec la foi. Quand la littérature arabe pénétra en Occident, surtout depuis le XIIe siècle, les théologiens reçurent par cette

---

[1] Voir plus loin, p. 508 et p. 519.

[2] Voir plus loin, p. 509 et p. 569.

[3] Voir tome I, p. 659.

[4] Théorie d'Avencebrol. Voir plus loin, p. 473. C'est aux arabes et non à S. Augustin que l'attribue S. Thomas. M. DE WULF, *op. cit.*, II, p. 10.

[5] M. DE WULF, *op. cit.*, I, p 320. Cf. E. GILSON, *Phil. de S. Bonaventure*, p. 229 sq. Le *quasi-materia* de S. Augustin a une signification sensiblement différente de celle qu'on lui donne au M. A., pense M. de Wulf.

[6] Voir E. GILSON, *Introd. à l'étude de S. Augustin*, Paris, 1929, p. 106 sq.

[7] Elle est due surtout à une petite étude publiée par le P. Ehrle en 1889, *Der Augustinismus u. Aristotelismus in d. Scholastik gegen Ende der XIII J.*, dans *Archiv. f. Litt.* etc. 1889 (t. V), p. 603-635. Voir P. MANDONNET, *op. cit.*, p. LXII sq.

[8] "S. Augustin ne devient le patron d'un parti philosophique et théologique que fort tard, notamment après l'apparition du thomisme... La dénomination d'augustinisme a donc, avant tout, un sens polémique et ne se justifie qu'aux environs de 1270". M. DE WULF, *op. cit.*, p. 320-321.

[9] Plus encore que leur philosophie, les augustiniens défendaient leur conception de la théologie, qu'ils croyaient à tort ruinée par la méthode thomiste. Voir plus loin, p. 573.

voie, spécialement par l'intermédiaire d'Avicenne [1], de nouveaux éléments néo-platoniciens. Toutefois, l'influence de ces apports sur la pensée latine n'est pas comparable à celle que les Arabes allaient avoir au XIIIe siècle par l'introduction en Europe d'une grande partie de l'œuvre aristotélicienne.

B) L'aristotélisme arabe.

Les Arabes avaient un grand **culte pour Aristote**, qu'ils regardaient comme le philosophe par excellence. Ils lui empruntèrent " la conception de la science, la valeur de l'observation des faits et une foule de doctrines spéciales où les scolastiques [devaient les prendre] pour guides. Mais ce serait une erreur de croire que la philosophie arabe est un décalque du péripatétisme. Sans compter que les Arabes se servaient de textes aristotéliciens défectueux, ... ils interprétaient volontiers Aristote à travers les commentateurs grecs ; ils transformaient les doctrines en forçant des textes demeurés vagues chez Aristote, notamment celles relatives à l'intellect humain. Surtout ils additionnaient leur aristotélisme d'éléments néo-platoniciens, tels que les doctrines de l'émanation et de l'extase " [2].

Ils aboutissaient de la sorte à un **syncrétisme philosophique** bien particulier. Selon M. de Wulf, " trois doctrines confèrent à leur explication du réel un caractère distinctif : elles sont relatives à l'émanation des sphères, à l'intellect humain, à la matière. — *L'émanation*, nettement exposée dans la *Théologie d'Aristote* [3], établit un lien entre l'Être suprême et les Intelligences [4].... Ces Intelligences sont unies extrinsèquement aux sphères célestes (stellaires ou planétaires) et sont le principe de leur mouvement local... — L'*Intellect humain* est la dernière et la plus imparfaite des intelligences pures [5] ;... il est impersonnel, isolé des individus humains, unique pour la race,... il constitue le dernier échelon [des Intelligences] et sert de principe moteur aux circonvolutions de la Lune. — La *Matière* est éternelle (philosophie grecque). Ceux qui en font une émanation du Principe suprême sont franchement panthéistes (Avicebrol), mais les meilleurs maintiennent l'existence d'une matière distincte de Dieu et coéternelle (Avicenne, Averroës) " [6].

La philosophie arabe se développa d'abord comme il convenait, **en Orient**, grâce aux traductions d'ouvrages grecs faites, depuis la fin

---

[1] Voir E. Gilson, *Pourquoi S. Thomas a critiqué S. Augustin?* Paris, 1927. L'auteur insiste sur les influences exercées par Avicenne sur les augustiniens du moyen âge et explique par là l'initiative prise par S. Thomas d'un nouveau système non platonicien.

[2] M. de Wulf, *op. cit.*, I, p. 208.

[3] Compilation des *Ennéades* (l. IV, V, VI) de Plotin, faite au IIIe ou au IVe s., traduite en arabe avant 840, et attribuée au Stagirite. M. de Wulf, *op. cit.*, I, p. 208. — Même doctrine dans le *Liber de causis*, qui est un extrait d'un ouvrage de Proclus.

[4] Émanation par intermédiaires, dit Avicenne ; directe, enseigne Averroës.

[5] Développement d' " un texte obscur d'Aristote, où il est dit que l'intellect agent est un principe divin, qui vient du dehors (θύραθεν), et qu'il est seul immortel, tandis que l'entendement passif naît avec l'organisme et disparaît avec lui ". M. de Wulf, *ibid.*, p. 209.

[6] M. de Wulf, *ibid.*, p. 208-209.

du VIIIe siècle, sous le patronage des Abbassides de Bagdad. Le principal philosophe de cette école est AVICENNE (980-1037) [*Ibn-Sina*][1]. Il eut comme précurseurs *Al-Kindé* († vers 870), qui fut surtout un encyclopédiste, *Al-Farabi* († vers 950), qui à la science joignit une grande originalité de pensée, et deux sectes célèbres, les *Motazélites* ou dissidents, partisans d'une théologie rationaliste, et les *Frères de la pureté*, sorte de franc-maçonnerie musulmane, connue par une encyclopédie de 51 traités. La *doctrine d'Avicenne* est contenue surtout dans une somme philosophique en 18 volumes, "Al-Schefâ" (la Guérison) mais il avait écrit, dit-on, plus de cent ouvrages. De Dieu émane la première intelligence, celle de Saturne, de laquelle dérive celle de Jupiter, etc., jusqu'à l'intellect agent qui meut notre monde et l'humanité. La matière étant éternelle, Dieu n'est pas un créateur, mais un donateur de formes *(dator formarum)*. L'intellect agent, forme séparée, illumine l'intelligence individuelle (passive), qui dans son développement passe par 5 stades : intelligence matérielle (pure possibilité); intellect possible (intelligence enrichie des vérités premières); intellect en acte (prêt à recevoir d'autres connaissances); intellect acquis (orné de ces connaissances); esprit saint (doué d'intuitions supérieures)[2]. — Une vive réaction se produisit en Orient, dès le XIe siècle, contre ces spéculations audacieuses, sous l'influence des théologiens musulmans appelés *Motecallemin*. *Al-Gazali* (1058-1111) en est le plus célèbre représentant. Ruinée en Arabie, la philosophie refleurit en Espagne.

Parmi les **philosophes arabes d'Occident**[3], le plus célèbre est AVERROËS [*Ibn-Roschd*][4] (1126-1198), de Cordoue, médecin et homme de science, admirateur passionné d'Aristote[5], qu'il commente en l'adaptant. Partisan de l'émanation directe, il conçoit aussi la matière éternelle, non comme un pur non-être, mais comme un réceptacle de forces actives, que le premier moteur en dégage par développements successifs. L'*intelligence humaine*, celle qui régit notre planète, la plus petite des intelligences planétaires, "est une forme immatérielle, éternelle, séparée des individus et douée d'unité numérique. Cette intelligence est à la fois intellect *actif* et intellect matériel ou *possible*. La raison humaine tout entière est impersonnelle et objective; elle est le flambeau qui éclaire les âmes individuelles et assure l'inaltérable participation de l'humanité aux éternelles vérités"[6]. Dès lors l'intelligence ne contracte avec les individus qu'une union accidentelle, progressive, selon les dispositions de chacun[7]. La conscience humaine disparaît dans cette doctrine; l'âme individuelle est corruptible, "mais l'humanité est immortelle dans l'éternité de la raison objective"[8]. L'effort spéculatif arabe tomba rapidement après Averroës.

---

[1] CARRA DE VAUX, *Avicenne*, Paris, 1900.

[2] On peut appeler "mystique", au sens impropre indiqué plus haut (voir p. 356), cette connaissance supérieure ou les théories qui s'y rapportent. Avicenne subissait là l'influence du néo-platonisme ou même du christianisme.

[3] Citons *Avempace* (Ibn-Badja), † 1138, *Ibn Tofaïl*, † 1185.

[4] M. HORTEN, *Die Metaphysik des Averroës*, Halle, 1912. — RENAN, *Averroës et l'averroïsme*, Paris, 1867 (3e éd.).

[5] Aussi l'appelait-on au moyen âge *Commentator*.

[6] M. DE WULF, *op. cit.*, I, p. 215.

[7] Conception analogue à celle d'Avicenne.

[8] M. DE WULF, *op. cit.*, I, p. 216.

On peut rapprocher de la spéculation arabe, la **philosophie juive** qui en subit l'influence, en Orient comme en Occident. Les auteurs les plus connus sont, parmi les orientaux, *Isaac Israeli* († 955) et *Saadia* († 942), et en Espagne, *Avencebrol* [*Ibn Gabirol*] [1] (1020-1058 environ) et *Maïmonide* (1135-1204). — D'AVENCEBROL [2], rappelons seulement deux théories bien particulières : la pluralité des matières et des formes dans un même individu, et la composition de matière et de forme des substances spirituelles. — MAÏMONIDE [3], auteur du *Guide des indécis* [4], véritable somme de scolastique juive, est beaucoup plus près d'Aristote que les autres auteurs cités. Il corrige le péripatétisme par les enseignements bibliques, non sans quelque rationalisme. Il a été très lu par les juifs de Provence et même les scolastiques chrétiens.

Tels sont les intermédiaires par qui Aristote fut, en grande partie, révélé à l'Occident latin au début du XIIIe siècle. Leurs œuvres, ainsi que celles du stagyrite, furent surtout traduites à Tolède, dès la fin du XIIe siècle, par des chrétiens, sous l'impulsion de l'archevêque. Néanmoins, c'était un **péripatétisme suspect** qui était ainsi livré. Les écrits d'Aristote traduits [5] étaient souvent mal rendus, parfois complétés de textes des commentateurs néo-platonisants. Des œuvres purement néo-platoniciennes lui étaient aussi attribuées [6]. D'autre part, les commentaires arabes traduits à la même époque interprétaient les textes en un sens qui devait les compromettre dans l'Eglise. Sans doute, un GUNDISALVI *(Gundissalinus)*, XIIe siècle, put, à Tolède même, où il subissait l'influence arabe, constituer un aristotélisme éclectique, fortement platonisé, mais épuré de toute signification moniste, grâce à Boèce et à saint Augustin, dont il s'inspirait [7]. Néanmoins le danger était réel et devait amener une réaction.

C'est à Paris que **le conflit** se produisit. Un concile provincial tenu à Paris, en 1210, interdit sous peine d'excommunication l'enseignement, public ou privé, de " la philosophie naturelle d'Aristote " (c'est-à-dire, la *Physique* et même probablement la *Métaphysique*), et de ses commentaires [8] (ceux d'Averroës et d'Avicenne). En 1215, à une nouvelle condamnation, expresse, des mêmes livres d'Aristote [9] fut associée la réprobation des écrits notoirement hérétiques de David

[1] Les scolastiques disent encore *Avicebron* ou Avicebrol ou encore Avicembron.
[2] Cf. MUNCK, *Mélanges de phil. juive et arabe*, Paris, 1859.
[3] L. G. LÉVY, *Maïmonide*, Paris, 1911.
[4] On dit à tort : *Guide des égarés*.
[5] Surtout la Physique.
[6] *Theologia Aristotelis*, et *Liber de causis :* cf. ci-dessus, p. 471.
[7] M. DE WULF, *op. cit.*, I, p. 312. Sur cet auteur, plus philosophe que théologien, voir *ibid.*, p. 312-314.
[8] *Chartul. Univ. par.*, I, p. 70. — [9] *Ibid.*, p. 78.

de Dinant et d'Amaury de Bènes [1], ainsi que d'un certain Maurice d'Espagne (peut-être Averroës) [2]. De tels rapprochements montrent assez que l'interdiction portée était motivée par les dangers de la foi. Pour des motifs divers, les papes n'exigèrent pas l'application des décrets [3] et, dès 1231, Grégoire IX entrant dans une voie nouvelle se préoccupa de faire expurger l'œuvre d'Aristote [4]. La commission nommée à cet effet [5] ne put venir à bout de cette œuvre, mais le principe était posé [6]. Le Bx. Albert le Grand travailla à la réaliser dans l'ordre plutôt scientifique, et saint Thomas l'accomplit en maître sur le terrain de la philosophie. Ce travail gigantesque devait s'achever par une adaptation du péripatétisme à la foi chrétienne; mais il fallait auparavant retrouver le véritable Aristote grec et l'isoler de ses commentateurs arabes.

Ces dangers de l'influence arabe devinrent manifestes quand un **averroïsme latin** [7] s'implanta à Paris, vers 1255, et y trouva de chauds défenseurs. Le chef du parti, vers 1270, était SIGER DE BRABANT [8], chanoine de Liége, professeur à la faculté des Arts. La doctrine capitale du système [9] est le monopsychisme, qui enseigne l'unité de l'intellect pour l'humanité entière : l'âme individuelle est purement sensible et périssable; seule l'âme racique est immortelle, et elle ne contracte avec les individus qu'une union accidentelle. Ces théories aventureuses, qui compromettaient gravement la foi en ruinant la personnalité humaine et en frayant les voies au panthéisme, furent vivement combattues par les docteurs catholiques, Albert le Grand et saint Thomas. Elles furent d'ailleurs expressément condamnées par l'Eglise. Le premier acte répressif fut le décret (10 déc. 1270) par lequel l'évêque de Paris, Etienne Tempier, réprouvait treize propositions averroïstes [10]. D'autres mesures furent prises dans les années suivantes, mais la plus connue est celle du 7 mars 1277, par laquelle, de nouveau, Tempier rejetait l'averroïsme et

[1] Voir plus loin, p. 475.

[2] Hypothèse de Mandonnet : *Mauritius hyspanus* signifierait *Maurus Hyspaniæ*.

[3] Ils ne s'adressaient qu'à Paris. L'interdiction ne fut étendue à Toulouse que plus tard, en 1243. En 1263, les décrets furent renouvelés, à cause de l'averroïsme parisien.

[4] *Chartul. Univ. par.*, I, p. 138, 143.

[5] Elle comprenait trois théologiens : Guillaume d'Auxerre, Simon d'Authie et Etienne de Provins.

[6] De fait, vers 1255, tout Aristote était enseigné à Paris, même les parties condamnées, et les papes fermaient les yeux.

[7] M. DE WULF, *op. cit.*, II, p. 90-105.

[8] P. MANDONNET, *Siger de Brabant*, Fribourg, 1899, (2e édit., Louvain, 1908-1911). Les autres partisans de l'averroïsme sont *Boèce de Dacie* et *Bernier de Nivelles*. M. DE WULF, *op. cit.*, II, p. 100.

[9] Les averroïstes admettaient *deux vérités :* ce qui est vrai en philosophie peut être faux en théologie, et réciproquement.

[10] *Chart. Univ. par.*, I, p. 486.

bien d'autres erreurs ou opinions, en tout 219 propositions [1]. Outre que cette intervention était un peu hâtive [2], elle portait sur un bloc doctrinal peu homogène, englobant en partie le péripatétisme lui-même, y compris celui de saint Thomas [3]. L'averroïsme perdit peu à peu de son importance, sans disparaître complètement. Il n'a jamais constitué une secte hérétique indépendante [4].

C) Erreurs diverses.

Les théologiens du XIIIe siècle eurent à défendre la foi contre d'autres erreurs, et d'abord contre **le panthéisme** auquel se laissèrent entraîner, sinon les maîtres chartrains, du moins certains de leurs disciples. *Bernard de Tours*, auteur d'un traité sur l'univers et partisan de l'émanation, avait, en fait, abouti au panthéisme, on l'a vu [5]. — AMAURY DE BÈNES [6] († 1207), originaire des environs de Chartres, enseigna, lui aussi, à Paris, " tant en dialectique qu'en théologie " un " panthéisme substantialiste " : Dieu est immanent à tout ; il est le principe formel de toutes choses. De telles doctrines devaient avoir leur répercussion sur toute la morale, comme sur la religion, et une secte *(les amauriciens)* se créa pour les propager. Ils furent, dès 1208-1210, réfutés par un traité anonyme [7], et l'enseignement d'Amaury fut proscrit par le pape à Paris en 1215 [8]. — Le panthéisme de DAVID DE DINANT [9] (XIIe-XIIIe s.) est plus grossier encore ; il identifie Dieu avec la matière première [10].

Le **catharisme** manichéen ou albigeois accréditait en Europe un dualisme métaphysique et moral, fort opposé au christianisme. Mais comme ses doctrines étaient anti-sociales, elles furent combattues par des mesures répressives qui relèvent de l'histoire, ecclésiastique ou générale. Le IVe concile de Latran (1215) réprouva plusieurs de ces erreurs [11].

On peut signaler encore certaines **formes hétérodoxes du mysticisme** médiéval, notamment des tendances au panthéisme. Il en sera question plus loin [12].

---

[1] *Ibid.*, p. 543.

[2] Elle prévenait celle du pape Jean XXI, qui enquêtait alors sur la situation doctrinale de l'Université. MANDONNET, *op. cit.*, p. CCXXVIII sq.

[3] Voir plus loin, p. 630.

[4] M. DE WULF, *op. cit.*, II, p. 104.

[5] Appelé encore Bernard Sylvestre ou Bernard de Chartres. Voir ci-dessus, p. 410.

[6] M. DE WULF, *op. cit.*, I, p. 181-182.

[7] *Contra Amaurianos ;* Edit. BAEUMKER, 1893. Cet auteur l'attribue au cistercien Garnier de Rochefort, évêque de Langres († 1215).

[8] Voir ci-dessus, p. 473-474.

[9] M. DE WULF, *op. cit.*, I, p. 182-184. — G. THÉRY, *David de Dinant*, dans *Mélanges thomistes*, 1923, p. 361-408.

[10] Stultissime posuit Deum esse materiam primam. *Sum. theol.*, I, q. III, a. 8.

[11] DENZINGER-B., *Enchirid.*, n. 428-430. Sur les cathares, voir E. BROECKX, *Le catharisme*, Louvain, 1916.

[12] Voir ch. XIV, p. 687.

III. — PRINCIPAUX THÉOLOGIENS SÉCULIERS.

Guillaume d'Auvergne [1] († 1249) est sans conteste le plus représentatif des théologiens séculiers de la première partie du XIIIe siècle. Né à Aurillac vers 1190, professeur de théologie à Paris, il fut nommé évêque de cette ville, en 1228, et occupa ce siège plus de vingt ans. Son épiscopat assez mouvementé ne l'empêcha pas de compléter des études entreprises pendant son enseignement. Aussi a-t-il laissé une œuvre théologique fort étendue et remarquable, qui touche à presque tous les sujets d'une Somme théologique.

Elle comprend une **trentaine de monographies**. Plusieurs faisaient partie d'une sorte d'encyclopédie chrétienne, intitulée *Magisterium divinale*, rédigée entre 1223 et 1240, "un des plus vastes monuments qu'ait édifiés la scolastique", dit Vernet. Elle traite de Dieu, de l'univers (matériel et spirituel), de l'âme, de la vraie religion (*de fide et legibus*), des sacrements, de la morale (*Summa de virtutibus et moribus*). Une vingtaine d'autres traités [2] abordent les sujets les plus divers, tel l'art de prier, dans le *De rhetorica divina*, ou l'éloquence de la chaire, dans le *De faciebus mundi* (ou science des comparaisons, allégories et symboles divers par lesquels les réalités spirituelles peuvent être représentées). Signalons encore le *De immortalitate animæ* (avant 1228), qui s'inspire presque littéralement de Gundissalinus.

A en juger d'après le nombre d'auteurs qu'il cite ou qu'il utilise sans le dire (tel est Maïmonide), Guillaume était un esprit très averti et bien informé [3]. Il connaît tous les éléments qui agissent sur la pensée chrétienne de son temps, aristotélisme, platonisme, philosophie arabe, mais **théologien orthodoxe** avant tout, et "tout entier à ce qui est pratique et actuel, il combat l'hérésie régnante du catharisme et les thèses périlleuses de la philosophie arabe et le monopole qu'elle exerce sur Aristote" [4]. Tout en admirant ce philosophe, qu'il utilisa à l'égal de Platon, il le réfuta sur bien des points. Il

[1] **Editions** : Paris, 1591 ; Orléans, 1674, 2 vol. in-f., dite éd. Le Ferron. — **Etudes** : N. VALOIS, *Guillaume d'Auvergne*, Paris, 1880. — M. BAUMGARTNER, *Die Erkenntnislehre des W. von A.*, Munster, 1893. — T. HEITZ, *Rapports entre la philos. et la foi*, Paris, p. 99-105. — M. DE WULF, *Hist. phil. méd.*, I, p. 323-328. — F. VERNET, *Guillaume d'Auv.*, dans *Dict. théol.*, col. 1967-1976. — I. KRAMP, *Des Wilhelm von A. Magisterium divinale*, dans *Gregorianum*, 1920-1921. — ZIESCHÉ, *Die Sakramentenlehre des W. von A.*, 1911.

[2] Plusieurs sont inédits. Cf. VERNET, *op. cit.*, 1968-1969. Ajouter environ 530 sermons (latins).

[3] *Ibid.*, col. 1970-1971.

[4] *Ibid.*, col. 1974.

eut aussi le mérite de combattre l'astrologie [1] et les superstitions de tout genre qui pullulaient de son temps [2].

Les preuves qu'il donne de l'**existence de Dieu** dépendent de saint Augustin, de l'ancienne scolastique et même des Arabes. " Il conclut de l'être qui existe par participation *(ens per participationem)* à l'être qui existe par lui-même *(ens per essentiam)*; et cela non par application du principe de causalité, mais en vertu du parallélisme des deux concepts " [3]. Il considère volontiers Dieu comme *Être*, existence pure, et il le distingue bien à ce point de vue de la créature, en qui l'existence est limitée et bien distincte de l'essence [4]. Il considère aussi Dieu comme la vérité éternelle, en qui tout préexiste comme dans son exemplaire " et dont la lumière soutient la vérité des essences contingentes ".

Dans sa théorie de **la connaissance intellectuelle,** Guillaume reste très près de saint Augustin tout en le complétant. Il rejette l'intellect agent comme inutile [5], car, pour lui, l'intelligence puise en elle-même la forme intelligible, à l'occasion des représentations sensibles. Il repousse d'ailleurs aussi bien la théorie de l'intellect séparé [6], et la distinction réelle de l'âme et de ses facultés [7] accusant la simplicité de l'âme, sans diminuer son activité. D'autre part, il " accentue la valeur de l'évidence immédiate du fait de conscience (Augustin). Car la conscience perçoit directement, non seulement l'existence de l'âme, mais ses propriétés essentielles, son immatérialité, sa simplicité, son indivisibilité. Bien plus, la conscience découvre une catégorie de connaissances rationnelles : les premiers principes " [8]. Comme ces principes ont une valeur indépendante de l'existence des êtres contingents, Guillaume en conclut qu'ils sont vus directement en Dieu par l'intelligence, grâce à une illumination spéciale [9].

Au demeurant, Guillaume d'Auvergne est, comme docteur, une **figure intéressante.** Esprit vigoureux, il reste fidèle aux méthodes traditionnelles, mais très ouvert aux théories nouvelles et disposé à les recevoir quand elles lui paraissent offrir de sérieuses garanties. Sa doctrine représente dans

---

[1] Les meilleurs esprits du temps montraient de la sympathie aux astrologues. Guillaume réfute leurs théories, compromettantes pour le libre arbitre et la providence. Il admet cependant une certaine influence des astres sur quelques objets matériels, comme la sève des plantes ou la mer qui obéit à la lune.

[2] Dans le *De universo*, il rejette l'alchimie, la magie, les contes de fées, les loups-garous, les feux follets, etc., comme choses indignes des *scientes* et *rationales*.

[3] M. DE WULF, *op. cit.*, I, p. 324.

[4] Théorie d'Avicenne adoptée par Guillaume d'A. avant S. Thomas, qui en tirera un meilleur parti encore, en la rattachant à celle de l'acte et de la puissance. — Guillaume dit bien que Dieu est l'être formel des choses, mais sa pensée exclut le panthéisme. Cf. VERNET, *op. cit.*, col. 1972. Il a en vue la causalité efficiente.

[5] Vanissima est positio intellectus agentis. *De anima*, VII, 3.

[6] Doctrine arabe, qu'il croit d'Aristote.

[7] *De anima*, III, 6.

[8] M. DE WULF, *op. cit.*, I, p. 327.

[9] *De anima*, VII, 6. Formule équivoque et insuffisante.

l'ensemble un *éclectisme judicieux*, malgré quelques opinions surannées. On ne peut cependant la comparer pour la solidité et la profondeur à la puissante synthèse d'un saint Thomas.

Plus effacé est **Guillaume d'Auxerre** [1] († 1231), archidiacre de Beauvais, théologien de Paris, qui mérita d'être chargé par Grégoire IX, en 1231, d'épurer les œuvres d'Aristote, pour les rendre utilisables dans l'enseignement sans danger pour la foi (*ne utile per inutile vitietur*) [2]. Il a laissé, sous forme de commentaire des Sentences de P. Lombard, une Somme (*Summa aurea*) [3] qui fut très lue au XIIIe siècle. Par sa méthode et ses tendances il se rattache à l'école augustinienne, et il invoque beaucoup plus saint Augustin qu'Aristote [4].

D'**autres théologiens** de mêmes tendances et auteurs de Sommes, doivent au moins être mentionnés ici [5].

1. ROBERT DE COURÇON [6] († 1218), anglais, professeur à Paris, cardinal depuis 1211.

2. SIMON DE TOURNAI [7] († vers 1219), maître à Paris, un des premiers auteurs de dissertations sur des questions quodlibétales, d'après Grabmann.

3. ETIENNE LANGTON [8] († 1228), anglais, professeur de théologie à Paris, chancelier, puis archevêque de Cantorbéry, laissa divers écrits.

4. PIERRE DE CAPOUE, professeur parisien, patriarche d'Antioche depuis 1219.

5. PHILIPPE DE GRÈVE [9] († 1236), chancelier de Paris vers 1218, a particulièrement insisté sur la bonté de Dieu dans sa Somme (*Summa de bono*).

6. ROBERT SORBON [10] († 1274), "doctor devotus", chapelain de saint Louis, a laissé des gloses sur l'Ecriture et divers traités de théologie morale, mais il est surtout célèbre par la fondation du collège qui a immortalisé son nom et qui était primitivement destiné à recevoir les étudiants pauvres désireux de faire des études théologiques.

L'action doctrinale des papes au XIIIe siècle fut trop importante pour qu'on ne la signale pas ici, au moins en quelques mots. A cette époque de grande fermentation intellectuelle, ils surent agir sur les esprits avec autant de fermeté que de hauteur de vues, et c'est là le secret de leur

---

[1] DENIFLE-CHATELAIN, *Chart. Univ. par.*, I, p. 132-146, etc. — T. HEITZ, *op. cit.*, p. 92-98. — J. STRAKE, *Die schol. Methode in d. Summa aurea*, dans *Theol. u. Glaube*, 1913, p. 549-557. — HURTER, *Nomencl.*, II, 264.

[2] *Chart. Univ. par.*, I, p. 143.

[3] Edit. 1500, Paris. Edit. postérieure Régnault, Paris, moins bonne.

[4] Il utilise même la métaphysique d'Aristote et le commentaire d'Averroës, dans un commentaire de l'*Anticlaudianus* d'Alain de Lille.

[5] Voir sur chacun d'eux M. GRABMANN, *Geschichte des sch. Meth.*, II, 2e partie, ch. VII et VIII.

[6] HURTER, col. 222-223. Voir ci-dessus, p. 465. — [7] *Ibid.*, col. 223.

[8] *Ibid.*, 269-271. — [9] *Ibid.*, 272-273.

[10] *Ibid.*, 342. — FÉRET, *op. cit.*, II, 203-213. — M. DE WULF, *op. cit.*, I, p. 251.

influence. Non seulement ils condamnèrent les *erreurs*, mais ils surent promouvoir la *vraie science* par l'appui spécial donné à la théologie dans les universités et la protection des nouveaux Ordres religieux (franciscains et dominicains) qui allaient en être les plus ardents propagateurs. Ils ont laissé d'innombrables lettres *décrétales*, qui touchent le plus souvent la discipline, mais dont une bonne part, notamment celle qui concerne les sacrements, a une vraie portée dogmatique. L'œuvre d'INNOCENT III [1] (1198-1216), le plus illustre des papes du moyen âge, est particulièrement importante à tous ces points de vue. Elle comprend surtout des *lettres*, mais on y trouve aussi plusieurs *traités* (De contemptu mundi, Dialogus inter Deum et peccatorem, De eleemosyna, etc.) et près de 80 *sermons* ou canevas [2]. HONORIUS III (1216-1227) a aussi laissé quelques traités, en dehors de ses lettres décrétales [3]. Mais plus saillante encore paraît avoir été l'action de GRÉGOIRE IX [4] (1227-1241), neveu d'Innocent III, qui non seulement veilla à la composition de recueils de Décrétales, mais poussa énergiquement dominicains et franciscains aux études théologiques et les soutint à l'université de Paris, en même temps qu'il se préoccupait d'y épurer les œuvres d'Aristote [5]. Leurs successeurs tendirent au même but, mais par des voies parfois assez différentes. Tous ces papes du XIIIe siècle représentent l'apogée de la puissance pontificale. On en trouvera l'énergique affirmation dans les lettres de BONIFACE VIII [6] (1294-1303), qui clôt le grand siècle médiéval et dont il sera question dans la suite [7].

---

[1] HURTER, *op. cit.*, II, 243-245. — E. AMANN, *Innocent III*, dans *Dict. théol.*, col. 1961-1981. Bibliographie.

[2] *P. L.*, **214-217**. Ces volumes sont les derniers de la collection. L'œuvre latine de Migne se clôt avec ces écrits du grand pape au seuil du XIIIe s. Les lettres occupent les vol. 214-216. Voir dans DENZINGER-B., *Enchirid. symb.*, n. 404-427, les extraits doctrinaux et les décrets du IVe concile de Latran (1215) (n. 428 sq.).

[3] HURTER, *op. cit.*, 293-296. — [4] *Ibid.*, 296-297.

[5] Voir ci-dessus, p. 474. — [6] HURTER, *op. cit.*, 507-510.

[7] Voir ch. XIII, p. 672.

CHAPITRE VIII.

Les premiers théologiens des Ordres Mendiants.

BIBLIOGRAPHIE SPÉCIALE (pour l'ensemble du chapitre).

DOUAIS, *Essai sur l'organisation des études dans l'Ordre des Frères Prêcheurs*, Paris, 1884. — H. DENIFLE, *Quellen zur Gelehrtengeschichte des Predigerordens im 13 u. 14 J.*, dans *Arch. für Litt. u. Gesch.*, II, 165 sq. — P. MANDONNET, *Siger de Brabant*, Introd., ch. II ; *De l'incorporation des Dominicains dans l'anc. Université de Paris*, dans *Rev. thom.*, 1896 (t. IV), p. 133-170; *La crise scolaire au début du XIIIe s. et la fond. de l'O. des Frères-Prêcheurs*, dans *Rev. hist. eccl.*, 1914 (t. XV), p. 34-49; *Frères Prêcheurs (La théol. dans l'O. des)*, dans *Dict. théol.*, col. 863-874. — R. MARTIN, *Quelques "Premiers" maîtres dominicains*, dans *Rev. scienc. phil. théol.*, 1920 (t. IX), p. 556-580.

P. DE MARTIGNÉ, *La scolastique et les trad. franciscaines*, Paris, 1888. — EVANGÉLISTE DE SAINT-BÉAT, *S. François et la science*, Paris, 1895. — H. FELDER, *Geschichte...*, Fribourg, 1904; trad. par EUSÈBE DE BAR-LE-DUC, *Histoire des études dans l'O. de S. François*, Paris, 1908. — EDOUARD D'ALENÇON, *Frères Mineurs*, dans *Dict. théol.*, col. 828-830 et 862. — E. GILSON, *La philosophie de S. Bonaventure*, p. 46-69.

I. — LA THÉOLOGIE DANS LES ORDRES MENDIANTS.

L'institution des Ordres Mendiants au XIIIe siècle fut un événement de première importance, non seulement au point de vue spirituel et moral, mais encore dans l'ordre doctrinal : c'est dans leur sein que l'Eglise allait trouver ses plus illustres théologiens. L'**ordre dominicain** était particulièrement désigné pour exercer une influence dans ce sens. Ses constitutions prescrivaient l'étude et, dès la première heure, il était "constitué comme une vaste institution scolaire" [1]. Chaque couvent de l'Ordre était un *studium* avec un maître donnant des leçons aux religieux ou clercs séculiers qui désiraient les suivre; au centre de la province était un *studium solemne*, et en plusieurs grands centres, Paris (1229), Oxford, Cologne, Montpellier, Bologne (1248 pour les quatre), un *studium generale*, rattaché à l'Université. C'étaient exclusivement la théologie et l'Ecriture sainte qui y étaient enseignées d'abord.

[1] P. MANDONNET, *Frères Prêcheurs*, dans *Dict. théol.*, col. 865.

Les arts libéraux étaient interdits aux religieux, et beaucoup n'ayant pas fait d'études philosophiques avant d'entrer en religion, leurs études théologiques elles-mêmes en étaient fort retardées ou amoindries. Ces obstacles furent levés peu à peu. On permit d'abord l'étude de la philosophie à titre d'exception [1], et bientôt l'exception devint un régime normal. A partir du milieu du XIIIe siècle on établit dans les provinces de véritables écoles d'arts. "Les prêcheurs durent à cette initiative une culture philosophique prédominante parmi les hommes de leur siècle, et ils fournirent les plus illustres philosophes d'alors, Albert le Grand et Thomas d'Aquin" [2]. Ils obtinrent une chaire à l'Université de Paris dès 1229, et une seconde deux ans plus tard, 1231. Ils furent toujours soutenus par Rome dans cette tendance à pénétrer dans l'Université.

Dans l'**Ordre franciscain,** le développement des études rencontra au début plus de difficultés. Saint François ne semble pas leur avoir été favorable. Sans doute, il n'a jamais condamné la science pour elle-même, mais il ne désirait pas la voir briller dans son Ordre. S'il ne la considérait pas comme un mal en soi, il la jugeait inutile et dangereuse. Néanmoins de son vivant même, par le fait de la prodigieuse extension de l'Ordre et de l'entrée d'un nombre considérable de clercs (alors que les premiers compagnons du fondateur étaient presque tous laïcs), non moins que sous l'influence de la curie romaine représentée par le cardinal Hugolin, le futur Grégoire IX, les études furent officiellement organisées [3]. L'unanimité sur ce point se fit rapidement parmi les clercs [4], bien que plusieurs aient encore souvent protesté contre l'abus qui était fait de la science et l'orgueil qu'elle engendrait. En sa faveur, on invoquait "tantôt la nécessité de s'instruire pour prêcher autrement que ne prêchaient les membres des sectes hérétiques; tantôt la nécessité pour les Franciscains de ne pas se montrer inférieurs aux Dominicains qui se glorifiaient de leur science; tantôt, au contraire, la nécessité de faire front ensemble, les deux ordres réunis, contre les sectes d'ignorants qui mendiaient les aumônes dues aux vrais

[1] Constitutions de 1228. — [2] P. MANDONNET, *ibid.*, 807.

[3] Donna-t-il lui-même à S. Antoine de Padoue l'autorisation d'enseigner la théologie à Bologne? C'est possible, quoique l'on ait de sérieuses raisons de mettre en doute l'authenticité du texte écrit de cette permission.

[4] Le frère Elie, simple laïc, successeur de François, poussait lui-même les clercs aux études, mais voulait admettre les laïcs aux charges de l'Ordre.

religieux sans pouvoir prêcher ni célébrer la messe en récompense. De toutes ces influences combinées était enfin sorti l'Ordre savant que n'avait pas désiré saint François d'Assise "[1], et qui allait donner à l'Eglise un de ses plus éminents docteurs dans la personne de saint Bonaventure. Les premiers grands centres d'études de l'Ordre furent Bologne où enseigna saint Antoine de Padoue; Paris, où un maître séculier Alexandre de Halès venait instruire les frères avant de prendre l'habit franciscain, vers 1230, ce qui valut à l'Ordre dans l'Université une chaire de théologie qu'il conserva; enfin, Oxford, un peu plus tard. Les papes les soutinrent, eux aussi, comme les dominicains, dans leur effort pour se faire incorporer à l'Université.

Cette pénétration universitaire se heurta vite à **l'opposition de maîtres séculiers,** poussés soit par l'envie soit par le désir de défendre l'autonomie de leur corporation ou d'exiger l'exécution intégrale de ses règlements, que l'on croyait compromis. Pour les défendre plus sûrement, GUILLAUME DE SAINT-AMOUR († 1272) prétendit supprimer les moines mendiants, dont le genre de vie était, disait-il, contraire à la morale et à la religion : c'est la thèse du *De periculis novissimorum temporum*[2], que le pape Alexandre IV condamna l'année suivante (5 oct. 1256). La lutte reprit en 1268 par la publication du *Contra adversarium perfectionis christianæ* de GÉRARD D'ABBEVILLE († 1271). NICOLAS DE LISIEUX lui fit écho plus tard, et le concile de Lyon (1274) dut intervenir pour assurer définitivement le triomphe des Mendiants, qui d'ailleurs avaient trouvé chez eux d'éloquents défenseurs[3].

Les **autres ordres mendiants** entrèrent dans les voies tracées par leurs aînés. Les *Ermites de Saint-Augustin* obtinrent aussi, vers 1285-1287, avec Gilles de Rome, futur général de l'Ordre, le pouvoir d'enseigner[4]. Les *Carmes* eurent le même privilège en 1295, avec Gérard de Bologne[5]. Dans tous les Ordres, les chaires de théologie se multiplièrent peu à peu. Même les plus retirés, comme les cisterciens[6], suivirent le mouvement qui entraînait les esprits vers la science sacrée, et cela même est un indice bien caractéristique du vigoureux intellectualisme de l'époque.

---

[1] E. GILSON, *op. cit.*, p. 51-52.

[2] Voir DENIFLE-CHATELAIN, *Chart. univ. paris.*, I, p. 331 et tables.

[3] Voir p. 494, 529, 534.

[4] DENIFLE-CHATELAIN, *Chart. univ. par.*, I, p. 406, 556, 626. Voir plus loin, p. 636.

[5] Voir M. DE WULF, *op. cit.*, II, p. 204.

[6] DENIFLE-CHATELAIN, *ibid.*, cf. tables. Le premier maître cistercien de Paris est Guido de Elemosina, nommé en 1254.

II. — LES PREMIERS THÉOLOGIENS DOMINICAINS.

A) Les augustiniens.

Sans former une école augustinienne à proprement parler, les premiers théologiens dominicains furent des *augustiniens* au sens large défini ci-dessus [1]. Il nous suffira de les mentionner ici [2].

A l'université de Paris, nous trouvons :

ROLAND DE CRÉMONE († 1271), qui y fut le premier maître dominicain (1229-1230) et qu'on trouve d'ailleurs dès cette année 1230 à Toulouse [3].

JEAN DE SAINT GILLES († 1258), anglais d'origine, maître à Paris, puis à Toulouse, en 1233, et enfin à Oxford, en 1235.

HUGHES DE SAINT-CHER († 1263), longtemps maître à Paris depuis 1230. Plusieurs fois provincial, cardinal en 1244, il exerça une grande influence doctrinale et ne fut pas étranger à l'envoi de saint Thomas à Paris en 1252.

PIERRE DE TARENTAISE (1225-1276), pape INNOCENT V (1276), maître à Paris de 1259 à 1265, provincial, enfin archevêque de Lyon en 1274, avant d'être nommé pape (janvier-juin 1276).

A l'Université d'Oxford, les dominicains furent représentés d'abord par ROBERT BACON († 1248), qui entra dans l'Ordre étant maître, par RICHARD FISHACRE († 1248), successeur de Bacon, et surtout par ROBERT DE KILWARDBY († 1279), maître en théologie après Fishacre, de 1248 à 1261, provincial d'Angleterre (1261-1272), archevêque de Cantorbéry (1272-1278), cardinal en 1278, à Rome, où il mourut l'année suivante. Ce dernier "est le plus célèbre dominicain augustinien du siècle et peut-être mérite-t-il la première place parmi tous les autres augustiniens de son temps, dit le P. Mandonnet : ... soit par la forme de son activité littéraire (plusieurs de ses écrits ont manifestement une destination scolaire), soit par la vigueur et la décision de ses doctrines, Kilwardby était qualifié pour être chef d'école. Les hautes charges qu'il occupa dans son ordre et dans l'Eglise d'Angleterre y aidaient en outre efficacement" [4]. Nous le verrons en effet prendre position avec énergie contre le thomisme naissant [5]. Tout autre serait l'attitude d'Albert le Grand [6].

---

[1] Le P. Mandonnet parle d'une "école dominicaine augustinienne", *op. cit.*, *Dict. théol.*, col. 869-871. Le P. Martin conclut son étude sur les mêmes auteurs *(op. cit.)* par ces mots : "Il n'y a pas eu toutefois d'Ecole dominicaine augustinienne" (p. 580). Les deux auteurs paraissent d'ailleurs différer plus dans les termes que sur le fond.

[2] La plupart de leurs œuvres sont inédites. Voir les études citées des Pères Mandonnet *(Dict. théol.)* et Martin.

[3] P. EHRLE, *Le origini del primo studio gen. e la Somma theologica del pr. m., Rolando da Cremona*, dans *Miscellanea dominicana*, Rome, 1923, p. 85-134.

[4] P. MANDONNET, *ibid.*, 871.

[5] Sur quelques-uns de ses écrits, voir les Notes de M.-D. CHENU, O. P., dans *Rev. sc. phil. theol.*, 1926 et 1927.

[6] En dehors des universités signalons **saint Raymond de Pennafort** († 1275) canoniste et moraliste, célèbre par ses collections de *Décrétales* (1234) et une *Summa pœnitentiæ* (1235), archevêque de Tarragone (1235) et apôtre des Maures d'Espagne.

B) Le Bienheureux Albert le Grand [1] (1206-1280).

Albert naquit en Souabe en 1206 (et non en 1193) d'une famille de grands seigneurs. Il faisait ses études à Padoue quand, à 16 ans (1223), il fut gagné à la vie religieuse dominicaine, avec beaucoup d'autres, par la prédication de Jourdain de Saxe, deuxième général de l'Ordre. Ses études achevées, il enseigna la théologie dans divers couvents d'Allemagne et enfin; en 1245, fut envoyé à Paris pour trois ans pour y conquérir la maîtrise. Les dominicains avaient à Saint-Jacques un collège théologique incorporé à l'Université depuis 1229 : Albert y enseigna avec grand succès. En 1248, l'Ordre créa quatre nouveaux *studia generalia* pour la théologie. Cologne possédait une de ces *facultés :* Albert fut appelé à l'organiser et à la diriger. C'est là qu'il devait, pendant 12 ans (1248-1260), se livrer à un travail intellectuel acharné, interrompu à peine par les fonctions de provincial qu'il se vit confier de 1254 à 1257. En 1252, il servit d'arbitre entre la ville et l'évêque dans un grave conflit. En 1256, il fit un voyage en Italie, pour aviser à la défense des Ordres Mendiants attaqués par les maîtres séculiers parisiens. C'est alors qu'il écrivit le *De unitate intellectus* contre les averroïstes, et découvrit un nouveau traité d'Aristote. A la même époque, il achevait dans ses grandes lignes la vaste encyclopédie scientifique qu'il avait entreprise à Paris. En 1259, il élabora avec saint Thomas et Pierre de Tarentaise le règlement général d'études des dominicains. — Nommé évêque de Ratisbonne en 1260, il donna sa démission deux ans plus tard, pour s'adonner à ses chères études, ce qui ne l'empêcha pas de remplir diverses missions en Allemagne. En 1268, il revint à Cologne et y reprit son enseignement. Il prit part à la lutte contre l'averroïsme par un mémoire (1270) et par une visite personnelle à Paris (1277). Dès son retour il s'affaiblit de plus en plus et mourut en 1280. Il a été béatifié en 1622.

Les œuvres d'Albert le Grand sont trop nombreuses pour qu'il soit possible de les énumérer ici. On peut les distinguer

[1] **Editions** : *Opera Omnia*, ed. Jammy, O. P., Lyon, 1651 (21 vol.); rééd. Paris (Vivès), 1890 sq. (38 vol.) Rééd. partielles diverses, plus critiques.

Etudes : P. MANDONNET, *Albert le Grand* dans *Dict. théol.*, col. 666-674; *Dict. hist.*, 1515-1524. — P. VON LOE, *De vita et scriptis B. Alberti M.* dans *Analecta boll.*, 1900-1902 (t. XIX-XXI), 3 articles. — M. WEISS, *Primordia novæ bibliographiæ B. Alberti M.*, Paris, 1898 (2e éd. 1905). — M. DE WULF, *Hist. phil. méd.*, I, p. 376-388. Tous ces auteurs donnent une bibliographie abondante.

en deux groupes, selon qu'elles ont trait aux *sciences profanes* ou aux *sciences sacrées* [1].

Celles qui concernent les **sciences profanes** (ou la **philosophie**) traitent 1) de *logique* (10 ouvrages) — 2) des *sciences naturelles* (22 traités) — 3) de *métaphysique* (13 livres, plus un traité complétant le 11e) — 4) des *sciences morales* (10 livres d'éthique et 8 liv. de politique) [2]. Il faut y ajouter un abrégé des sciences naturelles (*Isagogé*) et deux écrits *polémiques* contre les averroïstes, de 1256 et 1270.

Aux **sciences sacrées** se rattachent : *a*) des ŒUVRES EXÉGÉTIQUES : commentaires divers de l'Ancien Testament (Psaumes, Jérémie, Daniel, petits prophètes) ou du Nouveau (les quatre évangiles, Apocalypse) ; *b*) des ŒUVRES THÉOLOGIQUES : commentaire des Sentences (avant 1249) et *Summa de creaturis* [3] (œuvre aussi de la jeunesse) [4], *Summa theologiæ* (postérieure à 1270). Les commentaires des œuvres de Denys l'Aréopagite sont à la fois théologiques et mystiques. Ils sont, avec les sermons, les seules œuvres spirituelles certainement authentiques : le traité *De adhærendo Deo* qu'on lui a longtemps attribué n'est probablement pas de lui [5].

Le rôle historique du Bienheureux Albert le Grand doit être considéré au point de vue scientifique, philosophique et théologique.

C'est le premier aspect, **scientifique**, qui nous révèle le mieux le caractère de son influence. Son vrai titre de gloire est " dans la sagacité et l'effort qu'il a déployés pour porter à la connaissance de la société lettrée du moyen âge le résumé des connaissances humaines déjà acquises, créer une nouvelle et vigoureuse poussée intellectuelle dans son siècle et gagner définitivement à Aristote les meilleurs esprits du moyen âge [6] ". C'est, en effet, à Aristote qu'il devait revenir dans la composition de la vaste *encyclopédie* scientifique dont il prit l'initiative. Sans doute, il ne se contente pas de faire des extraits ou des abrégés, à la manière de Vincent de Beauvais ; il corrige même les théories du philosophe grec quand il les trouve opposées à la foi ; il le complète aussi ; mais dans l'ensemble il lui est fidèle, le suivant non seulement dans sa division générale des sciences (en 1° *Logique*, 2° *Physique*, c'est-à-dire sciences naturelles, mathématiques, métaphysiques, et 3° *Morale*), mais jusque dans leur développement. Il vulgarise, en un mot, la science d'Aristote, après se l'être assimilée.

Par là même il a aussi contribué à vulgariser **la philosophie** péripatéticienne. Celle-ci soulevait alors de graves objections

---

[1] Voir MANDONNET, *Dict. théol.*, l. c.

[2] Sur le commentaire de morale "reporté" par le jeune Thomas d'Aquin, voir p. 528.

[3] En 5 parties, dont 2 seules imprimées.

[4] Les commentaires philosophiques représenteraient plutôt l'activité d'une période intermédiaire entre les deux Sommes.

[5] Voir p. 690. Sont aussi douteux ou apocryphes le *Paradisus animæ*, *De laudibus B. Mariæ V.* (l. XII), *Biblia mariana*.

[6] P. MANDONNET, *Dict. théol.*, col. 672-673.

de la part de l'Eglise : son *naturalisme* paraissait incompatible avec la foi ; le grand mérite d'Albert est d'avoir compris que ces difficultés n'étaient pas invincibles, et qu'Aristote, comme Platon, pouvait être mis au service du Christ. Il corrigea lui-même ses doctrines sur bien des points ; mais il ne put reviser à fond tout son système pour l'adapter à la foi : c'est saint Thomas qui devait reprendre et compléter l'œuvre de son maître. Albert n'avait été qu'un précurseur, mais providentiel. D'ailleurs, il pratiquait un très large éclectisme, maintenant en particulier nombre d'éléments platoniciens, venus des Arabes ou d'autres sources [1]. L'école dionysienne de spiritualité pourra se réclamer de lui au XIVe siècle [2], et l'on verra même au XVe, à Cologne, un collège fonder une école albertiste pour faire pièce au thomisme régnant dans un collège voisin, tentative qui aboutit à un complet échec et témoigne seulement de la décadence des études à cette époque [3].

En théologie, l'action du Bx. Albert a été moins éclatante que dans les domaines précédents [4]. Il reste dans l'ensemble fidèle à l'augustinisme traditionnel, mais en y introduisant nombre de *conceptions aristotéliciennes* à côté ou à la place des données philosophiques courantes. Il a aussi directement préparé l'œuvre de saint Thomas par ses idées " sur les rapports entre *la science et la foi ;* leur distinction formelle, l'impossibilité de croire et de savoir en même temps une même vérité, considérée au même point de vue, le rôle préparatoire et persuasif de la science vis-à-vis de la foi et l'inaptitude foncière de la raison à démontrer les mystères. A ces éléments de solution proposés par Albert, le Docteur angélique n'ajoutera rien d'entièrement nouveau " [5]. Cependant, grâce aux précisions qu'il apportera, " la théologie, d'augustinienne et *pratique* qu'elle était chez Albert, deviendra aristotélicienne et spéculative chez son génial disciple " [6].

---

[1] M. DE WULF., *op. cit.*, I, p. 382-383.
[2] Voir plus loin, p. 697.
[3] Voir MANDONNET, *Dict. Hist.*, col. 1523.
[4] P. MANDONNET, *Dict. Hist.*, col. 1523.
[5] TH. HEITZ, *Les rapports entre la phil. et la foi*, p. 144. Cf. *ibid.*, 132-144.
[6] *Ibid.*, p. 144.

III. — LES PREMIERS THÉOLOGIENS FRANCISCAINS.

A) **Alexandre de Halès** (1180-1245) [1].

Alexandre de Halès fut l'initiateur des premiers franciscains aux études théologiques universitaires; aussi devait-il jouir dans l'Ordre d'une grande réputation. Il n'existe pas encore d'étude d'ensemble définitive sur sa vie et son œuvre [2]. Anglais d'origine, venu compléter ses études à Paris, où il devint maître ès arts vers 1210, peut-être aussi docteur ès lois, il y enseigna surtout, comme maître, la théologie pendant longtemps, avant d'entrer dans l'Ordre des Frères Mineurs (vers 1231). Il fut le premier titulaire de la chaire franciscaine à l'Université. Il y eut comme disciples Jean de la Rochelle et peut-être saint Bonaventure, qui devaient lui succéder. Le premier lui fut donné vers 1235 comme régent auxiliaire, et il le remplaça complètement quelques années plus tard. Alexandre représentait dans l'Ordre, en face des spirituels, les amis des études et, vers 1240, il joua un grand rôle dans ce sens [3]. Il mourut en 1245.

Les **œuvres certainement authentiques** d'Alexandre de Halès paraissent se réduire à la *Somme théologique* et à un *Commentaire de la Règle* de saint François. Il a dû laisser aussi des commentaires bibliques, mais ils sont perdus et ceux qu'on lui attribue [4] ne sont pas assez garantis. On lui a attribué aussi des commentaires d'Aristote [5] et une *Concordia utriusque juris*. Il faut certainement lui retirer le *Mariale magnum*, et l'*Expositio missæ*, qui figurent parmi ses œuvres, et même la *Summa de virtutibus*, qui a été incor-

---

[1] WADDING, *op. cit.*, t. I, III, VI. — FÉRET, *op. cit.*, I, p. 311-324. — ENDRES, *Des Alex. v. Hales Leben u. psychologische Lehre*, dans *Phil. Jahrb.*, 1888 (I), p. 24. — PROSPER DE MARTIGNÉ, *La scolastique et les trad. franciscaines*, 1888, p. 41-76. — HILARIN DE LUCERNE, *Hist. des études d. l'Ordre de S. Fr.*, Paris, 1908 (trad.). — A. VACANT, *Alex. de H.*, dans *Dict. théol.*, col. 772-785. — A. DE SÉRENT, *id.*, dans *Dict. Hist.*, col. 259-261. — M. DE WULF, *Hist. ph. méd.*, I, p. 328-333. — Introduction à l'édition de Quaracchi de la *Summa th.* (p. 488, note 3).

[2] Les éditeurs de Quaracchi ont renvoyé à plus tard le volume de critique générale, qui traitera aussi de la biographie d'Alexandre.

[3] Sur son action doctrinale générale à cette époque, voir A. CALLEBAUT, O. F. M., *Alex. de H. et ses confrères en face des condamnations parisiennes de 1241 et 1244*, dans la *France franciscaine*, 1927, p. [1-16].

[4] Sur le psautier et sur l'apocalypse.

[5] Cf. DENIFLE-CH., *Chartularium univ. par.*, I, p. 644.

porée à la IIIe partie de la *Somme théologique* (q. 27-69), mais qui paraît être l'œuvre de Guillaume de Méliton, postérieure en tout cas à saint Bonaventure, dont elle s'inspire. Alexandre ne semble pas avoir laissé d'autre commentaire des Sentences que la grande Somme, à laquelle en définitive se réduit surtout son œuvre.

La **Somme théologique** d'Alexandre de Halès est une œuvre monumentale, construite sur le plan des *Livres des Sentences* de P. Lombard, divisée, dès lors, en 4 livres, traitant I. de Dieu ; II. des créatures ; III. du Christ et des vertus ; IV. des sacrements et des fins dernières. La mort empêcha l'auteur de l'achever : la IVe partie fut interrompue au milieu du traité de la pénitence, et, en 1256, le pape Alexandre IV prescrivit de compléter l'ouvrage [1], ce dont fut chargé Guillaume de Méliton. Dès lors, de graves questions critiques se posent : quelle est, dans l'œuvre conservée, la part exacte qui revient à Alexandre, et quelle est la part de son continuateur ou plutôt de ses continuateurs? N'y a-t-il pas eu des additions jusque dans les parties rédigées par l'auteur? Jusqu'à quel point est fondée la boutade de Roger Bacon : " Quam ipse (Alexander) non fecit, sed alii "? [2] La nouvelle édition critique [3], en cours de publication, fournira en son temps tous les éléments de la solution. En attendant elle donne un texte sûr et qui permet d'apprécier la valeur doctrinale de l'œuvre.

La doctrine d'Alexandre de Halès ne pourra être synthétisée que lorsque sera complète la réédition de la Somme et résolue la question critique. Les œuvres parues permettent déjà de faire d'intéressantes constatations. Les maîtres préférés du docteur irréfragable sont saint Augustin, saint Anselme et Hugues de Saint-Victor [4]. Il est augustinien par sa doctrine de l'illumination, qui d'ailleurs concorde avec celle de saint Bonaventure et de ses disciples [5]. Par l'ensemble de sa psychologie, il est le vrai fondateur de l'école franciscaine [6]. Contrairement à ce que l'on a dit, il distingue fort bien la théologie et la philosophie (par l'objet, la méthode et la certitude propres à chacune) : toutefois, il sépare moins ces deux sciences qu'il ne les coordonne [7]. La spéculation

[1] DENIFLE, *Chart. univ. par.*, I, 328.
[2] R. BACON, *Opus minus*, p. 326.
[3] *Doctoris irrefragabilis Alexandri de Halès O. M. Summa theologica*, Quaracchi, I (1924) II (1928). Les éditeurs ont supprimé l'ancienne division des livres en questions, membres et articles, et en ont introduit de nouvelles, non originales non plus, mais fort utiles. Le titre (conservé) n'est pas de l'auteur. Le principal manuscrit sur lequel repose l'édition est anonyme et sans date, mais remonte à 1250 environ, disent les éditeurs. Les introductions des 2 livres parus ne traitent pas les questions critiques, mais contiennent de précieux aperçus doctrinaux.
[4] *Introd.*, t. I, p. XXVIII sq. — [5] *Ibid.*, p. XXXII-XXXIV.
[6] *Introd.*, t. I, p. XLII-LII. — [7] *Ibid.*, p. XXVI-XXIX.

d'Alexandre de Halès ne perd pas tout caractère pratique : elle est pénétrée par l'idée de *bien*, et c'est même cette idée qui synthétise le mieux toute sa théologie : Dieu y est considéré plutôt comme Bien que comme cause [1]. Il est cependant connu par ses effets et la vraie preuve de son existence est donnée par l'argument de causalité, bien que nous ayons naturellement de cette existence de Dieu une certaine connaissance " innée " [2]. Par tous ces points et plusieurs autres de même tendance, Alexandre de Halès prépare les voies à saint Bonaventure.

B) Les **autres maîtres parisiens** de l'ordre de saint François, sont, en dehors de *saint Bonaventure*, dont il sera parlé au chapitre suivant :

JEAN DE LA ROCHELLE [3] (1200-1245), le premier successeur d'Alexandre de Halès vers 1238, auteur de diverses Sommes (*de vitiis*, *de virtutibus*, *de præceptis*, *de articulis fidei*, et surtout *de anima*). Cette dernière (*Summa de anima*) [4] est particulièrement importante. Disciple d'Alexandre, Jean se sépare de lui sur la composition de matière et de forme appliquée aux esprits. Il est très net sur la distinction réelle de l'essence et de l'existence dans les créatures.

JOHN PECKAM [5] († 1292), le plus illustre des disciples immédiats de saint Bonaventure à Paris, où il enseigna à son tour, est particulièrement connu par son opposition au thomisme, soit à Paris, soit à Rome, soit en Angleterre, sa patrie, où il remplaça Kilwardby comme archevêque de Cantorbéry (1279-1292). Mystique de tendance, il paraît avoir été surtout préoccupé de maintenir et l'autorité de saint Augustin qu'il croyait compromise et le caractère traditionnel de la théologie [6]. Il a laissé un certain nombre d'écrits, questions, traités ou commentaires, dont plusieurs sont édités depuis peu [7].

GUILLAUME DE LA MARE [8] († 1298), anglais lui aussi, disciple de saint Bonaventure, est surtout connu par la composition, entre 1277 et 1282, du *Correctorium fratris Thomæ* [9], " qui est, dit M. de Wulf, un

[1] *Introd.*, t. I, p. XXXV-XXXVIII. Voir aussi p. XXX, 2.

[2] Dicendum quod est cognitio (naturalis) de Deo duplex : cognitio actu, cognitio habitu. Cognitio de Deo *in habitu* naturaliter nobis impressa est, quia ipsa naturaliter est in nobis habitus impressus, scilicet similitudo primæ veritatis in intellectu, quo potest conjicere ipsum esse et non potest ignorari ab anima rationali. *Ibid.*, p. XXXI, 6.

[3] M. DE WULF, *op. cit.*, I, p. 333-334. — P. MINGES, *De scriptis quibusdam*, dans *Arch. franc. hist.*, 1913, p. 597-622; *Zur Erkenntnislehre*, dans *Phil. Jahrb.*, 1914, p. 461-477.

[4] Edit. DOMENICHELLI, Prato, 1882.

[5] M. DE WULF, *op. cit.*, I, p. 361-363.

[6] Voir surtout les lettres éditées par EHRLE, dans *Zeitschrift für kat. Theol.*, 1889, p. 172-193. Cf. *Chartul. univ. par.*, I, p. 624, 627, 634.

[7] *Quæstiones de anima, de beatitudine corporis et animæ*, etc.

[8] M. DE WULF, *op. cit.*, I, p. 363; II, p. 34. — E. LONGPRÉ, *G. de la Mare*, dans la *France franciscaine*, 1921-1922.

[9] Il critique 118 points de la doctrine thomiste. Voir plus loin, p. 631.

vrai manifeste de l'école franciscaine et le cri de guerre de l'ancienne scolastique contre le thomisme ".

MATTHIEU DE AQUASPARTA [1] († 1302), autre disciple de saint Bonaventure, maître de Paris et de Bologne, général de l'Ordre en 1287, cardinal, évêque de Porto, dès 1288, critique aussi incidemment le thomisme dans certaines pages des nombreux écrits qu'il a laissés.

A Oxford, le *studium* des franciscains fut constitué par l'organisateur même des études philosophiques à l'Université, ROBERT GROSSE-TÊTE [2] († 1253), chancelier de l'Université et évêque de Lincoln depuis 1235 [3], auteur d'innombrables traités de théologie et de philosophie. Homme de science, il pense que " l'argumentation mathématique est le procédé dialectique par excellence ", dit M. de Wulf; et c'est grâce à lui que " cette prévalence de l'esprit mathématique deviendra un des traits distinctifs de la mentalité des maîtres d'Oxford " [4]. On la retrouve même chez des religieux.

Les plus en vue parmi les **premiers maîtres franciscains d'Oxford** furent [5] :

THOMAS D'YORK [6] († 1260), auteur d'un ouvrage *Sur la métaphysique d'Aristote*, qui est un essai vraiment original et personnel de systématisation métaphysique, à l'époque où saint Thomas réalisait la sienne.

GUILLAUME DE WARE [7] († après 1267), dont on a longtemps fait, à tort, le maître de Duns Scot et dont il reste, inédites encore, des questions sur les IV Livres des Sentences.

RICHARD MIDDLETOWN ou plutôt DE MEDIAVILLA [8] († vers 1307-1308), disciple de saint Bonaventure, mais assez indépendant pour adopter quelques thèses thomistes. Son autorité fut grande dans l'Ordre franciscain, dont il fut le maître le plus considéré à la fin du XIIIe siècle, après saint Bonaventure. Duns Scot les compléta et de fait les supplanta l'un et l'autre.

C) **Plus indépendants** de toute école bien caractérisée paraissent être les auteurs suivants, d'une personnalité fort accusée :

---

[1] M. DE WULF, *op. cit.*, I, p. 358-361.

[2] *Ibid.*, I, p. 335-339. — H. HURTER, *Nomenclator*, I.

[3] Quoiqu'il ait résisté au pape en une circonstance, il n'était pas un adversaire de l'autorité pontificale, comme le veulent les protestants. Cf. HURTER, *op. cit.* Ce fut un évêque très zélé.

[4] *Op. cit.*, I, p. 336.

[5] Voir d'autres noms dans M. DE WULF, *op. cit.*, I, p. 339-340, 371-372.

[6] M. DE WULF, *op. cit.*, I, p. 340.

[7] *Ibid.*, p. 371-372.

[8] W. LAMPEN, dans *Archivum franc. hist.*, 1925 (XVIII), p. 298-360. Etude générale, E. HOCEDEZ, *Richard de Middleton*, Louvain, 1925. D. J. LECHNER, *Die Sakramentenlehre*, Munich, 1925.

GUIBERT DE TOURNAI [1] (milieu du XIIIe s.) est surtout moraliste ou éducateur [2], préoccupé de conduire l'âme jusqu'à la plus haute union à Dieu. "En se repliant sur elle-même, l'âme trouve Dieu et voit dans la lumière incréée le fondement de ses propres connaissances. Le couronnement de l'érudition [3] consiste dans un contact mystique avec Dieu, que l'auteur traite à la manière des Victorins" [4].

OLIVI ou *Pierre de Jean Olivi* [5] (1248-1298), célèbre pour la part qu'il eut dans le mouvement "spirituel" franciscain [5], était aussi un philosophe, audacieux et indépendant. "Malgré son respect pour Augustin, Olivi récuse ses doctrines sur plus d'un point : il n'est pas augustinien. Il combat Thomas d'Aquin sans le nommer; il s'élève contre l'émanatisme néo-platonicien, et bien qu'il se réclame d'Alexandre de Halès et de Bonaventure, il est avant tout personnel" [6].

Le B[x] RAYMOND LULLE [7] (1225-1315) "est à la fois philosophe, mystique, polygraphe, et le plus brillant écrivain du moyen âge". Il est surtout apologiste, préoccupé de défendre la foi contre l'averroïsme, et c'est même à ce point de vue qu'il faut se placer pour le juger. Sans parler de ses procédés mécaniques de démonstration [8], notons qu'il affirme à tort la nécessité de la foi comme condition de toute connaissance intellectuelle, et qu'il exagère la puissance de la raison éclairée par la foi, la déclarant "apte à déduire *a priori* toutes les vérités naturelles et surnaturelles... Le reste de sa philosophie reprend les doctrines traditionnelles de la scolastique, mais on les trouve jetées pêle-mêle dans des cadres artificiels, créés par l'imagination du fécond écrivain" [9].

ROGER BACON [10] (1210-1292 environ) intéresse plus la philosophie et les sciences que la théologie, dont il a parlé cependant dans presque tous ses écrits, principalement dans

---

[1] M. DE WULF, I, p. 372-373.

[2] Il est l'auteur d'un traité général d'éducation, *Eruditionum doctrinæ*, dont la IIIe partie, séparée, forme le *De modo discendi*, écrit, vers 1250, pour le fils du comte de Flandre. L'*Eruditio regum et principum* fut composée avant 1259 à la demande de saint Louis.

[3] Entendre : l'éducation ou formation morale et intellectuelle.

[4] M. DE WULF, *op. cit.*

[5] *Ibid.*, I, p. 364-370.

[6] *Ibid.* Olivi donna dans sa *Postilla in Apocalypsim* une nouvelle explication, subtile, du livre de Joachim sur ce sujet.

[7] *Ibid.*, II, p. 143-146. J. PROBST, *Caractère et origine des idées du B[x] Raymond Lulle*, Toulouse, 1912; *La mystique de R. L. et l'art de contemplation*, dans *Beiträge*, XIII, 2-3. E. LONGPRÉ, *Lulle*, dans *Dict. théol.*, col. 1072-1141. — Edit. : *Opera omnia*, Mayence, 1721-1740, 10 volumes.

[8] Cf. surtout l'*Ars magna*, si admirée par Leibniz.

[9] M. DE WULF, *op. cit.*, p. 144-145. Il n'est pas sûr que le B[x] Lulle ait été condamné.

[10] G. DELORME, *Bacon (R.)* dans *Dict. théol.*, col. 8-31. — M. DE WULF, *op. cit.*, II, p. 127-143. Bibliogr. abondante dans ces deux auteurs.

l'*Opus majus* (1267), le premier, et le *Compendium studii theologiæ* (1292), le dernier. Il se préoccupe surtout de la méthode. Il voudrait un usage plus judicieux de la Bible (d'où ses corrections de la Vulgate), et une utilisation plus ample des sciences par les théologiens, qu'il accuse d'ignorance, même les plus grands comme Alexandre de Halès et Albert le Grand. Il trouve que les études théologiques de son temps sont viciées par sept péchés capitaux [1]. Il se croit appelé à y remédier, d'où ses colères devant les oppositions qu'il rencontre, dans l'Ordre franciscain d'abord. Parmi les doctrines qui lui appartiennent en propre, signalons ici un véritable *traditionalisme* [2] avant la lettre, et l'*illuminisme* naturel proprement dit, ou l'attribution à Dieu du rôle d'intellect agent dans l'âme humaine [3]. Les outrances de langage et de pensée de ce grand esprit ont beaucoup nui à son influence.

Roger Marston [4] († 1298) enseigne, lui aussi, sous une terminologie un peu nouvelle, un illuminisme assez proche de celui de Bacon, différent d'ailleurs de l'ontologisme [5] réfuté par saint Bonaventure [6] ou d'autres et englobé en 1277 dans les 219 propositions réprouvées par le zèle d'Etienne Tempier [7].

[1] *Opus minus*, Ed. Brewer, 1859, p. 322 sq. Cf. G. Delorme, *op. cit.*, col. 27-29.

[2] C'est une révélation primitive qui explique seule la possibilité de la science et surtout de la philosophie.

[3] R. Carton, *L'expérience mystique et l'illumination intérieure de R. Bacon*, Paris, 1924. Voir aussi *L'expérience physique ;* et *La synthèse doctrinale*, *ibid.*, 1924.

[4] M. de Wulf, *op. cit.*, p. 139-141.

[5] Voir ci-dessus, p. 469.

[6] *De hum. cognitionis ratione ;* Edit. *Opera omnia*, t. v, p. 22 sq.

[7] Voir ci-dessus, p. 474-475.

CHAPITRE IX.

Saint Bonaventure.

Bibliographie spéciale :

Editions : *Opera omnia*, par les Franciscains du Collège S. Bonav., Quaracchi, près Florence, 10 vol., 1882-1892. Cette édition doit remplacer toutes les précédentes, y compris celle de Vivès, Paris, 15 vol., 1864-1871. — Trad. franç. : C. Alix, *Théologie séraphique extraite et traduite des œuvres de S. B.*, 2 vol., Paris, 1853-1855. — Berthaumier, *Œuvres spirituelles de S. Bonav.*, 6 vol., Paris, 1854-1855.

Etudes [1] : Etudes d'ensemble : E. Smeets, *S. Bonaventure*, dans *Dict. théol.*, col. 962-986. — G. Palhoriès, *S. Bonaventure* (coll. *La Pensée chr.*), Paris, 1913 (Textes divers). — Prosper de Martigné, *La scolastique et les traditions franciscaines : S. Bonaventure*, Paris, 1888. — Evangéliste de saint-Béat, *Le Séraphin de l'Ecole*, Paris, 1900. — Vies : L. de Chérancé, *S. Bonav.*, Paris, 1899. — E. Clop, *S. Bonav.* (Coll. *Les Saints*), Paris, 1922. — L. Lemmens, *Der hl. Bonav.*, Munich, 1909; trad. ital., 1921. — Jules d'Albi, *S. Bonav. et les luttes doct., de 1267 à 1277*, Paris, 1923. — Philosophie : E. Gilson, *La philosophie de S. Bonaventure*, Paris, 1924 (Etud. phil. méd. IV), remplace la plupart des écrits antérieurs sur le même sujet. — J.-M. Bissen, *L'exemplarisme divin selon S. Bonaventure*, Paris, 1929 (Et. phil. méd., IX). — Voir aussi J. Jeiler, *S. Bonaventuræ principia de concursu Dei generali...*, Quaracchi, 1897. — Th. Heitz, *Essai hist. sur les rapports entre la phil. et la foi*, p. 107-115. — M. de Wulf, *Hist. ph. méd.* I, p. 345-358. — Théologie et spiritualité : T. de Régnon, *Etudes sur la Trinité*, II, p. 435-568. — A. Stohr, *Die Trinitätslehre des hl. Bonav.*, Münster, 1923. — B. Rosenmöller, *Religiöse Erkenntnis nach Bonav.*, Münster, 1925. — E. Longpré, *La Théol. mystique de S. Bonaventure*, dans *Arch. franc. hist.*, 1911 (t. XIV), p. 36-108. — A. Saudreau, *La vie d'union à Dieu*, p. 187-199. — P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, 1921, II, p. 261-277.

I. — LA VIE.

Saint Bonaventure est, avec **saint Thomas,** le plus grand nom de l'Ecole. Tandis que celui-ci a ouvert à la théologie des voies nouvelles, le Docteur séraphique s'est appliqué surtout à systématiser la théologie courante, dite augustinienne, d'où le grand intérêt de son œuvre; il continue Alexandre de Halès et prépare Duns Scot, qui achèvera

[1] Nous indiquons seulement les dernières études les plus saillantes sur les principaux points traités dans ce chapitre. On trouvera des bibliographies plus complètes dans les œuvres citées de Smeets, Palhoriès et surtout Gilson.

de fixer l'augustinisme franciscain. La synthèse de saint Bonaventure est, de fait, très fidèle à l'esprit augustinien. Elle est même conçue avec la préoccupation de maintenir intact cet esprit; d'où l'orientation mystique de beaucoup de ses thèses, même philosophiques; d'où notamment l'insistance sur l'idée de bien en théologie. En face de lui, *saint Thomas* systématise lui aussi la théologie traditionnelle, mais sur un plan nouveau. La puissante synthèse du Docteur angélique est objectivement conforme à la théologie augustinienne; elle reste même fidèle à son esprit en ce sens qu'elle conserve les thèses capitales sur lesquelles cet esprit repose; mais elle s'en écarte résolument par sa méthode intellectualiste et l'adoption de la philosophie aristotélicienne. Par sa clarté et sa cohésion, sa profondeur et sa simplicité, elle s'est imposée dans l'Eglise : son caractère officiel dans les Ecoles nous obligera à la présenter à grands traits dans son ensemble. Elle ne doit cependant pas faire négliger l'autre systématisation, encore si utile. Nous la présenterons ici, en insistant particulièrement sur la méthode, tout en faisant connaître saint Bonaventure, l'homme et son action doctrinale.

Jean de Fidanza, dit *Bonaventure*, né dans une petite ville des environs de Viterbe, en 1221, fut dans son enfance, guéri d'une grave maladie par l'intercession de saint François, d'où la légende a tiré une gracieuse explication de son nom; d'où surtout lui vint sa **vocation à l'Ordre séraphique.** Il y entra en 1238 ou plus probablement en 1243[1]. Il vint étudier à Paris et put encore connaître, entendre même Alexandre de Halès († 1245), qu'il appelle "pater et magister noster". Dès 1248, il y enseignait lui-même la théologie, commentant l'Ecriture et les Livres des Sentences. C'est de cette époque que datent la plupart de ses écrits théologiques. Il resta à ce poste jusqu'en 1257. Pendant le même temps saint Thomas, revenu de Cologne vers 1252, inaugurait lui-même à Saint-Jacques son enseignement par le Commentaire de Pierre Lombard (1253-1256). Ensemble ils défendirent le droit d'enseigner des religieux, contesté d'abord aux dominicains (1252), puis aux franciscains (1254), et enfin à tous les mendiants par Guillaume de Saint-Amour. Contre celui-ci, Bonaventure écrivit d'excellents traités, le *De pauper-*

[1] A. Callebaut, O. M., *L'entrée de S. Bon. dans l'Ordre... en 1243?* dans *France francisc.*, 1921.

tate Christi, en particulier[1]. La cause des religieux finit par triompher et le symbole de cette victoire fut l'installation solennelle, comme docteurs, de Thomas et de Bonaventure (23 oct. 1257).

Mais Bonaventure qui, depuis 1255, ne pouvait plus enseigner à cause de l'opposition des séculiers, allait définitivement quitter sa chaire en même temps qu'il était fait docteur. Il venait, en effet, au cours de cette année 1257, d'être élu **Ministre général** de son Ordre, à 36 ans. Désormais tout entier à ses hautes fonctions[2], il ne pouvait plus s'occuper d'études théologiques que par exception. Il gouverna l'Ordre avec sagesse à une époque particulièrement difficile. Deux tendances s'y manifestaient parmi les Frères, les uns s'appuyant sur la *Regula prima*[3] et le *Testament* de saint François, en vue de faire revivre l'idéal primitif du fondateur, les autres voulant s'en tenir à la *Regula bullata*, acceptée par saint François lui-même en 1223[4], et approuvée par Rome[5] la même année. Saint Bonaventure prit dès le début avec fermeté parti pour la *Regula bullata* et l'imposa à tous. Pour favoriser l'union, il écrivit aussi une vie du saint fondateur, destinée à remplacer toutes les autres : cette *Legenda (major) sancti Francisci*, en 15 chapitres, est par sa grâce et sa piété un modèle de biographie religieuse; et elle est complétée par une *Legenda minor*, consacrée au récit des miracles obtenus par son intercession après sa mort. La vie, écrite après un voyage de Bonaventure au mont Alverne, en 1259, fut approuvée par le chapitre général de Pise, 1263[6]. Le saint présida divers chapitres généraux dans lesquels fut définitivement organisé le gouvernement de l'Ordre. Il y développa avec zèle le culte de Marie, et peut-être

[1] Le *De paupertate Christi* fait partie des *Quæstiones disputatæ* (voir p. 498). Trois autres opuscules datent de cette controverse : *Epistola de tribus quæstionibus*, *Determinationes quæstionum* et *Quare Fratres minores prædicent et confessiones audiant*. Opera, t. VIII, 331-336; 337-374; 375-385. L'*Apologia pauperum* (*Ibid.*, p. 230-330) est postérieure et a dû être écrite vers 1269, lorsque le professeur Gérard d'Abbeville reprit à Paris les arguments de Guillaume de Saint-Amour contre les Mendiants.

[2] Voir plus loin divers écrits qui s'y rapportent, p. 500-501.

[3] Approuvée oralement par Innocent III.

[4] Quoique par le Testament, écrit peu avant sa mort († 1226), il semble se rétracter.

[5] Par Honorius III. La rédaction en avait été dirigée et inspirée par le cardinal Hugolin, le futur pape Grégoire IX.

[6] Le chapitre général de 1263 approuva les deux *Légendes*, et celui de 1266 ordonna de détruire toutes les anciennes *Vies*. Voir E. GILSON, *op. cit.*, p. 26. Quelques-unes cependant ont été sauvées.

institua-t-il, en 1263, la fête de la Conception [1]. Il sut gagner la confiance des Papes qui, à maintes reprises, lui offrirent un siège épiscopal, toujours refusé. Quoiqu'éloigné de l'enseignement, il ne se désintéressa pas du mouvement intellectuel auquel il avait eu lui-même une part si active. Il favorisa le développement des études dans son Ordre [2]. Il acheva alors de synthétiser sa pensée en divers opuscules qui en montrent l'admirable profondeur. Vers 1270, il ne prit pas une part directe aux controverses soulevées par le thomisme, mais il approuva tacitement l'opposition franciscaine [3].

En 1273, sur les désirs de Grégoire X, il envoya des religieux à Byzance pour y négocier avec les Grecs schismatiques, et par là il contribua à préparer l'union avec Rome, malheureusement éphémère, qui se conclut à Lyon (1274).

Saint Bonaventure fut, en même temps que théologien, **orateur,** un des premiers prédicateurs de son temps. Déjà à Paris, il s'adonnait au ministère de la parole; il continua quand il devint supérieur et il eut parfois dans son auditoire les personnages les plus distingués, docteurs, cardinaux, rois et papes. Il nous reste de lui un nombre considérable de discours ou de conférences [4]. "S'il ne fut pas un remueur de foules comme saint Antoine de Padoue et plusieurs illustres Frères Mineurs de cette époque, son éloquence ne laissait pas d'être forte et puissante; ce qui fit dire à François de Fabriano, son biographe : Quand il parlait, toute langue se taisait " [5]. Sa prédication était nourrie de doctrine, mais la clarté et la méthode ainsi que la forme vive et onctueuse avec lesquelles celle-ci était présentée la mettaient à la portée de tous. On trouve dans ses discours les éléments qui entrent dans tout sermon : le thème (texte), le prothème (exorde), le développement en un ou plusieurs points, l'exemple et enfin la péroraison [6]. Il savait d'ailleurs s'adapter à son auditoire et n'hésitait pas à aborder les questions agitées, surtout dans les conférences. Celles qu'il donna à Paris, en 1273, devant des universitaires, sur l'*Hexaéméron*, sont particulièrement précieuses à ce point

[1] Tandis que les théologiens discutaient, la piété populaire continuait à fêter la "Conception de Marie" et la fête gagnait même du terrain; mais son objet restait imprécis : les uns vénéraient la sanctification de Marie; les autres entendaient le privilège dans un sens franchement immaculiste. Cf. X. Le Bachelet, *Imm. Conc.*, dans *Dict. théol.*, col. 1064-1072.

[2] Voir E. Gilson, *op. cit.*, p. 43 sq.

[3] Voir *ibid.*, p. 29-34. — [4] Voir plus loin, p. 499 sq.

[5] E. Clop, *op. cit.*, p. 104. — [6] *Ibid.*, p. 97.

de vue. Elles nous livrent la dernière pensée du saint docteur. Il ne put même achever la série des six jours de la Genèse qui étaient le thème de ces entretiens.

Grégoire X, en effet, créa Bonaventure **cardinal** (juin 1273) et le fit évêque d'Albano, lui ordonnant d'accepter ; il comptait spécialement sur son concours au concile de Lyon. Devant un désir formel, le saint obéit, vint à Lyon, renonça à sa charge de supérieur général de l'Ordre (mai 1274), et s'adonna tout entier aux affaires du concile, spécialement à l'union des Grecs avec Rome, union qui fut en effet réalisée (6 juillet 1274). Huit jours plus tard, saint Bonaventure rendait son âme à Dieu (14 juillet 1274). Il a été canonisé en 1482 et déclaré Docteur en 1587 par Sixte V [1].

II. — ŒUVRES.

La moitié de l'œuvre assez étendue de saint Bonaventure comprend des *écrits théologiques*, fort importants (*Op. omn.*, t. I-V), mais ils ne doivent pas nous faire oublier le reste (*ibid.*, t. VI-X), qui est d'ordre *exégétique*, *oratoire* ou *ascétique*. Signalons d'abord les œuvres consacrées à l'Ecriture Sainte.

A) Œuvres exégétiques.

Nous avons surtout en ce genre les commentaires de quatre livres bibliques, deux de l'Ancien Testament (*Ecclésiaste* et *Sagesse*) [2] et deux autres sur le Nouveau (Evangiles selon *saint Jean* et selon *saint Luc*) [3]. Ce dernier est le moins scolastique des quatre : l'auteur s'y applique plus à former des prédicateurs que des exégètes. On lui a reproché à tort de trop rechercher le sens spirituel ; il ne le fait qu'appuyé sur le sens littéral, d'après un principe qu'il énonce lui-même : " Qui litteram Sacræ Scripturæ spernit, ad spirituales ejus intelligentias nunquam assurget ". — On peut rattacher à ces œuvres *79 conférences* ou plans de conférences sur l'Evangile de S. Jean [4].

B) Œuvres théologiques.

Nous trouvons ici d'abord trois ouvrages ou opuscules qui se rattachent à la théologie scolastique proprement dite, et trois autres de caractère mystique plus accentué.

1. Les **Commentaires sur les IV Livres des Sentences** [5] sont l'œuvre théologique capitale du saint Docteur, celle sur

---

[1] Ce pape fonda à Rome, chez les conventuels, le Collège Saint-Bonaventure et répandit l'étude des œuvres du Docteur Séraphique.

[2] *Op. omnia*, t. VI, p. 1-103 et 105-235.

[3] *Ibid.*, t. VI, p. 237-532 et t. VII, p. 1-604. — [4] *Ibid.*, t. VI, p. 532-634.

[5] *Ibid.*, t. I-IV. Ils ont dû être composés de 1248 à 1255.

laquelle repose comme sur un fondement solide tout ce qu'il a écrit dans la suite. Il suit avec fidélité le texte du maître, dans l'ordre des livres et des distinctions. Chaque *distinction* étant analysée,la doctrine qu'elle présente est méthodiquement approfondie en une série d'*articles* subdivisés en *questions;* c'est là, dans la " conclusion " qui leur sert de réponse, que le docteur aborde les problèmes les plus délicats de la métaphysique et de la théologie et qu'il peut donner toute sa mesure. Le commentaire de Bonaventure est remarquable de profondeur; il est, avec celui de saint Thomas, l'une des œuvres les plus en vue de l'immense littérature qu'a suscitée l'ouvrage de Pierre Lombard. On a prétendu que Bonaventure avait parfois copié son prédécesseur, Alexandre de Halès, à cause surtout de la fin du livre III consacrée aux vertus (*Dist.*, 27-69) et que l'on retrouve presque à la lettre dans la Somme d'Alexandre, mais ce traité des vertus est une interpolation dans cette dernière œuvre et elle est extraite des écrits de Bonaventure [1]. On fait aussi remarquer que le livre IV consacré aux sacrements, peut-être écrit le premier de tous, est plus faible que les autres : on y trouve du flottement dans la doctrine et même des opinions qui ne sont plus soutenables [2]. Ces lacunes explicables sont d'ailleurs bien compensées par les grandes qualités de l'ensemble du Commentaire.

2. Le **Breviloquium** [3] est une petite Somme théologique dans laquelle Bonaventure a condensé la substance de l'ouvrage précédent. On y distingue, en dehors de l'introduction consacrée à l'étude de l'Ecriture, base de la théologie, sept parties concernant 1. la trinité; 2. la création; 3. le péché; 4. l'incarnation; 5. la grâce; 6. les sacrements; 7. les fins dernières.

3. Trois séries de **Quæstiones disputatæ** [4], restées longtemps inédites, ont apporté de précieuses lumières sur quelques points de sa doctrine : il y a sept questions *De scientia Christi* [5], huit *De mysterio Trinitatis* [6], quatre *De perfectione Evangelica* [7].

4. Malgré son caractère complexe, ou précisément à cause de cela, on peut bien ranger parmi les écrits théologiques l'œuvre de saint Bonaventure la plus célèbre et la plus profonde, l'**Itinerarium mentis ad Deum** [8], écrit par le saint au mont Alverne, en 1259, dans le but de conduire les âmes à la contemplation. Il faut, pour le comprendre, éviter un double excès : ce n'est ni un ouvrage de pure mystique, sans

[1] Voir ci-dessus, p. 488. — [2] Voir plus loin, p. 514.
[3] *Opera*, t. V, p. 199-291. Ouvrage antérieur à 1257.
[4] *Opera*, t. V, p. 1-198. — [5] *Ibid.*, p. 1-43.
[6] *Ibid.*, p. 44-115. — [7] *Ibid.*, p. 117-198. — [8] *Opera*, t. V, p. 293-316.

portée philosophique, ni un traité de philosophie sans portée mystique; il est foncièrement mystique, tant par le but poursuivi par l'auteur que par l'esprit qui anime toutes ces pages; mais, dans le développement de sa pensée, Bonaventure a utilisé une extraordinaire quantité de notions philosophiques et théologiques, que dix ans d'enseignement lui avaient rendues familières et qui sont comme le squelette de son ouvrage. L'analyse de ce chef-d'œuvre puissant sera donnée plus loin [1].

5. Le petit opuscule **De reductione artium ad theologiam** [2], indique six lumières différentes par lesquelles l'homme est éclairé en ce monde, en attendant la lumière de gloire : ces lumières sont celles de l'Ecriture Sainte, de la connaissance sensible, de la mécanique, de la philosophie rationnelle, de la philosophie naturelle, et de la philosophie morale. Le titre actuel [3] répond à l'une des préoccupations capitales de l'écrit et de l'auteur : considérer Dieu comme centre universel et lui subordonner toute science, en retrouvant dans toutes les œuvres qui sont le fruit de la pensée de l'homme l'action illuminatrice de Dieu.

6. Les **Collationes in Hexaëmeron** [4] développent une doctrine analogue sur les sept " illuminations progressives " que Bonaventure attribue à l'homme; il les présente par la comparaison des jours de Moïse, d'où le titre du recueil. Ce sont en effet 23 conférences qui sont groupées ici : elles exposent les vérités les plus hautes de la théologie dogmatique et mystique. Elles étaient destinées à un public universitaire, qu'il fallait armer contre les erreurs courantes, trop souvent propagées même par les professeurs, à Paris notamment.

C) Œuvres oratoires.

L'œuvre oratoire de saint Bonaventure est fort étendue, depuis surtout la publication par les éditeurs de Quaracchi d'un grand nombre de sermons inédits. Cette œuvre comprend des conférences *(collationes)* et des *sermons* proprement dits.

Dans le genre **conférences**, nous avons signalé déjà les 79 *Collationes in Evangelium Joannis* parmi les œuvres exégétiques, et les 23 *Collationes in Hexaëmeron* dans la théologie. Ajoutons-y 9 *Collationes de septem donis Spiritus Sancti* [5] et 7 *Collationes de decem præceptis* [6], dont le titre indique suffisamment le sujet.

---

[1] Voir *Doctrine*, p. 519-522. — [2] *Opera*, t. V, p. 317-325.

[3] Ce titre est récent. Les manuscrits l'intitulent souvent *Sermo, Sermo de septem artibus mechanicis*, ou *Tractatus de origine scientiarum, De ortu scientiarum*. Sbaralea propose *De illuminationibus*.

[4] *Opera*, V, p. 327-454. Elles datent des premiers mois de 1273.

[5] *Ibid.*, p. 455-503. A ne pas confondre avec le traité *De septem donis Spiritus Sancti* des anciennes éditions, qui est d'un autre auteur.

[6] *Ibid.*, p. 505-532. Elles datent de 1267 ou 1268 et sont probablement antérieures aux précédentes.

Beaucoup plus nombreux sont les **sermons** proprement dits, que l'on a divisés en cinq classes : d'abord un petit groupe de 5 *sermons théologiques* [1], rattachés, comme les *collationes*, aux œuvres de théologie; ensuite 4 séries éditées à part et comprenant 475 sermons, ainsi répartis : 1. *Sermones de tempore;* 2. *Sermones de Sanctis;* 3. *Sermones de beata Maria Virgine;* 4. *Sermones de diversis* [2]. Beaucoup ne sont qu'un schéma, le plus souvent recueilli par les auditeurs et non revu par l'auteur; ils contiennent beaucoup de lacunes. Il faut en excepter les 53 imprimés en tête des *Sermones de tempore* pour chaque dimanche, qui ont été écrits par Bonaventure lui-même et nous révèlent en lui les dons qui font le grand orateur. Peut-être même avons-nous un exposé de ses principes sur l'éloquence chrétienne dans l'opuscule *De arte prædicandi* [3], dont l'authenticité cependant soulève quelques difficultés.

D) **Opuscules sur la spiritualité** ou **sur l'Ordre franciscain.**

Les opuscules spirituels de saint Bonaventure sont peu nombreux à côté de ceux qui lui ont été attribués, et que l'on doit rejeter comme *inauthentiques* ou pour le moins *douteux* [4]. Les dix qui sont maintenus par les éditeurs sont en général courts, mais concis et substantiels; et l'on y trouve des pages sublimes [5].

a) L'*Incendium amoris* ou *Itinerarium mentis in seipsum*, intitulé encore **De triplici via** [6], " enseigne comment par la triple voie de la méditation, de l'oraison (ou prière de demande) et de la contemplation, l'âme peut arriver à la véritable sagesse ou à l'union avec Dieu par l'amour ". C'est un opuscule en 3 chapitres. L'auteur y développe rarement sa pensée; il en indique le plus souvent d'un mot les multiples aspects, d'une subtilité parfois déconcertante.

b) Le **Soliloque** [7] et le **Lignum vitæ** [8] sont des méditations. Le *Soliloque* présente, sous forme de dialogue (l'âme interroge et l'homme intérieur répond), une série de considérations pieuses sur : 1) les effets du péché; 2) l'instabilité des biens de ce monde; 3) la mort; 4) les fins dernières. Le *Lignum vitæ* (il a divers autres titres) contient 48 méditations très courtes sur la vie et la mort du Sauveur.

---

[1] *Ibid.*, p. 532-579 : *Sermones selecti de rebus theologicis.* Le cinquième est plutôt un opuscule ou traité *De plantatione paradisi.*

[2] *Opera*, t. IX, p. 23-461; 463-631; 633-721; 722-731.

[3] *Opera*, t. IX, p. 1-21.

[4] En voir une liste dans G. PALHORIÈS, *op. cit.*, p. 363-365.

[5] G. PALHORIÈS, *ibid.*, p. 224 sq.

[6] *Opera*, t. VIII, p. 3-27. Voir SMEETS, *op. cit.*, col. 972.

[7] *Ibid.*, p. 28-67 : *Soliloquium de quatuor mentalibus exercitiis.* Intitulé encore *Imago vitæ, meditationes.* Imité de Hugues de Saint-Victor.

[8] *Ibid.*, p. 68-87. Intitulé encore *Arbor crucis, Contemplatio de Passione Domini.*

c) A Jésus-Christ se rapportent encore : 1) le **De quinque festivitatibus pueri Jesu** [1] (Conception, Nativité, Saint-Nom, Adoration des Mages, Présentation au temple), où Bonaventure explique spirituellement l'objet de ces fêtes et par le sensible conduit les âmes aux plus hautes vérités surnaturelles ; 2) le **Vitis mystica** [2], où l'auteur applique au Sauveur les propriétés, la culture et les fruits de la vigne.

d) D'autres écrits sont de *simples recueils de piété* ou *des conseils de direction.* — Le **De sex alis Seraphim** [3] indique aux Supérieurs (symbolisés par les Séraphins) les six vertus que comporte leur état : 1° le zèle de la justice ; 2° la piété ou charité envers le prochain ; 3° la patience ; 4° une vie exemplaire ; 5° une discrétion avisée ; 6° la dévotion envers Dieu. — Le **De præparatione ad missam** [4] renferme des conseils sur la manière de célébrer. — L'**Officium de passione Domini** [5] est un recueil de psaumes et d'oraisons. — Les opuscules **De perfectione vitæ ad sorores** et **De regimine animæ** [6] s'intéressent particulièrement à la vie intérieure.

A ce genre d'œuvres peuvent se rattacher nombre d'écrits conservés de saint Bonaventure concernant la vie religieuse et surtout l'**Ordre franciscain.** Les plus célèbres sont les deux vies de saint François *(Legenda)* [7] et les œuvres composées pour la défense des Ordres Mendiants : *De paupertate Christi* (vers 1255 [8]), *Apologia pauperum* [9] (vers 1269) et trois opuscules signalés déjà [10]. Les huit autres sont des règles particulières ou explications de la Règle ou des lettres concernant la direction de l'Ordre [11].

III. — LA DOCTRINE.

A) **Le Docteur.**

La piété chrétienne [12] s'est toujours plu à associer les noms de saint Bonaventure et de saint Thomas [13], et ce rapprochement s'explique par la haute maîtrise doctrinale de l'un et de l'autre. Parmi tous les docteurs venus après l'époque des Pères, ils tiennent sans conteste le premier rang. Ils sont tous deux, éminemment, des **théologiens.** Saint Bonaventure

---

[1] *Ibid.*, p. 88-98. — [2] *Ibid.*, p. 159-189. — [3] *Ibid.*, p. 131-151.
[4] *Ibid.*, p. 99-106. — [5] *Ibid.*, p. 152-158. — [6] *Ibid.*, p. 107-127 et 128-130.
[7] *Ibid.*, p. 504-564 *(Legenda major)*, 565-576 *(Legenda minor).* " Legenda " garde ici le sens étymologique de document " à lire ". Voir ci-dessus, *Vie*, p. 495.
[8] Parmi les *Quæstiones disputatæ*, p. 498.
[9] *Ibid.*, p. 230-330.
[10] *Ibid.*, 331-385. Voir ci-dessus, *Vie*, p. 495.
[11] *Ibid.*, p. 386-503.
[12] Guidée par l'autorité des papes, Sixte-Quint surtout (Bulle *Triumphantis Hierusalem)* et, parmi les derniers, Léon XIII (Lettre du 13 déc. 1885 au Ministre général des Frères Mineurs). Voir E. Smeets, *op. cit.*, col. 975, 982.
[13] Une amitié personnelle liant les deux docteurs est possible et vraisemblable, quoique les documents pour l'établir fassent défaut, et elle n'est pas incompatible avec des tendances doctrinales assez divergentes.

n'a pas, il est vrai, composé une Somme théologique analogue à celle de saint Thomas, mais comme lui il a commenté les *Livres des Sentences* et par sa profondeur, sa pénétration, ce travail monumental est l'un des chefs d'œuvre du genre. En dépit de la méthode imposée, qui oblige l'auteur à s'en tenir à des cadres tout faits, le génie de Bonaventure s'y révèle en nombre de vues personnelles admirables, comme il nous livre son caractère affectif dans les pages émues qu'il y a insérées, en digne fils de saint François.

Le docteur séraphique est un **mystique**. Il se montre bien tel dans son œuvre, et c'est l'un des points par où il se distingue de saint Thomas. Celui-ci ne s'appuie d'ordinaire, dans ses exposés doctrinaux, que sur l'Ecriture ou la tradition, et sur la raison. Saint Bonaventure, au contraire, en vrai disciple de saint Augustin, fait appel aux lumières supérieures des dons du Saint-Esprit, auxquelles prépare seule une vie chrétienne vertueuse, parfaite. Il est vrai, son œuvre exclusivement spirituelle est assez peu étendue; et il n'est pas à comparer à un saint Bernard, dont les tendances sont avant tout pratiques, soit qu'il enseigne, soit qu'il décrive les grâces surnaturelles. Mais, comme saint Anselme, comme les Victorins, plus qu'eux peut-être, il a imprimé à toute son œuvre théologique un mouvement mystique intense; sa doctrine elle-même en est toute pénétrée, et c'est de là précisément que vient son originalité.

Saint Bonaventure est, du reste, dans toute la force du terme, un penseur, un **philosophe.** Il a apporté dans l'examen des vérités de la foi une hardiesse spéculative qui n'a d'égale que la fermeté de sa soumission à la parole de Dieu et sa docilité aux lumières de la grâce. Il n'a sans doute pas traité indépendamment de la théologie les problèmes que soulève la raison sur les objets qui sont proprement de son domaine, le monde, la matière, l'âme, les fondements derniers de la connaissance et de la moralité, mais il les a abordés tous et les a traités en vrai philosophe, soucieux de les expliquer par des principes de leur ordre, sans d'ailleurs jamais perdre de vue l'ordre supérieur de la grâce. Le principal problème qui se posait de son temps est celui de *la connaissance*, inséparable d'un autre, non moins important pour un chrétien, celui des rapports de la raison et de la foi. L'aristotélisme précisément apportait une doctrine de la connaissance qui n'incluait aucune action de principes surnaturels. Saint Thomas fit sa part à cette philosophie naturaliste en *distinguant* avec soin les

deux ordres de la nature et la grâce, la raison et la foi [1]. Saint Bonaventure jugeait dangereuse une telle concession : il admit la distinction des deux ordres en principe, à titre de possibilité; mais il la condamnait dans le fait comme une dérogation à la volonté de Dieu qui impose à l'homme l'ordre surnaturel.

Il importe de bien comprendre la position prise par saint Bonaventure en cette question capitale. On peut distinguer **quatre rôles différents de la raison** humaine. Elle peut être employée 1. soit à expliquer la nature en elle-même, par des principes de son ordre, sans aucun appel (explicite) à des raisons qui la dépassent et sans autre préoccupation que de rester dans la vérité; 2. soit à expliquer la nature par des raisons de son ordre, mais toujours orientées (explicitement ou implicitement) vers un ordre supérieur et notamment vers l'union mystique de l'âme avec Dieu; 3. soit à expliquer les vérités de la foi préalablement établies par l'argument d'autorité; 4. soit enfin à exposer les vues supérieures de la raison éclairée par les dons mystiques et méditant sur Dieu ou sur le monde en tant qu'œuvre de Dieu et conduisant à Dieu. — Le premier de ces divers exercices de la raison est la *philosophie* pure et simple; le second est une philosophie à tendance particulière, et ici une *philosophie à tendance mystique;* le troisième est la *théologie* proprement dite, et le quatrième une *théologie contemplative* ou une *philosophie mystique*. Saint Bonaventure admet et pratique les trois derniers usages de la raison, mais il repousse le premier, et sur ce point il entre en conflit avec saint Thomas. Sans doute, il ne refuse pas à l'homme le pouvoir de créer une science purement rationnelle de la nature, une philosophie simplement humaine, pareille à celle d'un Aristote ou d'un Platon, mais il en nie la légitimité [2], spécialement pour un chrétien. La raison garde d'ailleurs très libre jeu et peut déployer son activité sous les trois autres formes indiquées, surtout en théologie, mais aussi dans la philosophie, qui prend avec lui une allure mystique très accusée.

Tout le monde est d'accord pour reconnaître en saint Bonaventure un **philosophe mystique,** mais il faut préciser le sens de cette formule. On peut être philosophe mystique en faisant expressément entrer dans sa philosophie des éléments strictement mystiques, par exemple en raisonnant sur le monde non plus avec les seules données de la raison, mais en s'appuyant sur les vérités connues par la foi, notamment une foi rayonnante et lumineuse, éclairée par les dons. Une telle spéculation, portant non seulement sur la vérité révélée, mais sur le monde, les créatures, peut recevoir, à cause de son objet, le nom de philosophie, de philosophie mystique. Cependant, comme elle s'éclaire à la lumière de la foi, elle mériterait plutôt le nom de *théologie*, théologie *appliquée;* à cause du terme auquel elle conduit, disons : *théologie contemplative.* Un grand nombre de pages de saint Bonaventure rentrent en ce genre et l'on y doit rattacher le plus célèbre même de ses opuscules [3]. Mais

[1] Voir plus loin, p. 568.

[2] Il nie aussi que de telles philosophies puissent éviter l'erreur sur les points essentiels qui sont la cime ou la base de la philosophie. Voir E. GILSON, *op. cit.*, p. 94-114.

[3] Voir ci-dessus, p. 498-499 et 518-520.

il y a autre chose en son œuvre. Sinon on ne pourrait, à parler strictement, lui reconnaître le titre de philosophe.

Le docteur séraphique est aussi un *mystique par l'orientation de* **sa philosophie elle-même**[1]. Sans avoir composé une Somme, il a laissé un corps doctrinal philosophique, rigoureusement coordonné avec une étonnante précision systématique[2]. Mais d'autre part, cette philosophie est organisée par saint Bonaventure avec une préoccupation. A la différence de saint Thomas, qui crée une philosophie de la nature en soi, une philosophie purement rationnelle et naturelle, le docteur franciscain oriente la sienne vers une connaissance supérieure, dont elle se distingue, mais à laquelle elle est directement ordonnée, pour lui servir de fondement. Les solutions données aux problèmes même naturels subissent le contre-coup de cette tendance, comme on le verra plus loin. Si, à cause de cette direction particulière, sa doctrine ne peut pas être présentée sans réserve, comme la philosophie[3], elle reste une vraie philosophie, à tendance mystique. Ce trait qui, par un côté, est une faiblesse, est une force à d'autres points de vue[4]. La doctrine qui en est marquée a le grand avantage de faciliter l'explication des grâces éminentes de la contemplation et d'y préparer les esprits. Il ne faudrait cependant pas exagérer ces titres et présenter la philosophie de saint Bonaventure comme la seule capable de fournir une base rationnelle solide à une vie mystique sûre. Toute philosophie vraie, établie sur une connaissance exacte de l'âme, doit y suffire, et celle de saint Thomas présente à cet égard de particulières garanties[5].

On voit d'après ces données quels sont les **maîtres préférés** de saint Bonaventure. Lui-même s'en est expliqué dans un sermon célèbre sur " le Christ maître de tous "[6]. Il reconnaît à *Aristote* la science, le don d'interpréter les choses naturelles; il le juge même meilleur philosophe que les autres à cet égard[7], mais il lui reproche de " regarder toujours en bas "[8], d'où ses grandes erreurs : ignorance de l'exemplarisme, de la Providence divine, des fins dernières du monde[9]. *Platon* a reçu la sagesse en partage, il a connu les idées et les raisons supérieures, et cependant il n'a pas évité l'erreur, lui non plus, pas plus que ses disciples, faute

---

[1] On ne peut confondre cet aspect avec le précédent. Un " philosophe mystique " peut négliger une philosophie explicative des grâces mystiques; et tel auteur qui s'attarde à celle-ci peut être totalement dépourvu des dons qui caractérisent le vrai mystique.

[2] Voir E. GILSON, chap. I, p. 11-12 et *passim*.

[3] En ce sens qu'il particularise la philosophie en question, réduit sa portée universelle.

[4] M. Gilson associe fort bien dans sa synthèse les deux éléments que nous venons de signaler.

[5] Voir plus loin, p. 593.

[6] *Sermo de Christo uno omnium magistro;* Opera, t. V, p. 572.

[7] Excellentiorem inter philosophos; *In Sent.*, l. II, Dist. I, p. I, a. I, q. 2.

[8] Serm. IV, *De rebus theol.*, 18; *Opera*, V, p. 572.

[9] *In Hexaem.*, VI, 1-5.

de la foi véritable[1]. Le vrai maître, le Christ, a trouvé son meilleur interprète en *Augustin*, à qui il a donné par l'Esprit-Saint le langage de la sagesse aussi bien que celui de la science. Et de fait, c'est bien à lui que Bonaventure revient dans tous ses exposés doctrinaux ; c'est lui qu'il consulte sur toutes les questions importantes de la théologie et de la vie intérieure. Il a fait école dans son Ordre : les théologiens franciscains se font gloire depuis saint Bonaventure d'être les disciples de saint Augustin.

Le Docteur séraphique a même fait plus; il a en quelque sorte codifié, sinon définitivement fixé[2] l'**augustinisme franciscain.** Il faut bien reconnaître que son école, sans avoir le monopole exclusif de l'*esprit* augustinien, le possédait à un très haut degré, sous certains aspects. Quant au *corps doctrinal* constitué par saint Bonaventure, il reproduit simplement le maître sur bien des points, mais il le dépasse sur un grand nombre d'autres. C'est principalement en philosophie qu'il explicite et assez souvent complète les données profondes mais sommaires de l'évêque d'Hippone. Il y apporte des classifications systématiques d'une subtilité parfois déconcertante. Il emprunte sans remords à l'aristotélisme qu'il combat des éléments importants[3]; il subit l'influence des philosophes juifs ou arabes eux-mêmes[4] et plus encore celle de Denys l'Aréopagite. Il bénéficie enfin des fruits de l'immense labeur intellectuel fourni par la pensée chrétienne depuis deux siècles. Son œuvre, qui est le couronnement de ce long effort, est une synthèse complète, puissante et très homogène. On ne peut sans doute, en dépit de son esprit, identifier celle-ci avec la pensée de saint Augustin, mais elle en est une magnifique interprétation. On en trouvera peut-être d'autres aussi légitimes[5]; on n'en trouvera pas de plus belle.

B) Doctrine philosophique.

De la philosophie bonaventurienne nous signalerons seulement les thèses les plus saillantes. Elles font partie d'un

[1] *Ibid.*, VII, 3-12.

[2] Duns Scot a revisé assez profondément la synthèse bonaventurienne.

[3] Par exemple, la théorie des deux intellects, courante d'ailleurs depuis longtemps à son époque.

[4] Ainsi la doctrine de la composition hylémorphique des substances spirituelles lui vient d'Avencebrol, quoiqu'il l'ignore et tâche de l'appuyer sur saint Augustin.

[5] La complexité même de l'œuvre augustinienne s'oppose à ce qu'elle soit embrassée dans son ensemble par une seule synthèse, même de génie.

système bien homogène et achevé, différent de celui de saint Thomas, ce qui ne permet guère de comparer les deux doctrines, même quand elles se rencontrent, car le point de départ, l'inspiration générale et les tendances leur impriment un mouvement propre, dans des voies parallèles [1]. Rappelons que l'*existence d'un Dieu* créateur est présupposée par cette philosophie, non que la raison ne puisse établir son existence, mais plutôt parce qu'elle en a à peine besoin, à cause du caractère évident de cette vérité [2], et aussi parce que la foi affermit singulièrement la raison, même sur les vérités d'ordre naturel qui sont de son domaine.

1° La thèse capitale de la philosophie pour saint Bonaventure est l'**exemplarisme**; elle est pour lui "l'essence même de la métaphysique", dit E. Gilson [3], et sur ce point déjà il se distingue de saint Thomas, qui sans doute fait place aux idées exemplaires dans sa métaphysique mais à titre de couronnement ou de corollaire [4]. Saint Bonaventure donne une telle importance à cette question pour mieux exclure peut-être l'aristotélisme, mais surtout parce qu'il veut donner du monde par la philosophie une explication non pas fragmentaire mais exhaustive, si possible, et utilisant pour cela toutes les ressources de la raison et de la foi. Aussi considère-t-il les êtres créés moins en eux-mêmes que dans leur cause, l'essence divine, et notamment dans les idées divines qui en sont l'éternel exemplaire [5]. Ces idées que nous distinguons dans la pensée divine se confondent, d'ailleurs, avec son essence [6]. Cause et modèle de toutes choses, l'essence divine a gravé en chacune d'elles l'empreinte indélébile de sa pensée, tantôt simples *ombres*, si la représentation divine est lointaine et confuse, tantôt *vestiges*, quand la ressemblance est distincte quoique lointaine encore (provenant de la seule causalité), tantôt enfin *images*, quand la ressemblance est prochaine et distincte, comme dans l'*âme* qui a non seulement Dieu pour cause, mais aussi Dieu pour objet de son opération

[1] Voir E. Gilson, *op. cit.*, p. 472-473 (conclusion) et *passim* dans l'ouvrage.
[2] Voir plus loin, p. 512.
[3] *Op. cit.*, p. 157. Voir aussi toute l'excellente étude du P. Bissen.
[4] Voir plus loin, p. 589.
[5] Voir E. Gilson, *op. cit.*, ch. IV, p. 141-159.
[6] Entre S. Bonaventure et S. Thomas, d'accord sur le fond, une nuance est notée par M. Gilson. Le Docteur angélique conçoit les idées divines comme simplement représentatives des objets. S. Bonaventure les considérerait plutôt en tant qu'elles les produisent et engagerait ainsi Duns Scot dans la doctrine "d'un Dieu qui crée déterminément les essences"; *op. cit.*, p. 159.

spécifique[1]. Ces divines ressemblances sont le fondement de l'universelle *analogie* des êtres[2], qui nous représentent Dieu[3] et même ne nous sont intelligibles que par cette représentation de Dieu, par l'idée divine qu'elles réalisent[4].

2° Les problèmes que pose **la nature en général** sont examinés avec la même indépendance par Bonaventure. Voici les solutions qu'il apporte aux principaux d'entre eux.

a) Il affirme évidemment **la création** *ex nihilo*, laquelle exige la création *in tempore*, et sur ce point il ne sera pas suivi par saint Thomas, qui, sans nier le fait, admet comme possible une création éternelle, par respect pour Aristote qui l'affirmait. Cette opinion d'Aristote est jugée contradictoire par Bonaventure, qui, insistant sur *ex* de la formule *ex nihilo*, y trouve posé le point de départ d'un rapport d'antériorité et de postériorité[5]. Il y ajoute d'ailleurs cinq autres arguments, notamment l'impossibilité du nombre infini que supposerait une telle doctrine, car le monde ayant été fait pour l'homme, il devrait y avoir un nombre infini d'hommes, à moins d'admettre l'hypothèse absurde de la métempsychose ou la doctrine de l'unité d'intellect[6]. On voit par là que le Docteur séraphique a combattu l'averroïsme avant le grand conflit des environs de 1270.

b) Un point plus important est celui de **la constitution des êtres créés.** Il y distingue parfois trois éléments : la matière, la forme, leur conjonction. Ce dernier principe ne semble mis là que pour rendre possible le symbolisme, lorsque le philosophe cherche des analogies créées de la Trinité[7], mais la *matière* et la *forme* sont, dans toutes les essences créées, des réalités bien distinctes, aussi bien que l'essence et l'existence, l'acte et la puissance, trois couples d'idées convertibles. Dès lors, les *anges* eux-mêmes sont composés de matière et de forme, et l'on ne saurait les appeler des "formes subsistantes"[8]. D'ailleurs, la *matière* ici ne s'oppose pas à la spiritualité pure des anges[9]; elle est seulement principe de la mutabilité et de la "passibilité", inséparables de tout être contingent, composé d'acte et de puissance[10]. Elle est de plus principe d'individuation, et saint Bonaventure évite ainsi la thèse extrême à laquelle est conduit saint Thomas quand il doit affirmer que chaque ange constitue une espèce[11].

---

[1] Voir *In I Sent.*, Dist. III, 1re p., art. 1, q. 2. Voir aussi *Itin.*, 1, 2; *In Hexaëm.*, II, 20 sq.

[2] Voir E. GILSON, *op. cit.*, ch. VII, p. 196-227.

[3] Le chrétien qui connaît la Sainte Trinité peut même en trouver des vestiges dans la création. De là tant de divisions tripartites qu'on trouve dans l'œuvre de S. Bonaventure, jusque dans la constitution des êtres : matière, forme, conjonction des deux.

[4] Dans leur doctrine sur l'analogie, identique au fond, S. Bonaventure insiste plutôt sur le rapprochement qu'elle rend possible de la créature et du Créateur, tandis que S. Thomas, selon sa tendance, marque plutôt les distances. Voir E. GILSON, *op. cit.*, p. 225-227.

[5] Creatio *ex* nihilo ponit esse *post* non esse. *In II Sent.*, D. I, p. 1, a. 1, q. 2.

[6] Voir E. GILSON, *op. cit.*, p. 183-188. — [7] *In Hexaëm.*, II, 23.

[8] *In II Sent.*, D. III, p. 1, a. 1, q. 1. — [9] Voir E. GILSON, *op. cit.*, p. 228 sq.

[10] Voir *ibid.*, p. 238 sq. — [11] Voir E. GILSON, *op. cit.*, p. 236-237.

c) **La forme,** selon saint Bonaventure, n'est pas, comme la forme thomiste, un principe qui limite définitivement une nature en lui conférant une perfection substantielle, mais plutôt un principe habilitant la substance à recevoir de nouvelles perfections ; d'où la doctrine de la *pluralité des formes*[1] simultanées, notamment pour tous les corps lumineux, qui possèdent, outre leur forme constitutive, cette forme substantielle complémentaire qu'est la lumière[2]. — D'autre part, la matière, qui est apte à revêtir plusieurs formes, n'est pas une simple capacité passive de les recevoir, ce qui obligerait, pense Bonaventure, à attribuer aux causes secondes un vrai pouvoir créateur; il faut admettre dans la matière, à l'état de "germe", de virtualité assoupie, les formes que les agents naturels développeront : ce sont les *raisons séminales*, qui, d'ailleurs, seront une sorte de lien entre la matière et la forme[3]. C'est encore un des points essentiels qui distinguent la philosophie de saint Bonaventure de la doctrine thomiste.

3° **L'âme**, dans une philosophie à tendance mystique, doit tenir une large place; le docteur séraphique a satisfait à ces exigences et accordé à l'esprit une particulière attention.

a) L'âme humaine est une **substance complète** par elle-même sans le corps ; elle est, d'ailleurs, sans perdre sa spiritualité, composée, comme la substance angélique, de matière et de forme, ce qui suffit à son individuation[4]. Elle peut néanmoins s'unir au corps organisé dont elle est la forme en un tout substantiel, grâce aux raisons séminales, ces virtualités encore inassouvies qui appellent un complément, comme celles du corps lui-même malgré sa forme propre attendent d'elle leur achèvement[5].

b) Bonaventure distingue dans l'âme **diverses facultés.** Dans la détermination de leurs *rapports avec l'essence de l'âme*, il s'inspire des pages consacrées par saint Augustin à ce sujet dans le *De Trinitate.* Il faut observer toutefois que, dans cet écrit, l'évêque d'Hippone se préoccupe surtout de montrer que l'âme est une image du Dieu un en trois personnes, afin d'éclairer le mystère de la Trinité ; ses préoccupations sont principalement mystiques et théologiques[6]. Saint Bonaventure lui reste fidèle, mais en précisant sa doctrine dans l'ordre philosophique pour repousser les erreurs courantes. Il n'admet ni l'identification radicale de l'âme et des facultés[7], ni la distinction rigoureuse établie par saint Thomas[8], qui regarde celles-ci comme de simples accidents ou du moins des propriétés inséparables de la substance ; pour lui, elles se distinguent de l'âme en tant que facultés, mais elles s'identifient avec elle par tout le contenu positif de leur être, et c'est au genre

[1] *Ibid.*, p. 266-267. Voir aussi p. 310.

[2] *Ibid.*, p. 264-265. — [3] *Ibid.*, p. 281-290. — [4] *In II Sent.*, D. 17, sq.

[5] Cette doctrine de la composition hylémorphique des substances spirituelles est empruntée à Avencebrol. Voir ci-dessus, p. 470.

[6] Voir tome I, p. 630-632. Les observations qui leur servent de base chez saint Augustin sont directes et *concrètes*, beaucoup plus que le fruit d'une conception philosophique et savante.

[7] Pour certains anciens scolastiques, Alcher de Clairvaux, par ex., celles-ci ne sont autre chose que l'âme en tant qu'elle se porte sur tel objet particulier. Voir E. GILSON, *op. cit.*, p. 328.

[8] Et avant lui déjà par un augustinien de marque, Hugues de Saint-Victor, *De sacram.*, I, IV, 25.

substance qu'il faut les ramener plutôt qu'à l'accident. Elles sont comme " les promotions immédiates de la substance " [1], car on ne peut concevoir l'âme humaine sans le triple pouvoir de se souvenir, de connaître, et d'aimer.

c) La mémoire est moins une faculté qu'une opération. Les **facultés essentielles** de l'homme sont l'*intelligence* et la *volonté*, qui font partie de l'âme raisonnable. En dehors d'elles, saint Bonaventure reconnaît deux facultés inférieures, la *végétative* et la *sensitive*. Les opérations de celle-ci [2], d'ailleurs, sont très liées à l'âme raisonnable, qui ne cesse d'agir sur elles pour les diriger et les achever; mais, d'autre part, les objets sensibles sont une condition indispensable de l'activité spirituelle de l'âme. L'intelligible, quand il s'agit de vérités communes, est extrait, (abstrait) du sensible par l'*intellect*. Celui-ci accomplit son opération en deux mouvements [3] : l'intellect *agent* n'abstrait pas seul l'intelligible des réalités sensibles; il prépare plutôt cette abstraction, achevée par l'intellect *possible*, qui, de son côté, peut bien se tourner de lui-même vers l'intelligible, mais non l'abstraire seul de sa gangue sensible. Ainsi les deux intellects sont moins deux facultés distinctes que " deux aspects corrélatifs d'une même opération " [4].

4° En véritable augustinien, saint Bonaventure attache une grande importance à **la formation des principes,** qui sont la lumière de l'âme et ont l'insigne privilège de la rendre *image de Dieu*. Il les déclare souvent " innés "; ce terme a été pris à la lettre par beaucoup d'interprètes du saint docteur, mais cette explication, même sous sa forme la plus atténuée, " a contre elle la vérité profonde du système augustinien ", dit M. Gilson [5], car des idées innées excluraient le concours spécial de Dieu dans l'exercice des facultés. La seule innéité qu'admet, en fait, saint Bonaventure est celle de l'intellect; mais les principes sont acquis. " Les principes sont les premières connaissances que forme notre intellect, et il les forme avec une aisance si spontanée, dès son premier contact avec les choses, que nous avons peine à ne pas les imaginer comme virtuellement préformés dans la pensée qui les énonce " [6]. Les principes sont donc *spontanément*

[1] Formule de M. Gilson, *op. cit.*, p. 332. Voir *ibid.*, p. 328-333.

[2] *Ibid.*, p. 335-346.

[3] La distinction des deux intellects est admise sans peine par S. Bonaventure, et c'est une précision importante qu'il ajoute à S. Augustin; mais il les conçoit d'une tout autre manière que S. Thomas, selon sa tendance à accuser l'activité de l'âme et à la libérer du sensible. Voir E. Gilson, *op. cit.*, p. 347-353.

[4] *Ibid.*, p. 353.

[5] *Op. cit.*, p. 356. Voir, *ibid.*, diverses interprétations, p. 354-356.

[6] *Ibid.*, p. 357. L'auteur conclut en note, après avoir cité divers textes formels (surtout *In II Sent.*, *Dist.* 39, a. 1, q. 2, concl.) : " C'est exactement ce qu'enseigne saint Thomas sur cette question ". Et cependant M. Gilson a noté, plus finement que personne, tout ce qui sépare dans l'ordre philosophique S. Bonaventure de S. Thomas.

formés. Ils portent sur des vérités connues par une sorte d'intuition. Telles sont les vérités premières qui dirigent de haut *toutes les opérations rationnelles* de l'homme, non seulement dans l'ordre *spéculatif* ou théorique, mais encore dans l'ordre *moral* ou pratique, qu'il s'agisse de l'inclination naturelle qui porte au bien la partie la plus haute de la portion supérieure de l'âme (inclination appelée syndérèse), ou qu'il s'agisse du discernement à faire du bien et du mal par la conscience [1]. Telle est encore la *connaissance de soi* que l'intellect acquiert directement dès qu'il agit [2], et par la connaissance de soi, il possède la *connaissance de Dieu* [3], dont l'âme est l'image, précisément par les principes qui l'éclairent, ou plutôt par les principes que Dieu produit en elle pour l'éclairer, et ceci nous conduit au grand problème augustinien de l'illumination spéciale.

Cette illumination a été souvent mal comprise. Saint Bonaventure réfute déjà les précurseurs de l'*ontologisme* qui prétendaient que l'homme ici-bas voit Dieu dans son essence et toute chose en Dieu. Il n'a pas davantage enseigné que Dieu remplissait à l'égard de l'homme le rôle d'intellect agent, même pour la connaissance des principes : l'exposé ci-dessus le prouve [4]. Sa doctrine se ramène à ce qu'il appelle **la contuition** *(contuitus)* [5]. Celle-ci est une connaissance indirecte de Dieu, fondée sur un concours divin spécial qui assure à notre connaissance des premiers principes la certitude, avec cette nécessité et cette immutabilité qui sont le signe et la condition du vrai. Ces caractères ne peuvent provenir ni des objets ni de nous-mêmes ; ils n'ont de raison suffisante que dans une action des idées divines sur nos idées premières. Cette action ne consiste, ni dans une révélation expresse de Dieu, ni dans la création pure et simple de notre connaissance, mais dans une *motion* et une *direction :* elle a pour principe la " ratio æterna ut regulans et motiva " [6]. Cette action doit être immédiate [7] et cependant elle ne donne pas l'intuition de Dieu ; il n'est aperçu que dans son œuvre et avec son œuvre : il y a simple " contuition " [8]. On admirera la finesse de ces

[1] Voir E. Gilson, *op. cit.*, ch. XIII, L'illumination morale.

[2] L'âme est présente à elle-même et elle se connaît immédiatement : c'est un des pivots de la philosophie bonaventurienne.

[3] Voir plus loin, p. 512-513.

[4] Sur ces erreurs, voir ci-dessus, p. 469.

[5] Voir E. Gilson, *op. cit.*, p. 379-387.

[6] Ad certitudinalem cognitionem necessario requiritur ratio æterna ut regulans et ratio motiva, non quidem ut sola et in sua omnimoda claritate, sed cum ratione creata, et ut ex parte a nobis contuita secundum statum viæ. *De scientia Christi*, IV, concl.

[7] Voir *ibid.*

[8] La *contuition* est donc une connaissance de Dieu *indirecte*, " médiate ", conditionnée par le concours spécial dont il vient d'être parlé. " Cette appréhension indirecte par la pensée d'un objet qui nous échappe, mais dont la présence est en quelque sorte impliquée dans celle des effets qui en découlent, reçoit dans la doctrine de saint Bonaventure le nom de *contuitus* ". E. Gilson, *op. cit.*, p. 385.

analyses subtiles, mais on se gardera bien de les isoler des autres aspects d'une doctrine dont la complexité égale la richesse [1].

Manifestement l'**illumination spéciale** des augustiniens ne peut se réduire à cette contuition naturelle [2]. En un sens l'illumination, pour saint Augustin, était moins que cela, car son exposé ne contient pas autant de précisions philosophiques. Mais elle est surtout plus que cela à un autre point de vue, qui répond bien aussi à la pensée profonde de saint Bonaventure et de tous ceux qui, dans les âpres luttes scolaires du XIIIe siècle, croyaient défendre, contre le thomisme naissant, le centre même de la vie spirituelle [3]. Ils tiennent tant à cette certitude " divine " des premiers principes, parce que en eux et par eux c'est Dieu qui se montre à l'homme : l'intuition des principes comporte implicitement une intuition indirecte de Dieu, une "*contuition*" naturelle, fondement de la foi et de la sagesse; celles-ci en produisent une autre, d'ordre surnaturel. C'est tout cela qui, pour saint Augustin, est l'*illumination divine*. Sans doute, à ses yeux, la vraie, la grande illumination de l'homme ici-bas est celle que donnent la foi et la sagesse, œuvre de Dieu dans l'âme. Mais parce qu'elle les rend possibles et les prépare de loin, la première mérite aussi d'être appelée illumination; elle est d'ailleurs une œuvre très spéciale de la divine providence, même si elle ne dépasse pas le concours naturel commun [4] :

Cf. *In Hexaëm.*, v, 33. Rappelons que le mot *contuitus* a encore d'autres sens dans S. Bonaventure. Il désigne la *contemplation* dans *III Sent.*, D. 35, a. 1, q. 3 : *per simplicem contuitum.*

[1] Le P. Bissen présente dans le même sens que M. Gilson l'illumination spéciale de S. Bonaventure, c'est-à-dire qu'il l'entend dans le sens d'un *concours naturel spécial* d'ordre *intellectuel :* ce concours est l'œuvre de Dieu *en tant que cause exemplaire*, à la différence du concours général, œuvre de Dieu en tant que cause efficiente, et de l'aide donnée à la volonté, œuvre de Dieu en tant que cause finale. *Op. cit.*, p. 241. Sur la question, voir toute la IIe partie, *De l'influence exemplaire de Dieu*, p. 155 sq. — Indépendamment de ce "concours spécial", l'*illumination* peut être dite *spéciale* à cause du caractère particulier de l'effet, et des vues spéciales dont il est l'objet de la part de Dieu, vues que connaît le théologien et qu'aime à considérer le mystique. Les textes de S. Augustin ne disent rien de plus; mais ils autorisent, appellent même des précisions ultérieures, surtout philosophiques. Celles-ci, même si elles sont très augustiniennes d'esprit, restent évidemment secondaires pour l'évêque d'Hippone.

[2] Tout l'ouvrage de M. Gilson protesterait contre cette minimisation.

[3] Voir les lettres de Jean Peckham. Cf. E. PORTALIÉ, *Augustinisme*, dans *Dict. théol.*, col. 2508. Il est indubitable que S. Bonaventure non seulement approuvait mais favorisait l'opposition au thomisme.

[4] A plus forte raison en est-il ainsi avec la thèse bonaventurienne du concours spécial naturel. — Disons cependant que beaucoup d'auteurs, avec M. de Wulf, entendent l'illumination naturelle de S. Bonaventure d'un simple concours général, comme l'enseigne S. Thomas. *Hist. phil. méd.*, II, p. 352.

la simple manifestation naturelle de la vérité dans l'esprit par l'intuition des premiers principes est une *illumination spéciale* pour qui considère ces principes *en tant* qu'ils constituent l'âme image de Dieu et la rendent apte à recevoir son image surnaturelle par la sagesse [1]. Ainsi conçue, l'illumination est incorporée à une théologie et à une mystique, et c'est là ce qui lui donne tant d'importance aux yeux des augustiniens et en particulier de saint Bonaventure [2].

C) **Théologie.**

La philosophie que nous venons d'exposer assure à la théologie de saint Bonaventure son originalité. Il nous suffira de noter quelques thèses caractéristiques de celle-ci.

1° L'**existence de Dieu** est pour lui une vérité qui n'a pas besoin de démonstration proprement dite. De fait, des *trois voies* qu'il signale pour s'élever à Dieu, la première est moins une preuve qu'une constatation directe : notre aspiration naturelle à la sagesse, au bonheur, à la paix suppose la connaissance de Dieu. Celle-ci est donc " innée ", dans le sens où les principes le sont : elle a pour cause l'intime ressemblance de l'âme avec Dieu [3], et elle est " impliquée " dans les plus profondes et les plus nobles aspirations de notre âme. — Ces données psychologiques pourraient servir de point de départ pour la *deuxième voie*, celle de la causalité; mais saint Bonaventure s'appuie plutôt sur des données sensibles, indifférent, d'ailleurs, au choix de celles-ci, qu'il ne classe pas à la manière de saint Thomas; l'essentiel est le principe d'ordre intelligible, dans lequel se trouve déjà implicitement la connaissance de Dieu ; le rôle du contingent, de l'imparfait

---

[1] Voir notre étude *La contuition et la vision médiate de Dieu d'après S. Augustin*, dans les *Ephemerides theolog. lovan.*, 1929, p. 23-39, 205-229. — Ce n'est pas la philosophie qui a inspiré à S. Augustin sa doctrine de l'illumination, mais sa théologie de la foi et de la sagesse qui lui a dicté sa conception de l'illumination naturelle, laquelle utilise d'ailleurs la théorie platonicienne des idées.

[2] Saint Thomas garde l'essentiel de cette *doctrine* (voir p. 569). Les augustiniens furent amenés à croire, à tort, qu'il la compromettait à cause de sa *méthode*, laquelle l'obligeait à distinguer nettement, dans un but scientifique, l'ordre naturel et l'ordre surnaturel (voir p. 568) et à développer sa doctrine selon un processus purement rationnel et dialectique (voir p. 572).

[3] " L'âme, avons-nous dit, est naturellement apte à tout connaître, parce qu'elle peut s'assimiler à tout; ajoutons maintenant qu'elle est tout spécialement apte à connaître Dieu par mode d'assimilation, parce qu'elle est faite à son image et ressemblance. C'est donc dans un accord profond entre ces deux intelligibles, dont l'un est la cause et l'architype de l'autre, que prend racine notre connaissance innée de l'existence de Dieu ". É. Gilson, *op. cit.*, p. 124-125.

est moins de nous la révéler que de la faire constater présente dans l'esprit [1]. Ainsi la deuxième voie se rattache à la première en ce qu'elle insiste, comme elle, sur une connaissance implicite de Dieu. — Dans la troisième voie, où l'on remonte à Dieu par l'*idée même de Dieu*, il s'agit, au contraire, d'une connaissance explicite, fondée sur la précédente, mais développée par la réflexion, le raisonnement ou la foi. Produit des forces spirituelles qui régissent la vie intellectuelle, notre idée de l'Être Parfait établit son existence, car il est de l'essence de l'Être Parfait d'exister [2]. Avec de tels présupposés psychologiques, l'argument de saint Anselme prend toute sa valeur [3]. Ainsi les trois voies de saint Bonaventure se complètent logiquement, conduisant l'homme par degrés à une idée toujours plus nette de Dieu [4]. La foi complète ces données rationnelles en les confirmant [5]; elle y ajoute surtout des vérités nouvelles, dont la principale est évidemment l'existence des trois Personnes en Dieu.

2° La **Trinité** est un des mystères qui l'ont attiré le plus [6]. Il l'a longuement expliqué dans le *Commentaire*, en développant ce que peut être la génération et l'engendré en Dieu, et ce que peut être en lui une spiration d'amour ou celui qui est le Spiritus amoris [7]. L'*Itinéraire* [8] revient à plusieurs reprises sur ce mystère. Au chapitre III, saint Bonaventure présente une image de la Trinité dans les trois facultés de l'homme, exposé qu'il complète par l'indication d'un certain nombre de symboles d'un autre ordre. Mais le passage le plus remarquable du livre, au point de vue trinitaire, est le chapitre VI, où le docteur séraphique essaie de donner une plus haute intelligence du mystère en partant de ce principe emprunté à Denys l'Aréopagite : *Bonum est diffu-*

[1] Cette tendance simplificatrice n'exclut, du reste, de la démonstration ni le rôle de la réalité sensible, ni celui de la causalité.

[2] Et s'il n'existait pas, notre vie intellectuelle s'évanouirait. La causalité est donc sous-entendue. — [3] Voir ci-dessus, p. 404-405.

[4] M. Gilson fait observer avec raison que la connaissance implicite de Dieu chez S. Bonaventure ne peut être comparée absolument avec celle dont parle S. Thomas : chez le premier, il s'agit de virtuel préformé, et chez l'autre d'un indéterminé qui attend son complément du dehors. *Op. cit.*, p. 133-138. Mais cette différence, importante pour le philosophe, l'est moins pour la théologie et la vie spirituelle, car même le virtuel de S. Bonaventure, loin de nuire à la démonstration rationnelle, la facilite et, loin d'exclure la foi, elle y trouve sa pleine explicitation.

[5] La sagesse les porte à la perfection. Voir p. 517.

[6] Voir TH. DE RÉGNON, *op. cit.*

[7] *Opera omnia*, t. I, p. 40 sq. — [8] Voir plus loin, p. 519-520.

sivum sui [1]. Malgré certaines apparences, il n'y a pas là, comme on l'a cru, une vraie tentative de démonstration du dogme révélé : saint Bonaventure n'ignore pas que le mystère ne peut être absolument prouvé par la raison et que nous n'avons de Dieu qu'une connaissance analogique.

3° Sur la fin à laquelle est ordonnée **l'Incarnation**, remarquons que saint Bonaventure se sépare d'Alexandre de Halès et d'Albert le Grand déclarant que Dieu l'aurait décrétée pour elle-même, en raison de son excellence intrinsèque, indépendamment de la chute, opinion qu'adoptera toute l'école franciscaine avec Duns Scot : comme S. Thomas, Bonaventure croit que la rédemption est la fin principale de la venue du Christ. Il ne dénie cependant pas toute valeur à l'opinion contraire [2]. — En vrai fils de saint François, il a beaucoup contribué à développer dans ses écrits, notamment le *Lignum vitæ*, la dévotion à la passion du Sauveur [3].

4° **Marie** a été l'objet de la plus tendre dévotion de Bonaventure. Il nous reste 27 sermons de lui sur ce point. Le pieux docteur s'est appliqué à exalter tous ses privilèges et particulièrement son exemption de toute faute, sa sanctification antérieure à sa naissance ; il ne croit cependant pas à sa *conception immaculée*, seule la personne du Sauveur devant être exceptée de la loi formulée par S. Paul : "Omnes in Adam peccaverunt" [4]. L'Ordre franciscain devait rectifier sa doctrine sur ce point et faire triompher la vraie : c'est là l'une de ses plus grandes gloires.

5° La **Doctrine sacramentaire** [5], exposée dans le IVe livre du Commentaire des Sentences de Pierre Lombard, vers 1248, contient *sur l'institution des sacrements* et l'efficacité du sacrement de pénitence, des opinions peu suivies. Il aurait, dans le liv. III, précisé sa pensée sur l'efficacité des sacrements en général. Ils ne sont pas pour lui de simples conditions de la grâce, mais de vraies causes (efficiunt quod significant). Concernant la nature de cette causalité, sans se prononcer absolument, il penche pour une causalité ou morale ou dispositive (non quia gratiam donent, sed quia *efficacem ordinationem* habent, divina pactione, ad gratiam) ; et ailleurs : "Gratia oritur ex fonte æterno et *ab* illo *hauritur* (*transitur*, éd. Quaracchi) ab ipsa anima *in* ipsis sacramentis".

6° **La grâce** que le Christ nous donne dans les sacrements, c'est l'Esprit-Saint lui-même, le Don par excellence, mais c'est aussi une réalité créée, qui informe l'âme [6] et qui vient

---

[1] Voir plus loin, p. 520.

[2] On peut même dire qu'il a orienté son Ordre vers l'adoption de cette doctrine si pieuse. Voir plus loin, p. 520. — Question particulière : le Christ posséda la science infuse *par soi*, d'après S. Bonaventure. Voir l'étude de J. BITTREMIEUX, dans *Études francisc.*, 1922, p. 308-326.

[3] Voir plus loin, p. 520-521.

[4] Anima enim Virginis ex sui unione ad illam carnem peccatum originale contraxit. *In IV Sent.*, l. III, D. III, q. 1. Cf. X. LE BACHELET, *Imm. Concept.* dans *Dict. théol.*, col. 1049. J. BITTREMIEUX, dans *Etudes franc.*, 1928, p. 367-391.

[5] J. BITTREMIEUX, *ibid.*, 1923, p. 129-152, 225-240, 337-355.

[6] *In II Sent.*, D. XXXI, a. 1, q. 1-3. Sur ce point, S. Bonaventure se sépare donc de P. Lombard. Voir ci-dessus, p. 455.

de l'Esprit-Saint comme la lumière émane du soleil. Saint Bonaventure compare volontiers à la lumière la grâce qui nous rend déiformes. Il lui assigne pour sujet d'inhérence, non pas la substance de l'âme exclusivement, mais la substance avec les facultés [1]. La grâce est une similitude de Dieu; c'est l'âme, image de Dieu par nature, qui la reçoit en vue d'une assimilation plus haute, surnaturelle, avec Dieu, et afin d'être en état de s'unir à lui. Elle a pour premier effet de justifier l'homme et de le rendre agréable à Dieu, d'où le nom *gratia gratum faciens* habituellement donné à la grâce sanctifiante [2]. Elle a aussi pour but de rendre à l'homme, dès ici-bas, en partie du moins, la rectitude parfaite qu'il a perdue par le péché et qui était caractérisée par l'accomplissement facile des plus hautes opérations, celles qui, d'une part, commandent tout dans l'homme, et de l'autre, le soumettent effectivement lui-même à Dieu. Une vraie hiérarchisation des facultés devra donc s'établir en vue de produire des œuvres de plus en plus parfaites, que l'on appellera : premières, intermédiaires, dernières; ainsi dans l'ordre de la connaissance surnaturelle distinguera-t-on *credere, intelligere credita, videre intellecta.* Pour établir cette hiérarchie et dans les facultés et dans les œuvres, la grâce devra se diversifier en *vertus*, qui rectifient, en *dons*, qui excitent, en *béatitudes*, qui perfectionnent [3].

C'est aux dons, et notamment au don de sagesse que saint Bonaventure rattache les **grâces mystiques**, dans ce qu'elles ont d'essentiel, en particulier cette "connaissance expérimentale de Dieu" [4] ou contemplation, dont il fait tant de cas. "Le don de sagesse a trait à la connaissance des vérités surnaturelles selon les raisons éternelles, mais en tant que ces raisons conduisent au goût et à l'expérience de la suavité divine" [5]. Le dernier chapitre de l'*Itinéraire* décrit magnifiquement cette contemplation considérée dans son acte le plus parfait. Elle est inférieure sans doute à la vision béatifique [6], l'essence divine ne pouvant

---

[1] Qui, dans sa doctrine, se distinguent moins nettement de l'essence de l'âme que pour S. Thomas. Il en est de même de la grâce sanctifiante et des vertus.

[2] Quant à la **grâce actuelle**, S. Bonaventure l'appelle *gratia gratis data (In II Sent.*, D. XXVIII, a. 2, q. 1), expression qui signifie aussi grâce exceptionnelle, en vue de l'utilité du prochain, selon l'usage actuel. Les scolastiques n'employaient guère la formule grâce actuelle, courante surtout depuis le concile de Trente; sans la négliger, ils en parlaient moins que de la grâce sanctifiante, à la différence de S. Augustin. S. Thomas emploie de préférence la formule *motio, auxilium.*

[3] Voir *Breviloq.*, V, c. IV. Les dons et les béatitudes caractérisent donc la perfection : les premiers la produisent et les seconds la constituent ou la manifestent.

[4] *In III Sent.*, D. XXXV, a. 1, q. 1, concl. — [5] *Ibid.*, q. 3, ad 1^m.

[6] Bien que ses actes soient appelés des *béatitudes.*

être aperçue ici-bas [1]. Mais elle est supérieure à la connaissance de Dieu la plus haute obtenue selon le mode humain ordinaire, non seulement celle qui s'élève à lui par les données sensibles ou par l'âme spirituelle, mais celle qui raisonne sur les idées transcendantes de vérité et de bien [2], car en tout cela l'activité de l'homme est prépondérante. Non pas que Dieu par la contemplation *(contuitus)* ne soit pas *vu avec* ces notions premières qui sont la lumière de notre esprit, mais il y est vu indépendamment de notre activité réfléchie, par l'opération du Saint-Esprit, qui arrête celle de l'homme : l'élevant d'une manière ineffable au dessus de lui-même, il lui fait toucher Dieu. Il y a là, en effet, moins vision proprement dite que goût, expérimentation, contact. Sans doute, la connaissance y a sa part [3]; l'acte de la sagesse est intellectuel dans son commencement, mais il s'achève dans le sentiment, le goût, et c'est ici l'essence de la contemplation [4]. Celle que Bonaventure décrit est toute infuse et passive; il l'appelle *excessus*, sorte d'extase, qu'il ne considère pas, d'ailleurs, comme extraordinaire [5]. Il en décrit seulement l'acte essentiel, dans sa forme sinon la plus élevée [6], du moins la plus absorbante; mais il n'est pas douteux que, pour lui, la sagesse puisse agir dans l'âme sous une forme moins surhumaine, d'abord chez les saints, en dehors de ces heures de grâce intense; ensuite chez les âmes vertueuses qui s'y disposent, selon les conseils mêmes du saint Docteur, car il leur fait un devoir de s'y préparer. Toute son ascétique, on le pense bien, et même toute sa morale sont orientées vers la mystique.

7° **La morale** bonaventurienne a pour point d'appui naturel les aspirations innées de l'âme vers le bien, aspirations qui sont un reflet des idées divines et qui dirigent l'homme vers sa fin. Les vertus morales sont toutes là en germe et l'exercice peut les développer, mais elles sont purement naturelles, toujours imparfaites et sans mérite pour le ciel, jusqu'à l'infusion de la grâce et des *vertus théologales* [7]. Le rôle de celles-ci est d'abord de relever l'âme dans ce qu'elle a de plus grand et de restaurer en elle l'image de la Trinité, réalisant ainsi une union véritable avec Dieu. Au point de vue moral, leur rôle est triple : favoriser

[1] Hors le cas d'une faveur exceptionnelle insigne, accordée peut-être à S. Paul dans son ravissement.

[2] Cf. les chapitres I-VI de l'*Itinéraire*. Voir plus loin, p. 519-520.

[3] Lumière relative, d'ailleurs, qui ne va pas sans ténèbres à d'autres points de vue. *Itinér.*, VII.

[4] *In III Sent.*, D. XXXV, a. 1, q. 1, concl. — S. Thomas dit, au contraire, que l'acte du don de sagesse " causam quidem habet in voluntate, scilicet caritatem, sed essentiam habet in intellectu ". *Sum. theol.*, II-II^{æ}, q. 45, a. 2. S. Thomas semble parler plutôt d'un point de vue philosophique, tandis que S. Bonaventure suit davantage les données de l'expérience.

[5] Non seulement il ne juge pas téméraire d'y aspirer, mais, en vrai fils de S. François, il y pousse les âmes ferventes. Voir E. GILSON, *op. cit.*, p. 69-88.

[6] Pour sainte Thérèse, l'acte le plus élevé de la sagesse, à la VIIe Demeure, ne se présente pas habituellement avec cette violence.

[7] Sur la charité dans S. Bonaventure, cf. J. KAUP, *Die theol. Tugend der Liebe,...* Münster, 1927.

l'éclosion des habitudes vertueuses, si elles n'existent pas; surélever les vertus naturelles existantes, permettre de réaliser des œuvres parfaites. Il y a 4 *vertus morales* fondamentales (cardinales), auxquelles toutes les autres se ramènent [1]. Elles doivent rectifier l'âme et, avec l'appui des dons, la conduire à la perfection morale des œuvres. Mais on n'y atteint que par une marche progressive en trois étapes, ou *trois voies :* S. Bonaventure a définitivement acclimaté en Occident les formules de l'Aréopagite *(purgatio, illuminatio, perfectio)* [2], mais avec un sens ascétique très accusé [3]. Le terme de cette ascension morale est ici-bas la *vie contemplative*, dont nous venons de signaler l'acte essentiel. Parmi les moyens les plus recommandés par Bonaventure pour y parvenir, signalons le renoncement, la pratique des vertus, la dévotion au Christ, la prière en général et même l'étude [4]. Il a même conçu un exercice particulier très caractéristique de sa méthode et bien augustinien, les *élévations*.

Ces **élévations**, calquées sur celles des Victorins [5], sont décrites dans l'*Itinéraire de l'âme à Dieu*. Saint Bonaventure nous y donne moins, à vrai dire, des modèles qu'un plan régulier de sujets à méditer. Ces pieuses études se développeront en *trois étapes*, favorisant dans l'âme une activité de plus en plus spirituelle et la disposant ainsi à recevoir l'action toute surnaturelle du Saint-Esprit. L'âme considérera d'abord les réalités sensibles, puis s'arrêtera sur sa propre vie intérieure intellectuelle et surnaturelle; enfin, elle fixera les idées premières qui nous donnent les noms essentiels de Dieu, Vérité et Bien. Des spéculations hardies sont donc ici associées à une *méthode ascétique supérieure*, pour amener les âmes, par une sorte de contemplation active, aux portes d'une contemplation éminemment infuse [6]. Elles supposent, chez celui qui les a écrites, des lumières très vives, rayonnement de la sagesse elle-même, et peut-être ne peuvent-elles être bien comprises que si elles sont lues dans le même esprit; elles s'adressent d'ailleurs à des âmes déjà fort avancées. Elles se ramènent de plein droit à un genre de spéculation supérieure dont il nous reste à parler.

D) **La théologie contemplative** ou **la philosophie mystique.**

1° Nous appelons ainsi des **exposés doctrinaux d'ordre supérieur,** qui sont mystiques non seulement par leur

---

[1] *In III Sent.*, D. 33, a. 1, q. 4. — [2] Voir P. POURRAT, *op. cit.*

[3] Sens assez différent chez Denys l'Aréopagite. Voir ci-dessus, p. 92.

[4] Sur ce dernier point, voir E. GILSON, *op. cit.*, p. 82 sq.

[5] Voir ci-dessus, p. 449.

[6] S. Jean de la Croix préconise plutôt une autre méthode. Voir plus loin, p. 824. Il n'y a pas opposition radicale de deux doctrines, mais présentation de deux voies parallèles.

tendance [1], mais par leur objet même, non pas que les grâces mystiques soient étudiées théoriquement [2], mais elles sont utilisées dans les vues qu'on y présente. Ce sont des vues familières surtout à des esprits surnaturellement cultivés, ayant de Dieu et de ses perfections une très haute idée [3] et capables de l'appliquer aux objets les plus divers pour les juger à la lumière de Dieu. Ces vues supérieures sont l'occasion d'admirables *synthèses*, de caractère complexe, où sont mis en œuvre des éléments soit philosophiques soit théologiques [4]. On s'y préoccupe moins de distinguer que d'unir, pour tout soumettre à Dieu et conduire ainsi les âmes à Lui par toutes les voies possibles. C'est ici que se manifeste le mieux l'esprit de saint Bonaventure et que s'accusent avec le plus de netteté les caractères qui le distinguent de saint Thomas. On le verra par une simple analyse de l'*Itinéraire de l'âme à Dieu*, œuvre de quelques pages, mais immense par son contenu et qui révèle à merveille le genre et le génie de l'auteur [5].

2° L'**Itinéraire de l'âme à Dieu** a pour but, déclare l'auteur dans le *Prologue*, d'enseigner divers exercices propres à élever les âmes à Dieu, exercices appelés tantôt élévations *(ascensiones)* [6], tantôt illuminations *(illuminationum suspensiones)* [7], ou encore spéculations *(speculationes)*. Ce sont des études auxquelles l'esprit peut avoir une grande part, mais Bonaventure conjure son lecteur " de ne pas croire qu'il suffise de la lecture sans l'onction, de la réflexion sans la dévotion, de la recherche sans l'admiration, de l'attention profonde sans la joie du cœur, de l'habileté sans la piété, de la science sans la charité, de l'intelligence sans l'humilité, de l'application sans la grâce, *de la lumière sans l'inspiration de la divine sagesse*". Les six élévations peuvent

[1] Voir ci-dessus, p. 503.

[2] C'est le sens que l'on donne de nos jours à l'expression : *Théologie mystique*. Voir tome I, p. 19.

[3] Grâce à la contemplation. Voir tome I, p. 22 sq.

[4] Il n'y a point là confusion des deux ordres, naturel et surnaturel, comme on l'a pensé. Seuls des esprits peu attentifs pourraient aisément la faire.

[5] L'interprétation ontologiste de cette œuvre est venue du fait que l'on n'en a pas replacé la doctrine ascétique, philosophique ou théologique dans son cadre strictement mystique.

[6] Aliquas mentales ascensiones in Deum.

[7] Sex illuminationum suspensiones, quibus anima quasi quibusdam gradibus et itineribus disponitur ut transeat ad pacem, per ecstaticos excessus sapientiæ christianæ.

être groupées deux par deux selon que le point de départ des réflexions est d'ordre sensible (ch. 1-2), psychologique (ch. 3-4) ou métaphysique (ch. 5-6).

a) **Elévations par l'ordre sensible** (ch. 1-2).

CHAPITRE I. — Après avoir indiqué, dans toute la première partie du chapitre, les conditions morales et surnaturelles que requièrent ces exercices, Bonaventure montre que les cinq *sens*, en nous présentant le monde extérieur, sont pour l'âme l'occasion d'admirer la puissance, la bonté et la sagesse divines qui y resplendissent, même quand on ne l'observe que superficiellement, surtout si l'on considère l'origine et la fin, la grandeur, le nombre, la beauté, la plénitude, l'opération et l'ordre des créatures.

CHAPITRE II. — La *connaissance* par une *image sensible* du monde extérieur, dont la perception est une joie et dont nous jugeons la portée par des lois immuables, cette connaissance doit nous élever jusqu'à Dieu, qui produit une *Image* (son Verbe), laquelle s'unit à nous pour nous conduire au Père, Dieu en qui seul est notre *joie*, Dieu éternelle *Vérité* par qui nous jugeons les opérations des sens et atteignons la vérité.

b) **Elévations par l'ordre psychologique** (ch. 3 et 4).

CHAPITRE III. — *Les trois principales facultés naturelles de l'âme* (mémoire, intellect, volonté) nous expriment aussi quelque chose de Dieu, chacune par les opérations qui lui sont propres : *a*) la *mémoire* nous rappelle son éternité et aussi sa *présence* (les premiers principes, qui sont l'objet premier de la mémoire, étant immédiatement dérivés de lui) ; *b*) l'*intellect* ne peut rien *définir parfaitement* (plene perspicere) sans connaître ce que c'est que "l'être par lui-même" (ens per se), et ceci exige la connaissance de l'un, du vrai, du bien, et la pleine connaissance de cela exige l'aide divine [1]. *c*) La *volonté* de même ne peut se porter sur son objet, si dans l'âme n'est empreinte la connaissance du bien Souverain [2], sans laquelle elle ne peut ni délibérer sur son devoir, ni juger avec certitude, ni désirer avec force le bien. Tout cela montre combien l'âme est "proche" de Dieu [3] et apte à s'unir à lui. Du reste, nos trois facultés réunies sont un *symbole de la Trinité* elle-même. L'auteur en trouve d'autres dans la philosophie et dans chacune de ses branches.

CHAPITRE IV. — L'âme contemple aussi Dieu en elle-même quand elle est devenue elle-même une parfaite image de Dieu, grâce au Christ, qui, par les *vertus théologales* portées à leur plein épanouissement, a rectifié toutes ses puissances naturelles. La rectitude morale (purifi-

[1] Non venit intellectus noster ut *plene* resolvens intellectum alicujus entium creatorum, nisi juvetur ab intellectu entis purissimi, actualissimi, completissimi et absoluti. Voir ci-dessus, p. 510-511.

[2] Impressa notitia Summi Boni. Voir ci-dessus, p. 509.

[3] Ce sont les fantômes sensibles qui empêchent l'âme de rentrer en elle-même *(ad se)* par ses opérations intérieures, observe l'auteur au début de ce chapitre, d'où il conclut à la nécessité (convenance) de l'Incarnation de la Vérité, sans la grâce de qui l'âme ne peut "ab his sensibilibus relevari ad contuitum sui et æternæ veritatis in seipsa". Voir ci-dessus, p. 510 sq.

cation, illumination, perfection) que lui apportent la foi, l'espérance et la charité, lui donne la pleine possession de la vérité dans une admirable union avec Dieu. Tout est harmonieux (hiérarchique, dit Denys) dans l'âme ainsi restaurée par le Christ que l'Ecriture nous révèle. Une nouvelle et splendide description de l'union à Dieu achève le chapitre.

c) **Elévations à Dieu par l'ordre métaphysique** (ch. 5-6).

CHAPITRE V. — L'âme contemple Dieu dans *la notion d'être*. Quittant ici la théologie symbolique, nous abordons la théologie proprement dite (ch. 1). Nous connaissons Dieu à présent, non par les créatures ni par l'âme son image, mais " per lumen quod est *signatum* supra mentem nostram ", et, comme notre esprit est immédiatement formé par la vérité même (cum ipsa mens nostra immediate ab ipsa veritate formetur), cette lumière imprimée en nous peut être dite " lumen veritatis æternæ " (*non pas* " veritas æterna "). Cette lumière est l'*être* qu'il faut bien considérer et dont il faut se faire une idée très compréhensive : " Contemplans videt ipsum esse adeo in se certissimum quod non potest cogitari non esse ". On peut ainsi y trouver, pour les admirer, tous les *attributs* de la divine essence.

CHAPITRE VI. — Enfin, la *notion de Bien* permet de méditer sur la *Trinité*. Bonaventure suppose évident que la notion de *bien* implique celles d'*être* et de *vrai* qui lui sont logiquement antérieures. Il définit le bien suprême : " Bonum quo nihil melius cogitari nequit ", et il affirme qu'on ne peut se le représenter que *un* et *triple* à la fois. En effet, la notion de bien comporte la communication de soi ; et celle-ci, pour être parfaite, doit être un don de tout soi-même (nature) à un principe égal à soi (personne) et cela par voie de génération (Verbe) et spiration (Amour). Bonaventure extrait ensuite des principes posés les rapports des Personnes entre elles, et examine leurs relations avec l'homme en Jésus-Christ.

Au chapitre VII, les élévations proprement dites sont terminées : l'âme est arrivée à la connaissance la plus haute qu'elle puisse obtenir par son activité divinement soutenue. Elle peut bien en recevoir une supérieure, mais d'un autre ordre : celle qui a été décrite ci-dessus (p. 515 sq.). Le rôle des exercices présents était seulement d'y préparer. La mystique doit couronner la spéculation après l'avoir dirigée.

3° **Le Christ** est un des objets préférés de la pensée bonaventurienne portée vers les cimes. Si le docteur séraphique n'a pas fait sienne l'opinion qu'adoptera toute l'école franciscaine, après Duns Scot, sur la fin principale de l'incarnation, il y a bien disposé les esprits par la place qu'il fait au Christ dans sa spéculation. Il aime à le considérer comme *centre de l'univers :* centre de la vie divine en tant que Verbe, il devient par son incarnation centre du monde ; les anges comme les hommes le reconnaissent pour chef et l'histoire gravite autour de lui. Il est " centre " par toute sa personne et jusque par sa Croix, puisque c'est du Calvaire et de la Croix que part le rayonnement surnaturel dont il est le

principe[1]. Il est particulièrement la source de toute sagesse et de toute science[2] : c'est là l'une des idées capitales de saint Bonaventure et le couronnement de son exemplarisme.

4° Ainsi une **philosophie mystique**, plus haute que la philosophie commune, empruntant à la foi des vues nouvelles, s'impose au vrai chrétien qui sait ce qu'est Dieu, et qui veut tout apprécier à la lumière de Dieu et de la révélation. Voilà la philosophie que saint Bonaventure suppose partout et expose en plusieurs de ses opuscules : il la regarde comme le couronnement obligé de la pensée chrétienne. A la lumière de la sagesse, la théologie lui apparaît non seulement comme la plus haute des sciences par son objet, mais la seule capable d'ordonner la spéculation humaine[3]. Toute la nature se montre à lui destinée à réaliser le plan divin de l'union de l'homme avec Dieu, d'où toute une frondaison d'*analogies*, dont l'exemplarisme est la base. L'âme aussi est un vrai monde, où tout se hiérarchise sur des plans divers, selon un système de relations subtiles, que saint Bonaventure ne se lasse pas d'exposer. La loi tripartite attire son esprit fécond en classifications ingénieuses[4]. Le danger d'une telle philosophie serait sa fécondité même, mais on peut y parer en ne l'appuyant que sur des données certaines de la nature et de la foi. Quant au danger de confusion des deux ordres, il est écarté si l'on se rappelle que ces vues supérieures sont moins une philosophie proprement dite qu'une théologie appliquée[5], et que loin d'exclure une étude purement rationnelle de la nature, elle la suppose et l'appelle, comme les accommodations spirituelles de la Bible supposent une solide interprétation littérale du texte sacré.

Dans tous les domaines, à tous les degrés la pensée de saint Bonaventure est irrésistiblement tendue vers Dieu, et même, a-t-on dit, vers la contemplation, vers l'extase. En face de lui, un saint Thomas, en dépit de son ardente charité, n'est préoccupé, dans ses études, que de considérer les choses en soi, persuadé qu'on trouvera Dieu, si l'on y reste dans la vérité. Ces **deux mentalités** ne sont pas, à vrai dire, inconciliables[6]; mais ce sont leurs contrastes qui parurent d'abord avec le plus de netteté. Saint Bonaventure était trop saisi par

---

[1] Voir ces divers points de vue signalés par M. GILSON, *op. cit.*, p. 453-456.

[2] Voir surtout l'*In Hexaëmeron*, le *De scientia Christi*, (q. IV), l'*Itinéraire* (ch. IV); etc. Cf. J.-M. BISSEN, *op. cit.*, p. 176.

[3] Cf. *In Hexaëmeron*, *De reductione;* etc.

[4] Voir quelques exemples dans E. GILSON, *op. cit.*, p. 366, 435, 436.

[5] Cf. ci-dessus, p. 503.

[6] L'étude philosophique de la nature *en* elle-même (non *pour* elle-même), telle que la conçoit S. Thomas, paraît même l'introduction indispensable à l'étude plus complexe, qui situe la nature dans le cadre du surnaturel, telle que la pratique S. Bonaventure. La première méthode, plus positive, n'exclut point la sagesse, comme on l'a dit, si elle reste dans la vérité : la sagesse, prise objectivement, y est comprise, au moins d'une manière implicite, et rien n'empêche même que le don surnaturel de sagesse ne dirige intérieurement le docteur qui la recherche, pour le plus grand bien de l'Eglise, comme ce fut le cas de S. Thomas.

son point de vue pour remarquer toute la valeur de celui de saint Thomas ; aussi laissa-t-il ses religieux résister au maître dominicain, à Paris notamment, sous ses yeux, au risque d'être présenté lui-même comme le chef responsable de l'opposition. Son attitude néanmoins fut assez discrète et réservée pour que toute la tradition, négligeant ces divergences et retenant surtout l'amitié qui unissait le docteur séraphique et le docteur angélique, ait souligné l'accord de leur génie commun et de leur âme de saint dans la recherche de la vérité intégrale, sous l'inspiration d'une même sagesse.

CHAPITRE X.

Saint Thomas d'Aquin.

Bibliographie spéciale : [1]

1° **Editions** des œuvres complètes : A. *Anciennes :* la plus célèbre parmi les anciennes est celle de saint Pie V, Rome, 1570; les autres sont celles de Venise (1592), d'Anvers (1612), de Paris (1660), de Rome-Padoue (1666-1698), de Venise, annotée par De Rubeis (1745). — B. *Récentes :* au XIXe siècle, toutes les œuvres furent rééditées à Parme, en 25 vol. (1852-1873) et à Paris (Vivès), en 34 vol. (1871-1880; 2e éd., 1889-1890). L'édition critique nouvelle, entreprise sur l'ordre de Léon XIII *(éd. léonine)*, remplacera toutes les autres quand elle sera complète : elle comprend déjà 14 vol. (1882-1926) : commentaires d'Aristote, t. I-III ; Somme théologique, t. IV-XII ; S. contre les Gentils, t. XIII-XIV. — La *Somme théologique* a été l'objet d'innombrables éditions spéciales : signalons celles de Naples (1848), Bologne (1853-61), Parme (1852-57), Turin (1885), Rome (1886-87), et surtout de Paris : 1841-45 (Migne), 1856, (Bloud), 1864 (Vivès), 1887-1889 (Lethielleux). Une nouvelle est en cours de publication chez A. Blot.

Traductions : les œuvres suivantes ont été traduites en français : la Chaîne d'Or (tr. Castan, 1854; Péronne, 1868); le commentaire sur s. Paul (tr. Bralé, 1869); opuscules (tr. Védrine, Fournet et Baudel, 1856); S. contre les Gentils (tr. Ecalle, 1854), et sourtout la *Somme théologique :* tr. Drioux (1851-1863 et 1853), Lachat (1857-1869); une traduction nouvelle dominicaine (Collection *Revue des Jeunes*) est en cours de publication (Tournai, Desclée).

[1] Nous ne présentons ici qu'un choix de livres adaptés au caractère de notre ouvrage. On trouvera des listes plus complètes d'études récentes de toute sorte dans la *Bibliographie thomiste* des PP. Mandonnet et Destrez, Kain, 1921 (2219 numéros) et, pour les études postérieures, dans le *Bulletin thomiste*, qui, depuis 1924, parait en supplément de la *Revue thomiste*.

2° **Vies de S. Thomas.** Les *sources anciennes* sont surtout les 3 biographies de Guillaume de Tocco, de Bernard Gui (Guidonis) et de Pierre Calo (réédit. D. Prümmer, O. P., Toulouse, 1911). — A. TOURON, *La vie de S. Th. d'Aq., avec un exposé de sa doctrine et de ses ouvrages*, Paris, 1737. — J. DIDIOT, *S. Thomas d'Aq.*, Paris, 1874. — J. V. DE GROOT, *Het leven v. d. h. Thomas*, 1882, traduit du néerl. par VANDEN PLAS et GILLET, 1909. — CH. JOYAU, *S. Thomas d'Aq., Patron des Ecoles cath.*, Poitiers, 1886. — J. A. ENDRES, *Thomas v. Aq.*, Mayence, 1910. — H. PETITOT, *S. Th. d'Aquin, vocation, œuvres, vie spirituelle*, Paris, 1923. — P. MANDONNET, *Chronologie sommaire*, dans *Revue sc. phil. théol.*, 1920, (t. IX) p. 142-152; *Date de naissance de S. Th.*, dans *Rev. thom.*, 1914, p. 652-662; *Thomas d'Aq. novice Prêcheur*, dans *Revue thom.*, 1924-1925 (7 articles).

3° **Caractère général et méthode.** M. DE RUBEIS, *De gestis et scriptis ac doctrina S. Thomæ A. dissertationes criticæ et apologeticæ*, Venise, 1750 (dans éd. léonine, I, p. LV-CCCXLVI, 1882). — J. GARDAIR, *La raison et la foi d'après S. Th. d'A.*, Paris (Ann. ph. chr.), 1896. — A. GARDEIL, *La crédibilité et l'Apologétique*, Paris, 1908; *Le donné révélé et la théologie*, Paris, 1910; *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, Paris, 1927 (les trois ouvrages forment une série d'études sur la "Méthode des sciences théol." d'après S. Thomas : cf. Préface du dernier). — P. ROUSSELOT, *L'intellectualisme de S. Th.*, Paris, 1908. — TH. HEITZ, *Essai historique sur les rapports entre la philos. et la foi*, Paris, 1909. — H. DEHOVE, *Essai critique sur le réalisme thomiste comparé à l'idéalisme Kantien*, Lille, 1907. — M. GRABMANN, *Th. von Aq., Eine Einführung in seine Persönlichkeit und Gedankenwelt*, Munich, 1912 (trad. fr. Vansteenberghe, Paris, 1920). — TH. PÈGUES, *Initiation thomiste*, Paris, 1921. — A. LEGENDRE, *Introd. à l'étude de la Som. th. de S. Th. d'Aq.*, Paris, 1923. — Sources (peu étudiées encore) : J. DURANTEL, *S. Th. d'Aq. et le Pseudo-Denys*, Paris, 1919. — A. GARDEIL, dans *Revue th.*, 1903, p. 197-215 (Documentation de S. Th.). — G. BARDY, dans *Revue sc. ph. théol.*, 1923, p. 493-502 (Sources grecques de la I[a]).

4° **Exposés généraux de la doctrine.** Ils se rattachent à la Somme théologique. Les grands commentateurs seront étudiés plus loin (Voir plus loin, IIe P., ch. III-IV). *Introductions* à la Somme : JEAN DE SAINT-THOMAS, *Isagoge* (tr. fr., LAVAUD, Paris, 1928, avec notes et appendice consacré à l'auteur). J. J. BERTHIER, *L'étude de la Somme th. de S. Thomas*, Fribourg, 1893 (Paris, 1905); *Tabulæ synopticæ*, Fribourg, 1893 (Paris, 1903. M. GRABMANN, *Einführung in die S. theol. des hl. Th. v. Aq.*, Fribourg-en-B., 1919 (tr. fr. Vansteenberghe, Paris, 1925). — Les derniers principaux *commentaires* littéraux sont ceux de R. BILLUART, O. P., *Summa S. Thomæ*, Liége, 1746-1751 (19 vol.) et 1759 (supplément, posthume, 20e vol.), et de Th. PÈGUES, O. P., *Commentaire franç. littéral de la S. th. de S. Thom. d'Aq.*, Toulouse, 1907-1928, 18 volumes parus. — Plus brefs et plus personnels aussi sont les commentaires de L. BILLOT, S. J., Rome, 1892 sq., 12 vol. (rééditions); L. JANSSENS, O. S. B., Fribourg, 1899 sq. (11 vol.); F. SATOLLI, Rome, 1884-1888 (5 vol.); L. A. PAQUET, Québec, 1893-1903 (6 vol.); A. LÉPICIER, Paris, 1902 sq. (11 vol.) — Nombreux Précis "ad mentem S[i] Thomæ".

5° **Philosophie.** Manuels innombrables. *Etudes* plus générales : A. FARGES, *Études philosophiques pour vulgariser les théories d'Aristote et de S. Thomas et leur accord avec les sciences*, Paris, 1885-1907 (9 vol.).

— D. MERCIER-D. NYS, *Cours de philosophie*, Louvain, 1894 sq., 7 vol. (rééd.) — A. D. SERTILLANGES, *S. Thomas d'Aq.*, Paris, 1910 (2 vol.). — Introductions à la phil. thomiste : P. GENY, S. J., *Questions d'enseignement de la philosophie scolastique*, Paris, 1913. — H. PETITOT, *Introduction à la philos. traditionnelle ou classique*, Paris, 1914. — E. GILSON, *Le thomisme. Introduction au système de S. Th.*, Strasbourg, 1920 (2e éd., Paris, 1923). — E. HUGON, *Les XXIV thèses thomistes*, Paris, 1922 (2e éd.). — TH. PÈGUES, *Aperçus de philosophie thomiste et de propédeutique*, Paris, 1927. — E. DE BRUYNE, *La philosophie de S. Th.*, Paris, 1928. — Nombreuses données générales de philosophie, dans R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu, son existence et sa nature*. Paris, 1915 (4e éd., 1924); *Le sens commun*, Paris, 1909 (3e éd., 1922). — Petite synthèse dans M. DE WULF, *Hist. de la phil. médiévale*, 5e éd., II, p. 1-33. — Voir aussi J. MARITAIN, *Art et scolastique*, Paris, 1920; études div.

6° **Apologétique.** Outre l'ouv. cité du P. GARDEIL, *Crédibilité et apologétique*, Paris, 1908, voir A. D. SERTILLANGES, *La source de la croyance en Dieu*, Paris, 1906. — R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De revelatione supernaturali, secundum Sti Thomæ doctrinam*, Paris, 1917. — J. V. DE GROOT, *Summa apologetica de Ecclesia cath. ad mentem Sti Thomæ*, Ratisbonne, 1890. — L. DE GRANDMAISON, S. J., *L'apologétique de S. Thomas*, 1907, dans la *Nouv. Rev. théol.*, et le *Bull. Litt. eccl.* — P. BROCH, *Santo Toma y la sistématizacion apologetica*, dans *Ciencia Tomista*, 1920 (XXI) p. 5-14, 193-214. — Voir aussi diverses études sur la Somme contre les Gentils : G. GRAIN, *Modernidad de la Summa contra gentiles*, dans *Ciencia tom.*, 1919, p. 196-209; 1920, p. 13-66. — L. GETINO, *La Summa contra Gentes y el Pugio fidei*, Vergara, 1905. — Cf. F. PETRONIUS, *In summam catholicæ fidei C. G. S. Thomæ elucidationes*, Naples, 1886 (4 vol. in-fol.). — Questions spéciales : F. TESSEN WESIERSKI, *Die Grundlagen des Wunderbegriffes nach Th. v. Aq.*, Paderborn, 1899. — A. VAN HOVE, *La doct. du miracle chez S. Th.*, Paris, 1927. — R. GARRIGOU-LAGRANGE, *La grâce de la foi et le miracle*, dans *Rev. thom.*, 1918, p. 289-320; voir ibid., 1919, p. 193-213. P. ROUSSELOT et J. HUBY, dans *Rech. sc. relig.*, 1910, 1913, 1918.

7° **Providence naturelle et surnaturelle** : point auquel se rattachent les thèses spécifiques du *thomisme*, en tant qu'il se distingue du molinisme : voir les grands commentateurs de S. Thomas au XVIe siècle (p. 737). Leur interprétation, maintenue par A. MASSOULIÉ, O. P., *Divus Thomas sui interpres, de divina motione et libertate creata* (2 vol., Paris, 1692), est longuement exposée par le P. DEL PRADO, O. P., *De gratia et libero arbitrio*, 3 vol., Fribourg, 1907. — Les nombreux traités écrits contre les défenseurs modernes du molinisme (voir *Molina*, p. 758) contiennent à peu près la même doctrine : R. BEAUDOIN, O. P., *De la prémotion physique de S. Th.* (Rép. au P. Mazella), 1879. — A. M. DUMMERMUTH, O. P., *S. Th. et doctrina præmotionis physicæ* (rép. au P. Schneemann), Louvain, 1886; *Defensio doctrinæ S. Th. de præmotione physica* (rép. au P. Frins), Louvain, 1895. — J. J. BERTHIER, *Le néo-molinisme et le paléo-thomisme, à propos d'un livre du R. P. Frins*, dans *Rev. thom.*, 1893 (I), 3 articles. — Voir encore, *ibid.*, les études de H. GUILLERMIN, O. P., *S. Th. et le prédéterminisme*, 1895-1896; A. VILLARD, O. P., *La providence*, 1896-1897. — H. GAYRAUD, O. P., *Le thomisme et le molinisme*, Paris, 1889 et 1890 (rép. au P. de Régnon); *Providence et libre arbitre*, Paris, 1892; *S. Th. et le prédéterminisme*,

Paris, 1895. — R. GARRIGOU-LAGRANGE, *S. Thomas et le néo-molinisme*, V^e^ appendice du livre sur *Dieu*, 4e éd., Paris, 1923. — Présentation atténuée du thomisme par H. GUILLERMIN, O. P., *La grâce suffisante*, dans *Rev. thom.*, 1901-1903, 5 articles. — Nouvelle conception du thomisme présentée par le card. JOS. PECCI, *S. Tommaso circa l'influsso divino e la scienza mezza*, Rome, 1885 (critiqué par H. GUILLERMIN, O. P., dans *Ann. phil. chr.*, 1886). Ce néo-thomisme a été maintenu par Satolli, Paquet, Lépicier (cf. n° 4). — Certain molinisme moderne se présente, lui aussi, comme une interprétation large de S. Thomas.

8° **Questions diverses de théologie dogmatique.** Sur la Trinité. TH. DE RÉGNON, *Études de théol. positive*, t. II (1892), p. 133-232. — Sur les anges, A. VACANT, dans *Dict. théol.*, 1903, col. 1228-1248. — Sur l'homme, J. B. KORS, O. P., *La justice primitive et le péché originel d'après S. Th.*, Kain, 1922. — J. B. TERRIEN, S. J., *S. Th. Aq. doctrina sincera de unione hypostatica*, Paris, 1894. — A. VILLARD, O. P., *L'incarnation d'après S. Th. d'Aq.*, Paris, 1908. — M. SCHWALM, O. P., *Le Christ d'après S. Th.*, Paris, 1910. — S. SZABÓ, O. P., *De scientia beata Christi*, dans *Xenia thomistica*, II (1924), p. 349-491. — F. BROMMER, *Die Lehre vom sakramentalen charakter in der Scholastik bis Th. v. Aq.*, Paterborn, 1908. — M. GRABMANN, *Die Lehre des hl. Th. v. Aq. von der Kirche als Gotteswerk*, Regensbourg, 1903. — Séries, d'études spéciales (vulgarisation) : HUGON, *Le mystère de la Ste Trinité* Paris, 1912; *Le mystère de l'Incarnation*, P., 1925 (5e); *Le mystère de la Rédemption*, P., 1910; *La Ste Eucharistie*, P., 1917 (2e); *Hors de l'Eglise point de salut*, P., 1907; *La causalité instrumentale...*, P., 1907.— Exposés oratoires ou affectifs du dogme : J. MONSABRÉ, *Exposition du dogme catholique*, Paris, 1869-1890. — L. BAIL, *Théologie affective selon S. Thomas*, ou *S. Thomas en méditations*, 1654 (rééd. Chevereau, 1855; nouv. éd. Bougal, 1904-6, 12 vol.). — G. CONTENSON, O. P. († 1664), *Theologia mentis et cordis*, 1668.

9° **Questions de morale** (naturelle et surnaturelle) : grand exposé : M. A. JANVIER, O. P., *L'Exposition de la morale catholique*, Paris, 1903-1924. — A. D. SERTILLANGES, O. P., *La philosophie morale de S. Th. d'Aq*, Paris, 1916. — A. DE LA BARRE, S. J., *La morale d'après S. Th. et les théologiens scolastiques*, Paris, 1911. — R. BEAUDOIN, *Tractatus de conscientia*, Paris, 1911. — DOM O. LOTTIN, *Loi morale naturelle et loi positive d'après S. Th. d'Aq.*, Louvain, 1920; *La vertu de religion d'ap. S. Th. d'Aq.*, Louvain, 1920; diverses autres études, 1922-1923. — J. GARDAIR, *Phil. de S. Th. : Les vertus morales naturelles*, Paris, 1901. — A. GAY, *L'honneur, sa place dans la morale*, Fribourg, 1913. — A. GARDEIL, série d'études dans *Rev. thom.*, 1918-1919 (6 art.). — Voir les grands commentaires cités, et les traités théologiques modernes basés sur S. Thomas, surtout A. TANQUEREY, *Synopsis theol. mor.*, Tournai, 1904 (rééd.). — D. PRÜMMER, O. P., *Manuale theol. mor.*, Fribourg, 1915. — Pour la philosophie morale, voir CARD. ZIGLIARA, *Summa philos.*, III, *Jus naturale*. Rome, 1876. — L. LEHU, O. P., *Philosophia moralis et socialis*, t. I. *Ethica generalis*, Paris, 1914. — H. D. NOBLE, *La conscience morale*. Paris, 1923 (2e éd.). — E. GILSON, *S. Th. d'Aquin.*, Coll. *Les moralistes chrétiens*, Paris, 1925. — Pour la doctrine sociale et politique, voir G. DE PASCAL, *Philosophie morale et sociale*, 2 vol., Paris, 1894-1896. — M. B. SCHWALM, O. P., *Leçons de philosophie sociale*, 2 vol., Paris, 1911-1912. —

S. Deploige, *Le conflit de la morale et de la sociologie*, Louvain, 1911 (Paris, 1912). — V. Cathrein, S. J., *Das Jus gentium... beim hl. Th. v. Aq.*, Fulda, 1889. — Doctrine politique : H. A. Montagne, dans *Rev. thom.*, 1900-1902. — J. Zeiller, *L'idée de l'Etat dans S. Th.* Paris, 1910. — B. Roland-Gosselin, *La doct. pol. de S. Th.*, Paris, 1928.

10° **Spiritualité** (ascétique et mystique). Th. de Vallgornera, *Mystica theologia divi Thomæ*, Barcelone, 1665 (éd. J. Berthier, Turin, 2 vol., 1911). — A. Massoulié, *Pratique des vertus de S. Th.*, Toulouse, 1685 ; *Méditations de S. Th. sur les trois voies*, Toulouse, 1678 (rééd. Laurent, Paris, 1888) ; *Traité de la véritable oraison d'après les principes de S. Th.* (éd. J. Rousset), Paris, 1900. — A. M. Meynard, O. P., *Traité de la vie intér. Petite Somme de théol. ascétique et mystique d'après l'esprit et les principes de S. Th. d'Aq.*, Clermont, 1885 (2 vol.) ; rééd. G. Gerest, Paris, 1925. — R. Garrigou-Lagrange, *Perfection chrétienne et contemplation*, 2 vol., S. Maximin, 1923. — D. Joret, *La contemplation mystique d'après S. Th. d'Aq.*, Lille, 1923.

11° **Sujets divers.** — Autorité de S. Thomas : P. Mandonnet, *Les titres doctoraux de S. Th.* dans *Rev. thom.*, 1909, p. 604. — *La canonisation de S. Th. d'Aq.*, dans *Mélanges th.*, p. 1-48. — J. J. Berthier, O. P., *S. Th. Doctor communis Ecclesiæ* (testimonia Ecclesiæ), Rome, 1914. — L. Lavaud, *S. Th. "guide des études"*, Paris, 1925. — Etudes particulières : P. Mandonnet, *Frères Prêcheurs*, dans *Dict. théol.*, col. 872-886. — *Mélanges thomistes*, publiés par les Dominicains de la prov. de Paris, à l'occasion du VIe cent. de la canonisation de S. Thomas, Kain, 1923. — *Xenia thomistica*, Rome, 1923-1925 (même occasion). — Sur la chronologie, voir les études récentes signalées plus loin, dans les notes, de Mandonnet, Synave, Pelster, Grabmann. — Revues diverses consacrées à S. Thomas : *Divus Thomas*, Fribourg ; *Divus Thomas*, Plaisance ; *Ciencia tomista*, Madrid ; *Revue thomiste*, Saint Maximin ; *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Kain ; *Vie spirituelle*, Juvisy ; *Cahiers thomistes*, Paris ; etc.

ARTICLE I. — LA VIE DE SAINT THOMAS [1].

I. — LA PRÉPARATION DE THOMAS A SA MISSION [1225-1252].

D'après Guillaume de Tocco, premier historiographe du saint, Thomas mourut au commencement de sa cinquantième

[1] Les premiers biographes sont du XIVe s. : Guillaume de Tocco, O. P., prieur de Bénévent, promoteur de la cause pour la canonisation en 1317, écrivit entre 1317 et 1321 une vie très documentée, précieuse malgré de nombreuses confusions. — Bernard Gui, O. P., évêque de Lodève († 1331), historien remarquable, a plusieurs notices sur S. Thomas. — Pierre Calo, dominicain de l'Italie du Nord (1re moitié du XIVe s.), a une notice sur lui dans son *Legendarium*. — Malgré l'avis contraire de Endres et de Prümmer, l'ensemble des historiens de S. Thomas considère G. de Tocco comme la source des deux autres : *ita* Denifle, Mandonnet, etc. Voir l'excellente étude de E. Janssens, *Les premiers hist. de la vie de S. Th.*, dans *Rev. néo-scol.*, 1924, p. 201-214, 325-352, 452-476. — Il y a d'autres sources. Voir *ibid.*

année, le 7 mars 1274. Il était donc né avant le 7 mars 1225, soit au début de cette année, soit à la fin de 1224 [1]. Sa famille était une des sept ou huit plus considérables d'Italie. Son père, le comte Landolfo d'Aquin, était allié de la famille impériale, et par sa mère il descendait de Robert Guiscard. Ce mélange de sang normand et italien devait influer sur son tempérament à la fois robuste et fort, tendre et délicat. **Sa première formation** fut monastique : dès l'âge de cinq ans son père l'avait mis comme oblat au mont Cassin, dont il espérait le faire abbé. Thomas y resta de 1230 à 1239, probablement. Tout jeune, il demandait souvent à son maître : " Qu'est-ce que Dieu ? " Il conserva toujours de son enfance bénédictine le sens de la liturgie, le culte des arts, le goût de l'humanisme. A 14 ans, quand Frédéric II excommunié par Grégoire IX fit évacuer l'abbaye (1239), Thomas déposa l'habit bénédictin et rentra dans sa famille. Celle-ci, sans renoncer à ses vues concernant le Mont Cassin, envoya l'enfant à Naples suivre les cours de l'Université. C'est là qu'il fut mis en rapports avec les Frères Prêcheurs. Leur idéal le séduisit et il résolut, malgré les difficultés qu'il prévoyait du côté des siens, d'entrer dans leur Ordre.

La **vocation de Thomas** fut en effet mise à l'épreuve. Son père étant mort (24 déc. 1243), il fut admis à prendre l'habit dominicain (avril 1244), mais pour le soustraire aussitôt à des interventions importunes de ses parents, le Maître Général, Jean le Teutonique, résolut de l'emmener avec lui vers Bologne, d'où il devait être dirigé sur Paris, principal centre d'études supérieures de l'Ordre. La comtesse, sa mère, pieuse mais autoritaire, le poursuivit jusqu'à Rome et le fit arrêter au nord de la ville (à Aquapendente, mai 1244) par Raynald et Landolfe, frères de Thomas, qui servaient dans l'armée impériale. Ramené par eux vers Aquin, il fut l'objet, un soir, d'une tentative de séduction : il chassa la courtisane avec un tison enflammé et fut bientôt surnaturellement récompensé de cette victoire, qui ne fut d'ailleurs, conjecture Petitot, que " le couronnement de longues luttes contre le démon de la jeunesse et du matin ". Au château de Roccasecca où Thomas fut conduit ensuite, il subit, non pas l'incarcération ni l'isolement proprement dit, mais une certaine séquestration le séparant de toute action dominicaine et le soumettant à des influences propres à le détourner vers le Mont Cassin. En vain, ses sœurs et ses amis s'y essayèrent-ils ; si bien qu'enfin, pendant l'été de 1245, il obtint la liberté de suivre sa vocation [2].

---

[1] Cf. P. MANDONNET, *Date de la naissance de S. Th. d'Aq.*, dans *Rev. thom.*, 1914, p. 652-662.

[2] P. MANDONNET, *Thomas d'Aq., novice Prêcheur*, dans *Revue th.*, 1924-1925, sept articles. — H. PETITOT, *La vocation de S. Thomas*, dans *Vie spirit.*, 1922 (t. VII), p. 605-635.

Dès la fin de 1245 il était à *Paris*[1], écoutant **les leçons d'Albert le Grand.** Il y fit de grands progrès, grâce à sa docilité intellectuelle et à sa puissance de concentration, qui lui valut le qualificatif de " bœuf muet de Sicile ", expliqué aussi en partie par la structure physique de Thomas : il était " magnus, grossus, brunus ". Albert le Grand, qui avait deviné la valeur de cet élève extraordinaire et prévu les " mugissements " de sa doctrine, l'amena à Cologne en 1248 et dès 1250 se l'associait dans son travail, en lui faisant rédiger son *Commentaire des noms divins*[2]. Lors de son ordination sacerdotale (1250), Thomas fut l'objet de nouvelles sollicitations de sa famille cruellement éprouvée : par ordre de Frédéric II, le château avait été ruiné, Raynald exécuté; l'avenir était compromis. Circonvenu par les parents de Thomas, le Pape offrit à celui-ci l'abbaye du Mont Cassin, puis l'archevêché de Naples. Tout fut rejeté avec une force d'âme héroïque. Dieu destinait à une mission plus haute le nouveau prêtre, que séduisait déjà un apostolat tout doctrinal.

En 1252, le bienheureux Albert le fit envoyer à Paris, malgré son jeune âge, pour le conduire rapidement à la maîtrise. Thomas inaugura alors une période de 22 ans (1252-1274) d'une activité scientifique et littéraire des plus fécondes. On peut la diviser en trois étapes principales : *a*) Paris 1252-1259; *b*) Italie 1259-1268; *c*) Paris et Naples 1269-1274.

II. — ENSEIGNEMENT A PARIS (1252-1259).

C'est à titre de bachelier biblique que Thomas enseigna à son arrivée à Paris : nous avons son discours d'ouverture prononcé entre le 14 septembre et le 9 octobre 1252[3]. Mais il ne tarda pas à aborder l'**explication des Livres des Sentences**[4] (1252). Le grand Commentaire qui nous en reste, et qui était achevé en 1256, est comme son coup d'essai. Il révèle dans ce débutant une extraordinaire maîtrise; et ce qui étonne le plus, c'est que Thomas ait eu si peu à modifier

[1] D'après Tocco, Guidonis, que suit Mandonnet. Un ancien chroniqueur le fait cependant aller directement à Cologne.

[2] Le manuscrit en est resté. On a aussi un cours inédit d'Albert sur la Morale à Nicomaque recueilli et rédigé par S. Thomas d'Aq. Cf. A. PELZER, dans *Rev. néo-scol.*, 1922, p. 333-361.

[3] Edité en 1912. Voir p. 548.

[4] D'où le titre de bachelier sententiaire.

plus tard des positions prises alors. Ses élèves sentirent immédiatement la puissance du nouveau professeur qui innovait avec hardiesse. Son historien, pour rendre l'impression commune sur ce point, se prend " à décliner sous toutes ses formes l'adjectif *novus* avec ses dérivés ", dit Petitot : " Dans ses leçons, il introduisait de *nouveaux* articles, les définissait d'une manière *nouvelle* et plus claire, les résolvait par de *nouvelles* raisons, de sorte que tous ceux qui l'entendaient enseigner des thèses *nouvelles* et les traiter selon une *nouvelle* méthode, ne pouvaient douter que Dieu ne l'eût éclairé des rayons d'une lumière *nouvelle*, lui qui dès ses débuts possédait un jugement si sûr qu'il n'hésitait pas à enseigner et à écrire des opinions *nouvelles* " [1]. Ainsi, des méthodes nouvelles, mais aussi de nouveaux articles, thèses et opinions, voilà ce qui frappait dès ses premières leçons. De fait, l'emploi fréquent de la philosophie aristotélicienne de préférence à celle de Platon, la distinction nette de la philosophie d'avec la théologie, dont elle était jusque là moins la servante que l'esclave, enfin la distinction de la théologie d'avec la mystique par un intellectualisme franc mais modéré, tous les traits essentiels du thomisme s'y accusaient déjà [2].

Le jeune professeur dominicain attira bientôt à lui toute l'élite de la population universitaire et ce succès aggrava, loin de l'apaiser, un **conflit** naissant **entre les maîtres séculiers de Paris et les maîtres religieux** [3]. Dès février 1252, l'Université était décidée à enlever aux dominicains une des deux chaires qu'ils occupaient. En avril 1253, les séculiers décrétaient, à l'occasion d'une grève, de refuser la maîtrise à quiconque ne jurerait pas fidélité au règlement corporatif. Les mendiants s'y refusèrent; des dominicains furent molestés. *Innocent IV* (1243-1254), invoqué de part et d'autre, fit venir de Paris à Rome pour le renseigner, quatre maîtres séculiers, dont Guillaume de Saint-Amour, chanoine de Beauvais, fort haineux contre les religieux. Grâce à ses intrigues, il fit partager ses rancunes par des membres influents de la Curie et ses craintes par le pape lui-même, qui, de mai à novembre 1254, prit une série de mesures défavorables aux religieux, spécialement Mineurs et Prêcheurs, allant jusqu'à la suppression totale de leurs privilèges. L'avenir même des Ordres Mendiants était compromis. *Alexandre IV* (déc. 1254-mai 1261), dès son élection, jugea excessives les défiances du clergé séculier et rendit peu à peu aux religieux leurs privilèges; il les accrut même. Aigri par l'échec de ses manœuvres, Guillaume publia son célèbre pamphlet *De novissimorum temporum periculis*, dans lequel il dénonçait dans les moines les faux prophètes qui devaient se multiplier à l'approche de l'Antéchrist. Malgré l'évidence de la calomnie une réfutation solide s'imposait. Saint Bonaventure répondit au factum de

[1] *Vita*, c. XIV. — [2] Voir art. IV, p. 566.
[3] Voir H. PETITOT, *S. Thomas d'Aq.*, (vie), p. 61-80.

Guillaume par ses questions *De paupertate christi*, et l'Ordre franciscain trouvait en lui le plus brillant et le plus vigoureux des interprètes. Le chapitre général des dominicains tenu à Anagni fit un spécial appel aux deux "génies de l'Ordre", Albert et Thomas. C'est à celui-ci que fut confié le soin de défendre la vie religieuse menacée, car c'est à l'institution elle-même que l'on s'en prenait en définitive.

Saint Thomas, à la demande du Général, composa en quelques jours, une vigoureuse réfutation du libelle de Guillaume : c'est, dans ses grandes lignes, le traité **Contra impugnantes Dei cultum et religionem,** qui fut lu au Chapitre et chaleureusement approuvé[1]. " Sur tous les points incriminés, dit Petitot, Thomas d'Aquin répond victorieusement ; il légitime, avec force et mesure, et la dispense et l'abandon du travail manuel, et la pauvreté non seulement individuelle mais collective, et la prédication littéraire, et le ministère, confession, enterrements, la direction des familles, l'étude et le professorat, fût-ce dans deux chaires de l'Université de Paris. Il déduisait la plupart de ses conséquences d'un principe général, digne d'être médité et capable de corriger bien des préjugés : ce qui fait *l'excellence d'un Ordre religieux*, ce n'est pas avant tout, comme on le croit d'ordinaire, la sévérité des observances, du jeûne, des pénitences, mais *l'excellence des buts* qu'il se propose ". Toutes ces apologies de la vie religieuse convainquirent vite la Curie et le Pape. Guillaume de Saint-Amour fut condamné par Alexandre IV et il dut quitter l'Université, par ordre royal.

Saint Thomas rentrait victorieux d'Anagni à Paris (fin de l'été 1256). Il avait reçu la licence au début de 1256, et accompli peu après sans doute, en mars ou avril[2], les exercices qui lui donnaient le titre de **Maître en théologie**. Nous possédons encore, récemment édité, le discours inaugural qu'il prononça et peut-être aussi les questions[3] qui furent discutées par lui à cette occasion[4]. Saint Thomas exerça à Paris, pendant trois ans (1256-1259), en qualité de maître,

[1] Il ne peut s'agir là que d'une ébauche ou d'un plan développé, car l'ouvrage ne fut définitivement mis au point que l'année suivante (1257).

[2] C'est la date fixée par le P. Mandonnet. Sans doute, il restait à remplir quelques formalités administratives, ce qui amena pendant près d'un an encore l'intervention du pape. Lettre d'Alexandre IV, 23 oct. 1256. DENIFLE-CHATELAIN, *Chartul. Univ. Par.*, I, p. 339. Cf. *Ibid.*, p. 369. La date traditionnelle de la réception définitive de S. Bonaventure et de S. Thomas comme Maîtres de l'Université est le 23 octobre 1257.

[3] " Les solennités de la maîtrise en théologie, ce que l'on appelait le *principium*, c'est-à-dire l'inauguration, se répartissaient en deux actes : les vespéries et l'aulique. Le récipiendaire devait, entre autres choses, présenter quatre questions ou thèses, qui y étaient disputées ". P. MANDONNET, dans *Rev. sc. ph. th.*, 1927, p. 30.

[4] Ce sont probablement les deux derniers articles (17-18) du quodlibet VII, qui concernent le travail des religieux et sont dirigés contre les adversaires des Mendiants. *Ibid.*, p. 27-30; peut-être aussi les trois articles précédents (14-16 du même quodlibet) concernant le sens des Ecritures, si ces articles ne datent pas de l'enseignement de S. Th. comme bachelier biblique. *Ibid.*, p. 30-31. C'est plus tard qu'ils furent joints à cette série de quodlibets. Voir plus loin, p. 545.

les fonctions de régent des études et donna une vive impulsion à l'enseignement, pour faire face à la situation désordonnée de l'Université. " Les disputes de la faculté de théologie étaient à peu près supprimées. Thomas prit sur lui d'y suffire et au delà. Il institua une double dispute hebdomadaire, avec les séances de détermination correspondante, ce qui remplissait quatre matinées de la semaine. C'est de là que sortirent en l'espace de trois années scolaires les 253 disputes qui constituent les *Quæstiones de Veritate* "[1]. Saint Thomas devait réduire plus tard les disputes à une par quinzaine[2]; mais alors il les multipliait, soit pour donner satisfaction au goût des étudiants pour ce genre d'exercices, soit aussi pour mieux triompher des maîtres hostiles aux moines.

" Ce fut visiblement dans le même ordre d'idées et de préoccupations que saint Thomas fut conduit à **instituer la dispute quodlibétique.** L'intérêt que soulevait la dispute ordinaire, dont le sujet était fixé par le maître, serait décuplé lorsqu'on laisserait aux auditeurs eux-mêmes l'initiative de proposer le sujet de la discussion et qu'on en pourrait multiplier extraordinairement le nombre. La dispute quodlibétique à laquelle Thomas d'Aquin avait probablement songé dès avant sa maîtrise, était instituée. Il est à peine besoin de dire que sous cette nouvelle forme les difficultés inhérentes à la dispute ordinaire étaient incomparablement accrues, puisque l'on pouvait *ex abrupto* placer le maître en face de n'importe quel problème de philosophie ou de sciences sacrées. La dispute quodlibétique mettait surtout en évidence l'étendue exceptionnelle du savoir du maître et la prestesse de son esprit "[3]. Saint Thomas en fut probablement le créateur[4], et cette institution fut une nouvelle riposte aux préventions des séculiers contre les moines docteurs.

Ces discussions ne représentaient qu'une faible partie des **travaux de saint Thomas** à cette époque. C'est l'*Ecriture sainte* qui, depuis sa maîtrise, était la base de son enseignement théologique. Nous avons ses leçons, soit écrites par lui *(expositio)*, soit reportées par un auditeur de choix *(lectura)*[5]. Il expliquait alternativement l'Ancien et le Nouveau Testament. Les livres qu'il commenta pendant son premier triennat furent la prophétie d'Isaïe d'abord, puis l'évangile de S. Matthieu (celui-ci reporté seulement)[6]. Il achevait aussi alors son premier traité sur la vie religieuse (1257) et, dès l'année suivante (1258), il entreprenait, à la demande de saint Raymond de Pennafort, le vaillant apôtre des Sarrasins d'Espagne et d'Afrique, son magnifique ouvrage d'apologétique, la *Somme contre les Gentils*, achevée seulement en Italie (vers 1261).

---

[1] *Ibid.*, p. 13.

[2] Il les supprima même complètement à Naples, à titre provisoire, on le comprend. — [3] *Ibid.*, p. 13-14.

[4] Voir P. MANDONNET, *S. Thomas, créateur du quodlibet*, dans l'art. cité de *Revue sc. ph. théol.*, 1926, p. 477-506, 1927, p. 5-38. Voir plus loin, p. 545.

[5] Voir p. 467.

[6] Par Pierre d'Andria et un autre auxiliaire inconnu. Cf. MANDONNET, *ibid.*, p. 238-239.

III. — LE THÉOLOGIEN DE LA CURIE ROMAINE [1259-1268].

A la fin de son triennat à Paris comme maître des études (1256-1259) saint Thomas fut appelé **à la cour pontificale,** auprès du Pape Alexandre IV qui l'avait en haute estime [1]. Il allait y rester, sauf deux ans d'enseignement à Rome (1265-1267), jusqu'à l'automne de 1268, suivant les Papes qui se succèdent rapidement, (Alexandre IV : 1254-1261; Urbain IV : 1261-1264; Clément IV : 1264-1268) dans les diverses villes où s'établit tour à tour la curie : Anagni (1259-1261), Orvieto (1261-1265), Viterbe (1267-1268). Ce séjour en Italie " est extrêmement important pour deux raisons principales : tout d'abord parce que saint Thomas, en relations constantes avec les cardinaux et le pape, devient l'homme, le théologien de la curie, du Saint-Siège; ensuite parce que durant ce séjour en Italie il eut tout le loisir de reprendre sur des bases renouvelées, plus approfondies, plus solides encore, l'étude d'Aristote et des Pères de l'Eglise " [2].

C'est précisément ce dernier motif qui semble avoir poussé Alexandre IV à appeler saint Thomas auprès de lui. Neveu de Grégoire IX (1227-1241), le grand promoteur des hautes études ecclésiastiques au Moyen Age, Alexandre IV résolut de mener à bonne fin l'un de ses projets les plus importants : **expurger les œuvres d'Aristote.** Grégoire avait compris qu'on n'empêche pas par de seules excommunications des œuvres pareilles à celles d'Aristote de pénétrer dans les milieux intellectuels, universitaires surtout. Tout en confirmant le décret porté par l'archevêque de Sens (1210) et approuvé par le légat Robert de Courçon (1215), qui interdisait sous peine d'excommunication d'interpréter les œuvres philosophiques d'Aristote à Paris, il avait chargé l'Université de Paris de reviser ces œuvres et nommé à cet effet une commission de trois membres [3]. Cette commission ne put accomplir un tel travail qui dépassait les forces communes, si bien que les écrits non expurgés du Stagirite se répandaient par l'intermédiaire de traductions

[1] Innocent IV avait institué à la cour pontificale, en 1246, un *Studium generale*, qui n'était autre que l'école conventuelle des Prêcheurs, fréquentée par des religieux et des clercs séculiers. C'est à dater de ce retour dans sa province que Thomas eut à son service comme secrétaire (ou *socius*) *Raynald* (Réginald), *de Piperno*, qui, de fait, "reporta" plusieurs commentaires du grand docteur, ceux notamment du *De anima* d'Aristote, des *Psaumes*, de l'*Evangile* de S. Jean et des *Epîtres* de S. Paul. S. Thomas lui a dédié plusieurs écrits (en particulier le *Compendium theol.*). Après sa mort, Raynald lui a succédé dans sa chaire de Naples, et il a été chargé de grouper tous les écrits laissés par son maître. Celui-ci avait pour son jeune disciple une très touchante amitié. C'est par Raynald que nombre de détails sur la vie de S. Thomas ont été conservés. Cf. MANDONNET, dans *Rev. th.*, 1927, p. 123-124. Cf. *ibid.*, 1928, p. 145.

[2] H. PETITOT, *Vie*, p. 82. — [3] Voir ci-dessus, p. 474.

et de commentaires arabes, spécialement d'Averroès, qui les rendaient plus dangereux. Averroïsme et aristotélisme paraissaient s'identifier. Albert le Grand crut, et c'est sa gloire, qu'il était possible d'adapter la philosophie d'Aristote au christianisme et y travailla. Il ne put que préparer le terrain par ses études générales. Son traité *De unitate intellectus contra Averroen*, écrit à la demande d'Alexandre IV, lors du chapitre de 1556, ne parait que partiellement au danger, accru par l'acceptation officielle d'Aristote au programme de la faculté des arts à Paris (19 mars 1255). Il importait d'agir sans retard.

Saint Thomas fut appelé à reprendre et à *compléter l'œuvre de son maître*. Avant tout il importait de rechercher le texte primitif d'Aristote. Guillaume de Moerbeke, dominicain, qui connaissait le grec à la perfection, en fit une traduction fidèle jusqu'au littéralisme, sans aucune recherche d'élégance. C'est sur ce texte que travailla Thomas : il devait **commenter l'œuvre du Philosophe,** la corriger même (c'était l'interpréter *reverenter*, disait-on), de façon à lui ôter tout caractère nocif pour la foi, bien plus de façon à en faire un instrument de compréhension pour la foi. C'est par les livres de Physique (1265) et de Métaphysique (1265) qu'il débuta; puis vinrent les traités concernant la Psychologie et la Morale (1266-1267), bientôt suivis (1268) des études sur les livres de la Politique et les Analytiques. Thomas avait ainsi passé en revue les œuvres les plus importantes du philosophe grec quand il dut revenir à Paris en 1269; ici même, il commenta quatre autres de ses ouvrages, sans d'ailleurs avoir épuisé l'œuvre infinie du Stagirite. Du moins, on peut le dire, l'essentiel de sa pensée avait été saisi, fixé et même perfectionné [1].

Ces études spéciales et les autres compositions diverses que les circonstances, parfois de hautes interventions [2], imposaient à saint Thomas, s'ajoutaient aux **travaux ordinaires de l'enseignement.** Le thème en était alors, dans l'Ancien Testament, le Cantique des Cantiques, puis les Lamentations et Jérémie, et dans le Nouveau, saint Paul, dont il expliqua une première fois toutes les Epîtres. Nous avons encore, sous des formes diverses, une grande partie de ces leçons, de même que nous trouvons, dans le *De potentia* (1259-1263) et le *De malo* (1263-1268), la plus grande partie des questions disputées à cette époque. Chargé d'organiser à Rome (1265-1267) un *Studium generale* pour sa province, saint Thomas fut amené à commenter une seconde fois *les Sentences*, et l'on mit en circulation ses nouvelles leçons. Mais il se sentait mal à l'aise dans le cadre des livres du Lombard. Il renonça à ce

[1] Voir art. II, p. 537.

[2] C'est à l'invitation du pape Urbain IV qu'il entreprit l' " Exposition continue " des Evangiles *(Chaîne d'Or)*, ainsi que le traité *Contre les erreurs des Grecs*, et qu'il composa l'office du Saint-Sacrement (1264) pour la Fête-Dieu alors instituée : il prononça à cette occasion un discours solennel qui est resté. Voir p. 547. On trouvera parmi les opuscules (p. 546-548) nombre d'autres écrits de circonstance.

travail, retira les exemplaires déjà copiés et entreprit sur un plan nouveau une nouvelle synthèse doctrinale [1], celle qui devait, plus que toute autre étude, immortaliser son nom, la *Somme théologique*, commencée vers 1267. Il était admirablement préparé à écrire cette grande œuvre, destinée, elle aussi, comme celle de Lombard, à servir de manuel aux étudiants. Il y consacra tous les loisirs que lui laissèrent ses autres multiples préoccupations pendant les six dernières années de sa vie (1267-1273).

IV. — DERNIER ENSEIGNEMENT, A PARIS [1269-1272] ET A NAPLES [1272-1274]. — PORTRAIT DU SAINT.

En novembre 1268, saint Thomas reçut brusquement l'ordre de se rendre à *Paris*, où il arrivait au mois de janvier 1269. Ce retour était providentiel [2]. Seul, le grand docteur paraissait capable de faire triompher le mouvement d'idées dont il était le principal initiateur et qui subissait alors, dans l'université parisienne, **une forte résistance.** Thomas dut faire face aux *averröistes* rigides qui se refusaient à admettre son aristotélisme épuré, aux *augustiniens* qui, même dans son Ordre, mais surtout chez les franciscains et les séculiers, défendaient les anciennes méthodes et doctrines [3], enfin, *aux ennemis des Ordres Mendiants* qui relevaient la tête et contre qui le saint dut écrire encore, d'abord le " De perfectione vitæ spiritualis " (1269) et bientôt, avec une énergie redoublée, le " Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a religionis ingressu " (1270). La condamnation de l'averroïsme (déc. 1270) marquait la défaite des principaux adversaires de saint Thomas. A la fin de l'année académique de 1272, ses supérieurs le rappelèrent en Italie, et, à l'automne de cette même année, il fut chargé d'enseigner à l'Université de *Naples*, où le roi lui-même, Charles d'Anjou, désirait sa présence pour assurer le succès de la réorganisation qu'il y entreprenait [4].

[1] Le but de cette initiative est indiqué dans le Prologue même de la Somme. Voir plus loin, art. III, p. 551.

[2] Venu au début de 1269 pour remplacer un maître malade, S. Thomas est ensuite maintenu à Paris trois ans entiers par les supérieurs, qui comprennent l'importance de la situation. Voir la distribution des disputes quodlibétales, p. 545, note 3.

[3] Voir art. IV, p. 573.

[4] P. MANDONNET, *Siger de Brabant*, p. CCXV.

Ces dernières années du saint, qui sont aussi celles de **la plénitude de sa force** et de la maturité de son génie, sont surtout occupées par la composition de la *Somme théologique*. La Première Partie seule avait été achevée en 1268, quand il revint à Paris. C'est ici qu'il écrivit toute la Seconde Partie avec ses 303 questions. Les 90 questions composées par lui de la Troisième sont de 1272-1273 [1]. Tous ses autres travaux d'alors, si importants soient-ils, s'effacent devant celui-ci. On aurait tort cependant de les croire peu absorbants. Sans doute, les controverses parisiennes n'amenèrent que la composition immédiate de quelques opuscules peu étendus, le *De unitate intellectus contra Averroïstas* [2] et le *De æternitate mundi contra murmurantes* (les augustiniens); mais saint Thomas menait de front avec tous ces travaux ses *commentaires*, tant sur Aristote que sur l'Ecriture sainte (Job et Psaumes, Evangile de S. Jean et Epîtres de S. Paul) et prenait toujours part aux discussions d'école, témoin les *questions* diverses qui nous restent de ce temps. D'ailleurs, cette activité littéraire prodigieuse ne l'empêchait pas de s'adonner à *la prédication*, selon la tradition de son Ordre; on conserve encore, à côté des plans de sermons prononcés au début du sacerdoce (1254 et suiv.), ceux de ses dernières instructions (carême, 1273) sur le *Pater*, l'*Ave*, le *Credo* et les dix commandements, textes précieux, qui ne peuvent cependant donner une idée exacte de ce que fut son éloquence.

On s'est plu de nos jours à grouper les traits qui fixent **la physionomie**, surtout morale, de saint Thomas [3]. En chaire, il devait en imposer par *sa prestance superbe*, comme s'exprime Petitot. Il était d'une taille imposante qui enlevait tout caractère disgracieux à une obésité très accusée. Il se tenait droit, avec quelque raideur, avait le front haut et large, agrandi encore par une calvitie précoce qui rendait plus ample la tête presque grosse. Au *moral*, disons que saint Thomas fut un ascète et plus encore un mystique. Non seulement il lisait avec intérêt les conférences de Cassien, mais il les pratiquait. Son *ascétisme* [4], cependant, n'est pas caractérisé par d'extraordinaires macérations corporelles, comme on en trouve même chez les saints dominicains contemporains. Il s'en tient d'ordinaire aux austérités de règle, assez dures d'ailleurs, s'applique particulièrement à une humilité vraie, simple, modeste, sans

[1] Ces dates se présentent avec de sérieuses garanties, quoiqu'elles ne soient qu'approximatives en divers points. Cf. M. GRABMANN, *La Somme th.*, p. 30-34.

[2] Ce traité est une réfutation du *De anima* de Siger, d'après Mandonnet. D'autres estiment au contraire que le *De anima* a été composé contre lui. Cf. M. DE WULF, *Hist. phil. méd.*, II, p. 97.

[3] Voir H. PETITOT, *Vie*, p. 107-155. Voir aussi M. GRABMANN, *La Somme théol.*, p. 129-134.

[4] PETITOT, *ibid.*, p. 107-126.

violence et sans excès, d'autant plus méritoire qu'il jouissait d'une plus haute estime, de son vivant même. Très réservé vis-à-vis des femmes, il évitait même des visites à des personnages considérés ; il n'accepta qu'une fois les invitations de S. Louis. Il sut, de même, modérer sa curiosité et faire à la spécialisation nécessaire les sacrifices qu'elle comporte. Par là, il se rendait plus apte à l'étude et aussi se maintenait plus uni à Dieu : et l'on s'explique qu'il pût sans effort passer de l'étude à la prière. Son oraison était d'ordinaire accompagnée des plus grands *dons mystiques* [1], même extraordinaires, extases, visions, ravissements. A sa messe, il fondait littéralement en larmes *(totus perfundebatur lacrymis)*. Toutes ces grâces étaient accompagnées de grandes lumières ; aussi quand des difficultés l'arrêtaient, se plongeait-il dans une oraison profonde, et le P. Petitot peut bien dire : " La Somme théologique a été le fruit de l'oraison, de la contemplation en même temps que de l'étude et de la spéculation " [2]. La puissance d'absorption qui l'envahissait dans l'étude et jusque dans toutes ses occupations, et qui semblait arrêter jusqu'à l'impression de la souffrance, ne peut guère s'expliquer autrement que par ces dons surnaturels.

L'activité théologique de saint Thomas fut brusquement interrompue en pleine production par **une mort prématurée.** Le pape Grégoire X ayant exigé sa présence au concile de Lyon (1274), Thomas se mit en route au début de janvier avec Raynald, emportant sans doute les manuscrits nécessaires pour continuer ses travaux, surtout la *Somme*. Mais les difficultés du voyage sans doute lui causèrent une grande fatigue [3], qui rapidement dégénéra en maladie grave. Hospitalisé au monastère cistercien de Fossa-Nuova, au début de février, il y mourut un mois plus tard (7 mars 1274) [4]. Il devait être canonisé par Jean XXII le 18 juillet 1323, proclamé *Docteur de l'Eglise* par saint Pie V, le 11 avril 1567, et enfin proposé comme guide des études philosophiques et théologiques par tous les derniers papes depuis Léon XIII [5].

[1] *Ibid.*, p. 126-134.

[2] *Ibid.*, p. 132.

[3] Le P. Petitot met en relation étroite cette fatigue de S. Thomas avec une faveur extraordinaire qui lui fut accordée le 6 décembre 1273 : pendant la sainte messe, il fut, au dire de Tocco, frappé " d'une commotion étrange " *(mira mutatione commotus)*, ce qui a pu être entendu d'une révélation extatique, et le P. Petitot conclut : il est mort d'avoir vu Dieu. H. PETITOT, *La mort de S. Th. d'Aq.*, dans *Vie spirit.*, 1924 (t. X), p. 312-336.

[4] Sur l'histoire assez mouvementée des reliques de S. Thomas, voir la *Revue august.*, 1908 (t. XII), p. 195-206.

[5] Cf. *Codex juris can.*, can. 589, § 1, et 1366, § 2.

ARTICLE II.

LES ŒUVRES DE SAINT THOMAS [1]

(EN DEHORS DE LA SOMME THÉOLOGIQUE).

I. — ŒUVRES PHILOSOPHIQUES.

Toutes les œuvres théologiques de saint Thomas font appel à la philosophie et elles peuvent toutes éclairer sa pensée sur ce dernier point. On la trouvera cependant exposée plus complètement dans ses écrits philosophiques proprement dits, qui se présentent sous forme soit de commentaires d'Aristote, soit de traités personnels, de peu d'étendue, sur des questions spéciales.

A) **Commentaires d'Aristote.**

Ils sont importants non seulement par leur étendue, mais par la manière dont l'interprétation a été conçue et réalisée. "A la paraphrase extensive d'Aristote, œuvre de vulgarisation, il substitue un procédé plus critique, le commentaire littéral qui serre le texte. *Quodam singulari et novo modo tradendi utebatur*, dit de lui Ptolémée de Lucques. C'est pour mener à bonne fin pareil commentaire qu'il mit tant de soin à se procurer des versions fidèles, et qu'il sollicita Guillaume de Moerbeke à s'atteler à la révision des traductions existantes ou à la confection de traductions nouvelles. Celui-ci l'assista dans la rédaction de ses commentaires, ce qui contribue à expliquer que Thomas possède d'Aristote une connaissance profonde, et de loin supérieure à celle de son maître. Sur bien des questions d'exégèse il reconnaît la doctrine authentique du Stagirite, et se refuse à le rendre responsable de mainte erreur que d'autres lui reprochent. A noter que les commentaires de Thomas contiennent beaucoup d'idées qui lui sont personnelles et qu'on reconnaît aisément. C'est ainsi que les prologues des ouvrages et des livres sont son œuvre" [2].

Toutes les parties de l'œuvre d'Aristote ont été l'objet de commentaires, bien que certains livres soient omis. Ont été expliqués [3], au moins en partie [4] :

---

[1] Pour l'authenticité, voir surtout P. MANDONNET, *Les écrits authentiques de S. Th. d'Aq.*, Fribourg, 1910. Depuis lors, nombreuses études complémentaires.

[2] M. DE WULF, *Hist. de la phil. médiévale*, II, p. 5. Voir M. GRABMANN, *Les Commentaires de S. Th. d'Aq. sur les ouvrages d'Aristote*, Extrait des *Annales de l'Institut sup. de Phil.*, Louvain, 1914, p. 231-281.

[3] Edit. Vivès, t. 22-26; Parme, t. 18-21 ; léonine, t. I-III (la moitié seulement).

[4] Beaucoup de ces commentaires sont inachevés. Cf. MANDONNET, *Bibl. thom.*, p. XIX-XXI.

a) LOGIQUE ou ORGANON : 1. *De l'interprétation* ou *Peri hermenias* (1269-1271); 2. *Deuxièmes analytiques* (v. 1268 ou après). — Sont omis les Catégories, les Premiers analytiques, les Topiques et les Réfutations.

b) PHYSIQUE (principes généraux et philosophiques des sciences) : 3. les *VIII livres* en entier (vers 1265).

c) SCIENCES NATURELLES : 4. *De cœlo et mundo*, les 3 premiers livres (1272-1273); 5. *De generatione et corruptione*[1], les 2 livres (1272-1273); 6. *Des météores*, les 2 premiers livres (1269-1271). Nombre d'autres traités des sciences naturelles sont restés sans explication.

d) PSYCHOLOGIE : 7. *De anima*, les 3 livres (v. 1266); 8. opuscule *De sensu et sensato* (1266); 9. op. *De memoria* (1266). Sept autres opuscules sont négligés.

e) MÉTAPHYSIQUE : 10. les 12 premiers livres (1265).

f) PHILOSOPHIE PRATIQUE : 11. *l'Ethique à Nicomaque*, les 10 livres (1266). Les Grandes Morales et la Morale à Eudème sont omises.

g) POLITIQUE : 12. Commentaire des livres I, II et III, ch. 1-6 (1268). Les derniers livres ont été laissés inexpliqués[2], comme aussi la Poétique et la Rhétorique.

Saint Thomas a de plus commenté le *De causis*[3], attribué alors à Aristote et dont il montre l'origine néo-platonicienne (1269), et un livre de Boèce *De hebdomadibus* (vers 1257)[4].

Tous ces commentaires sont les plus pénétrants qui aient jamais été faits du philosophe grec. Les corrections apportées par Thomas à son œuvre loin d'en diminuer la valeur, l'ont au contraire accrue, en ôtant les taches dont le naturalisme d'Aristote l'avait marquée en divers points.

B) Œuvres philosophiques originales.

Nous avons *8 opuscules philosophiques*[5], qui nous livrent le fruit de la spéculation personnelle de saint Thomas; plusieurs sont des écrits de circonstance, suscités par les polémiques.

1. op. 27 : *De principiis naturæ* (1255).
2. op. 26 : *De ente et essentia*[6] (1256).
3. op. 15 : *De unitate intellectus* contra Averroïstas (1270).

---

[1] Seules peut-être les 17 premières leçons du livre I sont authentiques. Voir cependant Mandonnet *ibid.*, p. XX.

[2] La suite du commentaire imprimé est de Pierre d'Auvergne. M. GRABMANN, dans *Phil. Jahrbuch*, 1915, p. 373-378.

[3] Ed. Vivès, t. 26; Parme, t. 21. — Le *De causis* est une œuvre néo-platonicienne, composée d'extraits de Proclus (Στοιχείωσις θεολογική) et circulant au moyen âge sous le nom d'Aristote. Cf. O. BARDENHEWER, *Die pseudo-aristotelische Schrift ... Liber de causis*, Fribourg, 1882.

[4] Opuscule 62. Voir la note suivante.

[5] Pour la numérotation des opuscules, voir plus loin, p. 546. Tous ceux qui sont signalés ici font partie de la deuxième série.

[6] Dans cette œuvre de jeunesse, on trouvre déjà les thèses capitales de la philosophie thomiste sur le principe d'individuation et la distinction de l'essence et de l'existence dans les substances créées. Cf. D. ROLAND-GOSSELIN, O. P., édition critique et commentaire, Kain, 1926. Edit. Bruneteau, 1914.

4. op. 23 : *De æternitate mundi* contra murmurantes (1270).
5. op. 14 : *De substantiis separatis* ou de Natura angelorum (1272-1273) en 19 chapitres : très important pour connaître la doctrine du saint sur les anges.
6. op. 29 : *De mixtione elementorum* (1273).
7. op. 30 : *De occultis operationibus naturæ* (1269-1273).
8. op. 31 : *De motu cordis* (1273).

L'auteur emploie dans tous ces traités la méthode expositive; il est clair et précis autant que profond [1].

II. — COMMENTAIRE DES IV LIVRES DES SENTENCES [2].

Cet ouvrage "fut très apprécié et beaucoup lu, aussi bien de son temps que plus tard, comme le prouve le nombre particulièrement élevé des manuscrits. La *Somme théologique* n'a vraiment pas rendu superflue l'étude de **ce grand ouvrage de jeunesse.** Il ne manque pas de points sur lesquels le *Commentaire sur les Sentences* est plus explicite que la Somme. De plus, l'étude du Commentaire sur les Sentences rend particulièrement sensibles et mesurables les progrès que saint Thomas a réalisés pour aboutir à la Somme théologique" [3].

Dès le *prologue*, peut-être composé à la fin, se remarque le besoin de synthèse de ce puissant esprit. Voulant justifier la **division de l'ouvrage** du Maître en 4 livres, il remonte jusqu'à la *sagesse divine*, spécialement attribuée au Fils de Dieu. Quadruple en effet est le rôle de cette sagesse : 1° *Faire connaître Dieu* et spécialement *les personnes divines :* "Ipse Deus per suam sapientiam seipsum plene et perfecte cognoscit. Unde, si quid de ipso cognoscimus, oportet quod ex eo derivetur, quia omne imperfectum a perfecto trahit originem... Hæc autem manifestatio per Filium facta invenitur...". 2° *Produire des créatures :* "Pertinet ad Dei sapientiam creaturarum productio; ... processus temporalis creaturarum ab æterno processu personarum (derivatur); ... Verbum genuit in quo erat ut fierent; creatura procedit a Deo extra unitatem essentiæ". Il traite successivement de la créature en général, des anges, des hommes, de la grâce et du péché. 3° *Restaurer son œuvre :* "Per idem enim debet reparari per quod facta sunt. Unde quæ per Sapientiam condita sunt, decet ut per Sapientiam reparentur". Il y a donc à parler ici et de la Rédemption et des grâces qui en sont le fruit. 4° *Perfectionner son œuvre :* "Ad Dei Sapientiam pertinet perfectio qua res conservantur in suo fine ... hoc etiam ad Filium specialiter pertinet; ... ut nos in finem æternæ gloriæ induceret *sacramentorum* medicamenta præparavit, quibus a nobis peccati vulnus abstergitur". L'objet du

[1] Pour les principes fondamentaux de la philosophie thomiste, voir p. 573.
[2] Edit. Vivès, t. 7-11; Parme, t. 6-7.
[3] M. GRABMANN, *La Somme th.*, p. 42.

IVe livre est donc double : les sacrements et la gloire de la résurrection. " Et sic patet ex prædictis verbis intentio libri Sententiarum ", conclut le Commentateur.

La division de la *Somme théologique* accuse sur la précédente **un immense progrès** en profondeur, clarté et précision. Mais ce progrès n'est pas moins sensible dans la doctrine elle-même. Sur plusieurs points, le jeune professeur, si innovateur soit-il [1], reste fidèle à l'*augustinisme traditionnel*. Il évoluera jusqu'à ce que se fixe sa pensée définitive dans la Somme. " Ce serait donc une faute, dit Petitot, d'attribuer à saint Thomas d'Aquin, sur la causalité des sacrements, sur l'analogie, sur l'intellect agent [2], une opinion qu'il a professée dans le Commentaire des Sentences, mais qu'il a corrigée, amendée, dans les œuvres suivantes et à laquelle il a donné dans la Somme la dernière et ultime précision ". Remarquons d'abord qu'en certains cas, sur la causalité des sacrements peut-être, il n'y a pas eu tant variation dans la pensée que changement de point de vue [3]. Sur d'autres points, l'opposition est presque complète : par exemple, sur la culpabilité de l'*ivresse* [4]. En d'autres cas, la position prise entre des opinions diverses devient plus ferme, plus tranchée : ainsi pour l'unité d'*être substantiel* dans le Christ : dans le commentaire saint Thomas admet cette unité à titre d'opinion qui n'exclut pas les deux autres opinions connues : dans la Somme, il traite celles-ci d'hérésies [5]. Ailleurs, la doctrine, proposée avec quelque hésitation, se précise graduellement jusqu'à une formule dernière qui fixe la pensée de façon définitive : ainsi l'acte spécifique de la *béatitude* est dégagé de plus en plus des éléments affectifs qui lui sont encore unis dans le Commentaire, pour devenir essentiellement et exclusivement un acte de l'intelligence, une connaissance [6]. Ces exemples montrent combien est utile le Commentaire

[1] Voir ci-dessus, p. 529.

[2] Voir cependant plus loin, p. 574, note 2.

[3] Voir plus loin, p. 540.

[4] D'après le commentaire des Sent., l'*acte* de s'enivrer est de soi véniel et ne devient mortel que par une répétition montrant qu'on s'y attache comme à sa fin (*In II Sent.*, D. XXIV, q. 3, a. 6). Dans la Somme, l'acte est dit de soi mortel, mais il peut accidentellement n'être que véniel. I-II^æ, q. 88, a. 5, ad 1; II-II^æ, q. 150, a. 2. Cf. P. MANDONNET, dans *Rev. sc. phil. th.*, 1928, p. 229-235 (*Chronol. des écrits script.*).

[5] *In III Sent.*, D. VI. q. 2, a. 2. *Sum. th.*, III, q. 2, a. 6. Cf. MANDONNET, *Ecrits auth.*, p. 134-135.

[6] *In IV Sent.*, D. XLIX, q. 1, a. 1. *Sum. th.*, I-II^æ, q. 3, a. 4. Cf. MANDONNET, dans *Rev. sc. ph. th.*, 1926, p. 497-506 (*S. Th. créateur du quodlibet*).

pour une étude sérieuse de la pensée thomiste : il représente le premier anneau d'une chaîne; la Somme théologique et le Compendium en sont les derniers. La Somme contre les Gentils, les questions et les œuvres scripturaires représentent à des degrés divers les anneaux intermédiaires [1].

III. — LA SOMME CONTRE LES GENTILS [2] (1258-1261).

Cette grande œuvre apologétique est justement appelée **Somme philosophique,** bien qu'elle soit loin d'être un traité de philosophie au sens moderne du mot. La théologie elle-même y tient une grande place; saint Thomas en pose ici les fondements philosophiques; il y "explore à fond les rapports harmonieux de la nature et du surnaturel, de la raison et de la foi. Ce qui donne à la *Somme contre les Gentils* un charme tout à fait particulier et lui fait produire l'impression d'une pensée puissamment cohérente et parfaite, c'est que les idées et les démonstrations y sont tirées ou déduites de grandes vérités, de principes ou de notions fondamentales d'ordre métaphysique, auxquels on est sans cesse ramené et qui commandent ou soutiennent l'ensemble, comme la charpente soutient l'édifice" [3].

Le **but de l'ouvrage et sa méthode** sont indiqués dans les 9 premiers chapitres du livre I. Il s'agit d'amener peu à peu l'incroyant à admettre les dogmes chrétiens. Ceux-ci, cependant, ne lui sont pas présentés immédiatement. L'auteur expose d'abord tout au long les vérités que par ses seules forces la raison peut découvrir, bien que la révélation les confirme et en facilite la connaissance. Il s'élève ensuite aux vérités plus hautes, en commençant (fin du liv. III) par celles qui, touchant l'ordre moral, sont plus immédiatement accessibles; les grands mystères proprement dits sont ainsi renvoyés à la fin de l'ouvrage. Quand il expose les vérités naturelles, saint Thomas recourt à des démonstrations proprement dites; mais pour les autres, il veut seulement qu'on établisse qu'elles ne sont pas absurdes; un essai de démonstration positive, utile peut-être "ad fidelium exercitium et solatium", serait dangereux pour des adversaires, qui ne manqueraient pas d'en voir l'insuffisance.

La matière des quatre livres se répartit donc ainsi : le *livre I* (102 ch.) traite d'abord de l'existence de *Dieu* (10-14), de ses perfections

---

[1] On voit l'importance de ces données pour l'étude historique de la Somme. Cf. plus loin, p. 628.

[2] Edit. Vivès, t. 12; Parme, t. 5; léonine, t. 13 (Rome, 1918), t. 14 (1926). Sur cette dernière éd. voir A. PELZER, dans *Rev. néo-scol.*, 1920, p. 217-245. Voir aussi les intéressantes précisions du P. DESTREZ, dans le *Bulletin thom.*, mai 1929, p. 501-515.

[3] M. GRABMANN, *Somme th.*, p. 43.

infinies (15-43), de sa connaissance (44-71), de sa volonté (79-96) et enfin de sa vie et de sa béatitude (97-102). Le *livre II* est consacré aux *œuvres de Dieu* (101 ch.). Après avoir indiqué la méthode à suivre (1-5), il parle de la puissance de Dieu et de ses relations avec les créatures (6-14), de la création en général (15-30); il montre que la création dans le temps ne répugne pas (31-38), que Dieu lui-même est l'auteur de la distinction des êtres (39-45); il s'attarde à étudier tout au long les substances intellectuelles en elles-mêmes (46-55), dans leur union au corps (56-72), dans leur connaissance (73-78), leur origine (79-90), et termine par les substances séparées (91-101). Au *livre III* (163 ch.) S. Thomas présente *Dieu* comme *fin dernière*. Après des notions générales sur le mal et le bien (1-24), il montre que la félicité de l'homme est uniquement dans la contemplation de Dieu (25-37) et que celle-ci n'est possible que par la vision béatifique dans l'autre vie (38-63). Dieu gouverne toutes choses par sa Providence (64-97), que les miracles ne contrarient pas (98-110); il conduit à leur fin les créatures raisonnables par sa loi (111-146) : S. Thomas insiste spécialement sur la loi divine concernant le mariage et sur les vœux de religion; enfin, la grâce divine aide l'homme à atteindre sa fin (147-163). Le *livre IV* (97 chap.) traite, d'après une méthode philosophique et apologétique, des *mystères chrétiens* proprement dits : Trinité (2-26), Incarnation (27-55), Sacrements (56-78) et enfin, vie éternelle (79-97).

La Somme contre les Gentils est la plus profonde et sans doute la plus puissante œuvre apologétique qui ait été écrite. Elle est composée, d'ailleurs, avec un art que saint Thomas n'a peut-être jamais dépassé.

IV. — QUESTIONS DISPUTÉES [1] ET QUESTIONS QUODLIBÉTALES.

A) **Le De Veritate** [1256-1259] [2].

Cet ouvrage n'est pas un traité méthodique pareil à la Somme, mais un ensemble de questions discutées à Paris, et sur lesquelles saint Thomas a écrit des pages qui, par la profondeur des vues, l'ampleur du développement et parfois même la chaleur de l'éloquence, sont sans égales dans toute son œuvre. Parlant ici non seulement à des élèves mais à des maîtres et n'étant pas arrêté par le cadre d'un cours, l'Ange de l'Ecole a pu élever son vol jusqu'aux plus hautes

[1] Sur la *chronologie des questions disputées* en général, voir P. MANDONNET, dans *Rev. thom.*, 1918, p. 266-287, 341-371. — P. SYNAVE, *ibid.*, 1926, p. 154-159. — Nouvelle édition de toutes les questions disputées préparée par P. MANDONNET, *S. Th. Aq. quæstiones disputatæ...*, Paris, 1925 (Introduction, p. 1-24 du t. 1). — Notion générale de la *question disputée*, voir ci-dessus, p. 467.

[2] Edit. Vivès, t. 14; Parme, t. 9.

cimes. Les 29 questions sont divisées en articles [1], chaque article commence par l'exposé de 10, 15, 20 ou même 25 objections. Le saint docteur leur oppose une réponse générale dans un bref *Sed contra* basé sur un texte de l'Ecriture ou des Pères; il expose aussitôt tout au long l'argument de raison, où les principes sont posés avec une éclatante puissance, qui rend aisée la solution définitive de chacune des difficultés signalées.

Les sujets les plus élevés concernant Dieu et l'homme sont ainsi étudiés à l'occasion de la vérité. Les 20 premières questions en traitent directement; les 9 dernières visent plutôt la conduite morale de la créature intelligente, conduite que règle la vérité. — Après une étude de la vérité en général (quæst. 1), saint Thomas la considère *en Dieu* [2-7 : science de Dieu, 2; idées de Dieu, 3; le Verbe, 4; la Providence, 5; la prédestination, 6; le livre de vie, 7], dans *les anges* (8-9) et enfin [DEUXIÈME PARTIE] *dans l'homme* (10-20) : ici Thomas met au point dans un sens aristotélicien — ou plutôt, pourrait-on dire, thomiste, car il y a beaucoup de nouveau dans ses explications — des formules qu'il trouve dans les Pères et spécialement dans saint Augustin. Ainsi parle-t-il, tour à tour "de mente" (10), "de magistro" (11), de la prophétie (12), du ravissement (13), de la foi (14), de la raison supérieure et inférieure (15; cf. S. Bonaventure), de la syndérèse (16), de la conscience (17). Les questions 18, 19, 20 s'occupent de la connaissance du premier homme, de l'âme séparée et de l'âme du Christ. — La DERNIÈRE PARTIE précise d'abord la notion *de bien* (21) : le bien est "primo et principaliter esse perfectivum alterius, per modum finis"; le bien suppose l'être et y ajoute un rapport avec la fin que poursuit la volonté, comme le vrai est l'être "in quantum conformatum est, vel conformabile intellectui". S. Thomas étudie ensuite la volonté humaine (22) et la volonté divine (23), puis complète la psychologie naturelle de l'homme (libre arbitre, 24; sensualité, 25; passions de l'âme, 26), et sa psychologie surnaturelle (grâce, 27; justification de l'impie, 28); il applique enfin toutes ces notions au Christ (de la grâce du Christ, 29).

B) Le "De Potentia Dei" [1259-1263] [2].

Ce traité groupe, dans les mêmes conditions que le "De Veritate", dix questions *sur Dieu et la Trinité* [3]. Après avoir montré ce qu'est, en Dieu, la puissance et la toute-puissance (quæst. 1), il cherche ce qu'est en lui la "*potentia generativa*", qu'il compare à la "*potentia creativa*" : elles sont identiques, sans doute, "si consideretur id quod est potentia", mais bien

[1] Ceux-ci correspondent à autant de disputes. Il y en a 253 pour les trois ans, soit 84 environ par an, à raison de 2 par semaine. D'après le nombre d'articles ou de disputes, on pourrait répartir ainsi les 29 questions de *De veritate* : *a*) année 1256-1257 : quest. 1-8 (84 art.); *b*) 1257-1258 : q. 9-20 (84 art.); *c*) 1258-1259 : q. 21-29 (85 art.).

[2] Edit. Vivès, t. 13; Parme, t. 8.

[3] Soit 83 articles, correspondant aux disputes scolaires (1 par quinzaine) des quatre premières années d'enseignement en Italie, selon le P. Mandonnet. [P. Synave cependant les place de 1265 à 1268 : *op. cit.*].

différentes "secundum diversos actus ad quos potentiæ dicuntur": l'acte de créer comme l'acte de comprendre est un acte essentiel; l'acte d'engendrer est un acte *notionel*, relatif ou personnel (2). Aussi saint Thomas qui, dans les quatre questions suivantes, étudie les problèmes que soulèvent la création (3-4), la conservation des êtres (5) et les miracles (6), consacre les quatre dernières à l'examen de ceux que pose le mystère de la Trinité, simplicité divine (7), relations en Dieu (8), personnes divines (9) et processions de ces personnes (10).

C) Le "De Malo" [1263-1268] [1].

Ce traité donne la solution des problèmes fondamentaux que pose la morale. Il comprend 16 questions [2], où l'on peut reconnaître deux parties. Les *sept premières* traitent du *péché proprement dit*, c'est-à-dire du mal en général (1), du péché et de sa cause (2-3), du péché originel (4-5) et du péché véniel (7). L'article unique de la question 6 est consacré à la liberté. — La *deuxième partie* (quest. 8-15) étudie les péchés capitaux, en général d'abord (8), puis successivement la vaine gloire (9), l'envie (10), la paresse [acedia] (11), la colère (12), l'avarice (13), la gourmandise (14), la luxure (15). La question 16 [de dæmonibus] est une excellente conclusion de tout l'ouvrage.

Complétant Cassien et saint Grégoire [3], le Docteur angélique donne ici la classification définitivement adoptée des péchés capitaux [4].

D) Autres questions disputées [5].

Après la série incomplète *De unione Verbi incarnati*, qui peut se rattacher à la fin du séjour de saint Thomas à la cour pontificale (automne 1268) [6], les autres doivent être placées dans le second enseignement parisien (1269-1272), dans l'ordre suivant :

a) les 11 articles *De spiritualibus creaturis* répondent aux disputes scolaires de janvier à juin 1269;

b) les 21 articles *De anima* remplissent l'année 1269-1270;

c) enfin les 36 articles *De virtutibus* occupent les discussions de la plus grande partie des années 1270-1272. (Vertus en général, vertus cardinales, charité, correction fraternelle, espérance).

Le choix des questions sur les créatures spirituelles et sur l'âme s'explique fort bien par la nécessité de faire face aux théories averroïstes

---

[1] Edit. Vivès, t. 13; Parme, t. 8.

[2] Soit 101 articles, correspondant aux disputes de 5 années scolaires, de 1263 à 1268. Cf. MANDONNET (*op. cit.*) et *Introd.* à l'édit. 1925 (p. 15). [P. Synave les place de 1269 à 1271].

[3] Voir t. I, p. 582, et ci-dessus, p. 242.

[4] *Sum. th.*, Iª IIæ, q. 84. — [5] Edit. Vivès, t. 14; Parme, t. 8.

[6] L'année commencée fut interrompue par le brusque départ pour Paris, et ici un autre sujet était de circonstance. — On a mis en doute l'authenticité du *De unione* parce que l'auteur y distingue dans le Christ un "esse principale" et un "esse secundarium", distinction que n'adopte pas ailleurs S. Thomas. Cependant le quodlibet IX, a. 3, dit quelque chose d'approchant. Cf. MANDONNET, *Ecrits auth.*, p. 132-137. Cet auteur, qui gardait un doute sur l'authenticité en 1910, déclare en 1925 le doute insuffisamment justifié (*Introd.* à l'éd. des Quest. disp., p. 16). Sur la doctrine, voir plus loin, p. 620.

et de se défendre contre les attaques des maîtres de la faculté de théologie, attachés à l'ancien augustinisme.

Il existe, en outre, *trois questions isolées*, rattachées à des quodlibets, sur les sens de l'Ecriture (*quodl.* VII, a. 14-16), sur le travail manuel (*ibid.*, a. 17-18), sur l'entrée des enfants en religion (*quodl.* IV, a. 23-24)[1].

E) Questions quodlibétiques [2].

Parmi les douze questions quodlibétales qui nous restent de saint Thomas, il nous faut distinguer deux groupes : les questions I-VI, plus la XIIe, qui forment la matière des **disputes extraordinaires** soutenues par lui à Paris pendant son deuxième séjour (1269-1272) et les questions VII-XI, qui proviennent du premier enseignement parisien (1256-1259). Elles sont à répartir sur les années scolaires, à raison de deux par an, en principe, l'une avant Noël, l'autre avant Pâques [3]. Celles du premier groupe (sauf la XIIe) [4] furent les premières livrées au public, du vivant de l'auteur sans doute, à Paris. Les autres, restées dans les papiers de Thomas, leur furent ajoutées plus tard. Comme ces textes venaient alors d'Italie, on put croire qu'ils provenaient de l'enseignement donné là-bas, et on a longtemps attribué ces quodlibets aux années de séjour auprès des papes. Il semble maintenant établi qu'ils sont antérieurs [5], et ce fait leur donne une exceptionnelle importance au point de vue historique : ils sont les premiers vrais quodlibets connus [6]. Ceux de Gérard d'Abbeville qui, seuls, pouvaient être antérieurs, ne peuvent plus être que des imitations : c'est Thomas d'Aquin, semble-t-il, qui a créé le quodlibet [7]. Il est évidemment impossible de donner une analyse, même sommaire, de son recueil.

---

[1] Cette dernière est de mars 1271 et les deux précédentes de 1256. Il existe encore une reportation d'une question disputée *sur la béatitude* (1266) : éd. dans *Rev. thom.*, 1918, p. 366-371.

[2] Ed. Vivès, t. 15; Parme, t. 9. — Cf. P. MANDONNET, *S. Th., créateur du quodlibet*, dans *Rev. sc. ph. théol.*, 1926, p. 477-506, 1927, p. 5-38.

[3] Le P. Mandonnet les classe ainsi : DEUXIÈME SÉJOUR à Paris (1269-1272, trois ans et demi : S. Thomas n'arrive qu'en janvier) *quodlibet* I, 1269, Pâques; II, 1269, Noël; III, 1270 (P.); XII, 1270, (N.); IV, 1271 (P.); V, 1271 (N.); VI, 1272 (P.). — PREMIER SÉJOUR (1256-1259) : quodlibet VII, 1256 (N.); (celui de Pâques, 1257, manque); VIII, 1257 (N.); IX, 1258 (P.); X, 1258 (N.); XI, 1259 (P.). *Op. cit.*, p. 38.

[4] Le XIIe quodlibet, qui est une simple reportation, avait dû rester dans les papiers de S. Thomas et fut plus tard adjoint au 2e groupe.

[5] Voir la démonstration du P. Mandonnet, *op. cit.*

[6] Ceux que signale Grabmann au XIIe s. ne paraissent pas être de vrais quodlibets. Voir aussi P. GLORIEUX, *La littérature quodlibétique de 1260 à 1320*, Kain, 1925.

[7] On peut considérer comme un lointain développement du quodlibet les célèbres *Sorboniques*, solennelles et interminables, et même la fameuse soutenance de Pic de la Mirandole, *De omni re scibili*.

V. — OPUSCULES [1]. — SERMONS.

Les opuscules édités sous le nom de saint Thomas sont fort nombreux et sont dispersés, de façon très arbitraire, en plusieurs séries [2]. Il faut d'ailleurs en retrancher un bon nombre qui sont apocryphes. La discrimination de ceux-ci d'avec les authentiques est très ardue. La base la plus solide paraît être le catalogue officiel qui fut présenté au procès de canonisation (1319) et qui avait été dressé immédiatement après la mort de saint Thomas par son secrétaire, Raynald de Piperno probablement à la demande du chapitre général de 1274 [3]. Ce catalogue, qui compte 70 numéros, ne désignait sous le nom d'opuscules que les 25 premiers. Assez rapidement on constitua une série plus complète, en faisant passer dans le premier groupe 6 des numéros suivants, plus un 7e qui leur était adjoint (d'où une collection de *32 opusc.*). Dès le XIVe siècle, d'autres collections supplémentaires se constituèrent, mais leur contenu est apocryphe. A tort, les premiers éditeurs du XVIe siècle accueillirent le tout sans discernement. Au nom du catalogue officiel [4], Mandonnet rejette la plupart des additions faites aux 32 indiqués : sur la dizaine de ceux que retient, en outre, Mgr Grabmann [5], il n'en accepte que deux comme probablement authentiques. Il en accueille cependant quelques autres qui, par ailleurs, présentent de solides garanties [6].

Nous classerons ici d'après leur objet les opuscules reconnus par tous comme authentiques.

---

[1] Ed. Vivès, t. 27-32; Parme, t. 15-17. Réédition, Paris (Lethielleux), 1927 (préparée par MANDONNET : ordre nouveau et Introduction, LIII pages). Cf. du même, *Les Opuscules de S. Th. d'Aq.*, dans *Rev. thom.*, 1927, p. 121-157. Voir aussi M. GRABMANN, *Die echten Schriften des hl. Thomas v. Aq.*, Münster, 1920.

[2] Trois principales : *a*) celle des *Opuscules théologiques*, qui en compte sept (que nous citerons ainsi : *op.*, I, II,...); *b*) la *grande série* des opuscules, qui en compte 69 (cités : *op.*, 1, 2, 3,...); *c*) une série complétant les groupes ci-dessus (citée ainsi : 3e série; appendice dans éd. Vivès). L'édition Mandonnet reproduit les mêmes textes dans un ordre plus logique. C'est dans un but d'utilité pratique que nous indiquons l'ordre des opuscules selon les grandes éditions courantes.

[3] Cf. MANDONNET, *Rev. th.*, 1927, p. 123-125.

[4] Dont l'autorité est confirmée par celle des plus anciens manuscrits. *Ibid.*, p. 146 sq.

[5] Ce critique s'appuie davantage sur les autres anciens catalogues, distincts de l'officiel, et plus encore sur la tradition manuscrite.

[6] Une quarantaine au total. Liste chronologique dans MANDONNET, *Rev. th.*, 1927, p. 156-157.

1° **Opuscules philosophiques** : aux dix signalés déjà [1] (8 op. originaux et deux commentaires : *De hebdomadibus* de Boèce et *De causis*) on peut ajouter 1. le *De regno* ou *De regimine principum* (*op.* 16), traité de politique, en 4 livres [2], dédié (vers 1265-1267) au roi de Chypre, de la famille de Lusignan ; 2. le *De regimine Judæorum* (*op.* 17), réponse faite (1269-1272) à la duchesse de Brabant sur diverses questions d'ordre économique et social [3].

2° **Opuscules théologiques** : ils sont importants à divers titres :

1. op. 63 : Commentaire *In Boetium de Trinitate* (1257-1258);
2. op. VII : Commentaire *In Dionysium de divinis nominibus* (après 1259);
3. op. 4 : Traité *De articulis fidei et sacramentis* (1261-1262);
4. op. 2 : — *De rationibus fidei* (Contra Græcos, Armenos et Saracenos) (1261-1262);
5. op. VI : — *Contra errores Græcorum* (1261-1262);
6. op. 1 : *Compendium theologiæ (De fide et spe)*, manuel abrégé de théologie dédié à Raynald de Piperno (1272-1273).

3° **Questions morales et canoniques** : Réponses à des consultations diverses : *a*) sur deux *décrétales* (op. 19, 20 : vers 1260); *b*) *De emptione et venditione* (op. 60 : 1260); *c*) *De judiciis astrorum* et *De sortibus* (op. 21, 22 : 1269-1272); *d*) *Responsio de articulis XXXVI* et *Resp. de articulis VI* (op. 10, 11 : 1271). Il y a trois importantes réponses de Thomas au Maître général de l'Ordre : *a*) sur la doctrine de Pierre de Tarentaise *(Resp. de CVIII articulis :* op. 8 ; après 1264) ; *b*) sur diverses questions philosophiques (op. 9 : *Resp. de XLII art.*, fin de la vie); *c*) sur la forme de l'absolution (op. 18 ; 1269-1272). Les *Articuli iterum remissi* [4] sont un fragment de lettre répondant à des consultations citées (3e série). On trouve dans la même série une réponse à l'Abbé du Mont-Cassin, *Bernard*, qui est sans doute le dernier écrit de saint Thomas (janvier-février 1274). On peut ajouter à ce recueil de réponses, qui contient toute la *correspondance* du saint, une *Epistola de modo studendi* qui est très probablement authentique (3e série) [5].

4° **Vie religieuse et liturgie** : Les trois traités écrits pour la défense de la vie religieuse ont été signalés dans la vie [6] : *Contra impugnantes Dei cultum* (op. 1 ; 1257); *De perfectione vitæ spiritualis* (op. 11 ; 1269); *Contra retrahentes a religionis ingressu* (op. III ; 1270). — Comme œuvre liturgique de saint Thomas, nous avons surtout l'Office de la *Fête-Dieu* (op. V ; 1264), composé à la demande du pape Urbain IV, et diverses *prières*, probablement authentiques (3e série), ainsi que l'*Adoro te* (ou plutôt *Oro te devote*). A l'occasion de l'institution de la fête du Saint Sacrement, saint Thomas prononça devant le Consistoire un discours solennel qui est un des rares morceaux oratoires conservés (3e série).

---

[1] Voir ci-dessus, p. 538-539.

[2] Laissé inachevé par S. Thomas; complété (depuis le livre II, c. 4) par Ptolémée de Lucques. Voir plus loin, p. 633.

[3] Cf. PIRENNE, dans *Revue néo-scol.*, 1928, p. 193-205.

[4] P. MANDONNET, *Ecrits auth.*, p. 137-139.

[5] P. MANDONNET, *Bibl. thom.*, p. XVIII.

[6] Voir ci-dessus, p. 529 et 534.

5° **Œuvre oratoire.** Cette œuvre du grand Prêcheur ne nous est guère parvenue que dans des *reportations* de discours prononcés par lui (plusieurs sont éditées et paraissent authentiques; 3e série), et plus encore dans des *plans* ou des canevas assez peu développés, qui ont trouvé place parmi les opuscules. Ainsi, l'opuscule IV contient une série de 142 plans de *discours dominicaux* et une autre de 83 pour des *fêtes diverses* (du Christ ou des saints) : ces instructions paraissent dater des premières années de sacerdoce (1254-1264). Nous avons, en outre, un abrégé des instructions du dernier carême qu'il prêcha, à Naples, 1273 : il commenta les dix *Commandements* (op. 3), le *Pater* (op. 5), l'*Ave* (op. 6) et le *Credo* (op. 7). Tous ces textes sont d'ailleurs impuissants à nous donner une idée adéquate de l'éloquence du saint docteur : il savait émouvoir les foules; on raconte qu'un jour, prêchant sur la Passion, il dut s'interrompre pour laisser pleurer son auditoire[1]. — Signalons enfin, dans un autre genre, les deux discours inauguraux qu'il prononça en 1252 et en 1256, à l'ouverture des cours[2].

Autres opuscules. — Nous venons de signaler tous les opuscules que Mandonnet regarde comme sûrement authentiques; tous les autres sont à rejeter[3]. Cependant Grabmann croit pouvoir retenir un certain nombre de ceux-ci, une dizaine, tous philosophiques, et le P. Mandonnet lui-même accepte maintenant comme très probable l'authenticité de deux d'entre eux[4].

Parmi ceux qui sont UNANIMEMENT REJETÉS, quelques-uns sont fort étendus ou importants, soit d'ordre philosophique (*De eruditione principum*, op. 37; *De totius logicæ Aristotelis summa*, op. 44, en 8 traités; etc....), soit d'ordre théologique (*De venerabili sacramento altaris*, op. 51; *De sacramento eucharistiæ*, op. 52; *De humanitate Christi*, op. 53; *De dilectione Dei et proximi*, op. 54; etc.).

VI. — TRAVAUX SCRIPTURAIRES[5].

Les travaux de saint Thomas sur l'Ecriture sont l'œuvre de toute sa vie; ils sont le fruit de son enseignement comme maître. Il expliqua à tour de rôle les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament. **Ses commentaires** se présentent

[1] Cf. H. PETITOT, *S. Th. d'Aq.*, p. 142-145.

[2] Edités par F. SALVATORE, *Due sermoni inediti di S. Tommaso d'Aq.*, Rome, 1912 (27 pages).

[3] Le *De secreto* (Vivès, t. 32, p. 816) est un simple procès verbal de séance capitulaire. Cf. P. MANDONNET, *Écrits auth.*, p. 139-141.

[4] *De fallaciis*, op. 35; *De propositionibus modalibus*, op. 36. — Les autres retenus par Grabmann sont : *De differentia verbi divini et humani*, op. 12; *De verbo*, op. 13; *De principio individuationis*, op. 25; *De natura materiæ...* op. 28; *De instantibus*, op. 32; *De quatuor oppositis*, op. 33; *De demonstratione*, op. 34; *De natura accidentis*, op. 38; *De natura generis*, op. 39.

[5] Edit. Vivès : t. 16-17 (Chaîne d'or), 18-19 (Anc. Test.), 19-21 (Nouv. T.); éd. Parme : t. 11-12 (Chaîne); t. 14 (Anc. T.); t. 10 et 13 (Nouv. T.). — P. MANDONNET, *La chronologie des écrits scripturaires de S. Th. d'Aq.*, dans *Rev. th.*, 1928 et 1929.

à nous sous deux formes : celle de l'*exposition*, écrite tout entière par le maître, ou celle de la *lecture*, c'est-à-dire la *reportation* [1] faite par un auditeur de la leçon donnée oralement par le maître sur un texte choisi et lu. C'est sous cette dernière forme que nous est venue la plus grande partie de l'œuvre exégétique de saint Thomas, et notamment de ses traités sur les Evangiles et même sur saint Paul [à l'exception de l'Epître aux Romains et de la 1re aux Corinthiens jusqu'au ch. VII]. On a cru longtemps qu'il avait écrit un commentaire littéral sur les quatre évangiles; mais c'est à tort [2]. En dehors de la *Catena aurea* [3], qui n'est pas un commentaire, mais une "*Glose*" (c'est le nom le plus juste, que lui donnent les anciens documents), ou un recueil de passages anciens sur la suite des textes évangéliques [4], il n'a laissé que deux "lectures" sur saint Matthieu et saint Jean, et il ne semble pas avoir expliqué l'évangile autrement. Il avait, par contre, à Naples, entrepris pour la seconde fois de commenter saint Paul quand la mort l'arrêta. Moins étendus mais plus nombreux sont les commentaires sur l'Ancien Testament : Isaïe, Cantique, Lamentations et Jérémie, Job et enfin Psaumes (54), tous écrits par lui, même le dernier, que l'on croyait simplement reporté.

La **chronologie** de ces commentaires, récemment fixée avec une très pénétrante sagacité [5], doit se rattacher aux diverses étapes de la carrière professorale de saint Thomas :

a) *Paris* (1256-1259) : Isaïe (exposit.); S. Matthieu (lect.)
b) *Italie* (1259-1268) : Cantique [6], Lamentations et Jérémie (Expos.); S. Paul (lecture : 1re explication).
c) *Paris* (1269-1272) : Job (expos.); S. Jean (lect.).
d) *Naples* (1272-1273) : Psaumes (expos.); S. Paul, 2e (exposit.).

Ces données correspondent exactement à la nature des écrits conservés, sauf en ce qui concerne saint Paul, car il ne subsiste qu'un

---

[1] Les anciens catalogues les distinguent expressément. Voir ci-dessus, p. 467.

[2] Par erreur, un copiste remplaça dans l'ancien catalogue officiel, souvent reproduit, les mots : 2. *Expositionem super "Job" ad litteram*, par 2. *Expositionem super "quatuor Evangelia" ad litteram*. Les mots *quatuor Evangelia* se trouvaient à la ligne précédente, 1. *Glossæ super quatuor Evangelia*, et c'est par distraction que le copiste les écrivit à la place du mot *Job* (effaçant du catalogue une œuvre connue et bien conservée). Voir P. SYNAVE, *Le comment. sur les 4 Ev.*, dans *Mélanges th.*, p. 109-122. Cf. MANDONNET, *op. cit.*

[3] Correspond aux leçons données entre 1263-1267. Cf. MANDONNET, *Chronologie, op. cit.*, 1929.

[4] Cf. *Vie spirituelle*, 1923 (t. VIII), p. 462-464.

[5] Par le P. MANDONNET, *op. cit.*, p. 240-245.

[6] Le texte est encore à trouver, l'authenticité des 2 commentaires édités étant douteuse. MANDONNET, *Rev. th.*, 1928, p. 136 sq.

seul texte ou plutôt des éléments des deux textes de façon à constituer un commentaire unique complet : la première partie (*In Rom.* et *In I Cor.*, ch. I-VII, 9) est l'exposition écrite par Thomas à Naples; la suite, sur la fin de l'Épître aux Corinthiens depuis le chapitre XI (le commentaire de VII, 10 — X, 33 est tiré de celui de Pierre de Tarentaise) et les autres Epîtres viennent de la reportation du premier enseignement en Italie : on conserva cette partie pour compléter l'œuvre interrompue par la mort, tandis que le reste était abandonné [1].

Ces écrits exégétiques d'un maître en théologie sont avant tout, comme il convient, des **ouvrages théologiques** [2]. Sans doute, saint Thomas affirme la nécessité de rechercher d'abord le *sens littéral* et lui-même s'y applique : c'est son premier travail. " Une fois ce sens dégagé, il cherche à résoudre, appuyé sur la tradition et aidé de la raison, les difficultés que la " lettre " soulève et surtout — c'est à cela que tendent principalement les difficultés et les solutions — à en montrer la valeur de vérité en fonction d'une conception générale de Dieu et des créatures et en regard de la vie humaine " [3]. Il " interprète toujours dans un sens favorable à la foi " les opinions des Pères qui peuvent donner lieu à discussion. " Une telle méthode a le grand avantage de fournir du texte sacré, non pas seulement la stricte explication littérale, mais aussi son commentaire traditionnel chargé de la pensée séculaire des grands Docteurs. Pourvu qu'on ne se heurte pas aux nombreuses subdivisions qui fractionnent en ses nombreux éléments la pensée des auteurs sacrés, celle-ci surgit avec le charme qui entoure sa première révélation ou inspiration divine, enchâssée dans une théologie savamment ordonnée " [4].

Les préoccupations doctrinales de saint Thomas l'amènent à rechercher, par delà les choses directement signifiées par la lettre, " d'**autres réalités cachées,** également visées par Dieu : la loi ancienne est la figure de la loi nouvelle; les actions du Christ signifient ce que nous avons nous-mêmes à accomplir : la vie militante symbolise la vie de l'Eglise triomphante. A découvrir ces trois sens, *allégorique*,

[1] MANDONNET, *op. cit.* Raynald de Piperno, qui dut faire ces adaptations, avait lui-même reporté, depuis 1259, toutes les leçons scripturaires de S. Thomas qui n'avaient pas été écrites. On peut croire avec Mandonnet que c'est Thomas lui-même qui eut l'initiative de ces reportations et les demanda à son fidèle et dévoué " socius ".

[2] Voir A. GARDEIL, *Les procédés exégétiques de S. Th.*, dans la *Rev. th.*, 1903, p. 428-457. — P. SYNAVE, *Les commentaires scripturaires de S. Th. d'Aq.*, dans *Vie spirit.*, 1923 (t. VIII), p. 455-469.

[3] P. SYNAVE, *ibid.*, p. 457. — [4] *Ibid.*, p. 458.

moral, anagogique, que l'on retrouve tous trois ou séparément, suivant les passages scripturaires [1], sous le sens littéral, saint Thomas apporte les lumières de son intelligence synthétique et les ressources de l'ingéniosité de son temps. Il suffit d'ouvrir ses commentaires pour être frappé de cette richesse presque surabondante d'applications diverses suggérées par les textes sacrés... — *La vie spirituelle*, qui aime à se nourrir des formules mêmes des auteurs inspirés, à en retrouver le goût traditionnel et à en extraire tout le suc théologique, ne peut pas ne pas voir dans les commentaires scripturaires de Thomas d'Aquin des aliments de premier choix " [2].

ARTICLE III. — LA SOMME THÉOLOGIQUE.

I. — CARACTÈRE GÉNÉRAL.

" La *Somme théologique* prise dans son ensemble constitue l'exposé systématique le plus vaste et le plus clair de l'ensemble de la théologie thomiste ", et cependant elle est moins, dans la pensée de son auteur, un exposé complet et exhaustif qu'**une initiation sommaire** à l'ensemble de la théologie spéculative [3]. Dès le *Prologue*, saint Thomas, distinguant, dans la science de Dieu comme dans la vertu, les " commençants " des " avancés ", déclare vouloir ici instruire spécialement les premiers, novices en théologie *(doctrinæ novitii)*, enfants qui ont besoin de lait plus que de nourriture solide (*I Cor.*, III, 1) [4]. — A ce but didactique s'ajoute une autre caractéristique générale qui distinguera l'œuvre thomiste de toutes les autres sommes antérieures : l'emploi de la philosophie aristotélicienne dans l'exposé systématique et rationnel du dogme et de la morale, sans que la doctrine traditionnelle de l'Eglise en subisse aucune modification interne [5].

Le désir de faire bénéficier la théologie des éminentes qualités de l'aristotélisme, qu'il épurait à cette heure même, ne fut cependant pas le **principal motif** qui dicta à saint

[1] Cf. *Quodlibet* VII, a. 15, ad 5. Voir aussi *Sum. th.*, 1ª, q. 1, a. 10.
[2] P. SYNAVE, *ibid.*, p. 458-459.
[3] M. GRABMANN, *La Somme théol.*, p. 39-40.
[4] Propositum nostræ intentionis in hoc opere est ea quæ ad christianam religionem pertinent eo modo tradere secundum quod congruit ad eruditionem incipientium.
[5] M. GRABMANN, *ibid.*, p. 61-72.

Thomas son entreprise; il voulait avant tout donner un enseignement clair, bref et précis. Il se préoccupa d'éviter dans son œuvre trois défauts qui pesaient lourdement sur les Sommes antérieures : les inutilités, le désordre dans le plan, les longueurs [1]. Il a donc laissé de côté nombre de questions secondaires, et, pour ce qu'il traite, il se borne, dans chaque article, aux arguments indispensables. Il a disposé l'énorme matière étudiée de façon à éviter les répétitions et, d'autre part, les vues métaphysiques les plus hautes lient solidement chaque partie et leurs éléments les plus divers [2]. Aussi dans aucune œuvre saint Thomas ne nous révèle comme dans la Somme théologique son génie " fait d'une égale capacité d'analyse et de synthèse " [3].

La **méthode analytique** était courante dans les écoles. Le docteur angélique l'utilise avec une souplesse admirable, non seulement dans les questions d'ordre spéculatif, mais même dans le domaine de l'observation et de la vie pratique. " Dans les sciences spéculatives, où règne le régime exclusif de la déduction, il définit, divise et infère avec une maîtrise consommée, s'arrêtant toutefois à de justes limites, évitant également les écueils opposés de l'indétermination et de la subtilité " [4]. Dans le domaine de la psychologie, il observe avec sûreté et finesse " toute la vie de l'âme : la conscience, comme les facultés et les opérations internes, qu'il s'agisse des passions et des sentiments ou de l'intelligence et de la volonté " [5]. Mais c'est dans la morale que triomphe l'esprit d'analyse de Thomas : " Il dissèque les faits moraux et sociaux avec la pleine conscience qu'il est sur un terrain mixte, où les principes généraux commandent de haut la matière, mais où les faits et l'expérience deviennent des éléments d'une signification souveraine " [6]. C'est grâce à de tels dons que le Docteur angélique a pu traiter des vertus dans la IIª-IIæ avec une incomparable maîtrise.

Malgré la méthode analytique prédominante, la Somme est bien appelée **une synthèse,** d'abord à cause du sens métaphysique supérieur qui préside à la distribution générale de l'ensemble, comme à l'exposé des thèses et à la solution des objections, maintenant la plus solide unité à travers la plus grande variété des sujets. " *L'esprit de synthèse* chez saint Thomas, n'est peut-être pas supérieur à son esprit d'analyse, mais étant un don beaucoup plus rare, il nous étonne davantage " [7]. Le Docteur angélique lui doit une extraordinaire puissance d'intuition en même temps qu'un génie d'organisation de premier ordre. Il a connu à peu près tout ce qu'avaient produit les meilleurs esprits de l'antiquité et de son temps ; mais, au lieu de se laisser encombrer par tout cet apport du passé, il en a tiré, comme sans effort, une œuvre personnelle et originale, qui contient la substance la plus pure de ce legs traditionnel ;

---

[1] Voir le *Prologue.*

[2] M. Grabmann explique longuement ces améliorations diverses de la méthode thomiste. *Op. cit.*, p. 73-134.

[3] P. MANDONNET, *Frères Prêcheurs*, dans *Dict. théol.*, col. 878.

[4] *Ibid.*, col. 878. — [5] *Ibid.*, col. 878-879. — [6] *Ibid.*, col. 879. — [7] *Ibid.*, col. 879.

car tout en distinguant nettement la théologie de la philosophie et de la mystique, il a condensé dans ce seul ouvrage l'essentiel de la théologie, dogmatique et morale, de l'ascétique et de la mystique et même de la philosophie. La Somme est bien une synthèse, théorique sans doute (instruire est l'unique but immédiat de l'auteur) et sommaire, car elle est destinée à des commençants, mais c'est une synthèse qui embrasse les principales branches de la science sacrée.

La **division générale** est conçue sur un plan aussi simple que grandiose. C'est de *Dieu* qu'il doit toujours être question dans une Somme théologique. Mais Dieu y est considéré sous trois aspects, à trois points de vue différents :

1° Il est tout d'abord étudié comme *Être*, non seulement en soi mais hors de soi, à titre de principe : « Principalis intentio hujus sacræ doctrinæ est *Dei cognitionem tradere*, et non solum *secundum quod in se est*, sed etiam *secundum quod est principium rerum* » (Iª, q. 2). D'où les traités *de Deo* et *de operibus Dei*.

2° Dieu est ensuite présenté comme *Bien*, c'est-à-dire comme fin des créatures et spécialement des créatures raisonnables « *finis earum* et specialiter rationalis creaturæ » ; d'où l'étude " de motu rationalis creaturæ in Deum " (Ibid.).

3° Dieu est enfin montré cumme *Voie* de l'homme vers Dieu, non pas de l'homme comme tel, mais de l'homme déchu : celui-ci a eu besoin d'un Dieu incarné qui " via est nobis tendendi in Deum " (Ibid). D'où trois parties dans la Somme.

II. — BRÈVE ANALYSE.

Il ne peut être question de résumer ici un tel ouvrage, mais il est utile de dresser **un inventaire** quelque peu détaillé des richesses qu'il contient et d'en classer les éléments selon les indications mêmes de l'auteur. Ce travail s'impose d'autant plus que de nos jours ces éléments divers sont dispersés, attribués qu'ils sont à des branches nettement distinctes, philosophie, dogme, morale, spiritualité. S'il importe de rétablir chaque texte dans son contexte immédiat, il n'est pas moins nécessaire de toujours situer exactement dans le vaste ensemble de la Somme chaque traité et chaque question. Ce cadre les fixe dans leur vrai milieu, et c'est par là qu'on peut le mieux bien souvent déterminer l'idée directrice de l'auteur. On donnera à l'article suivant, pour chaque traité, les thèses capitales et vraiment caractéristiques de la théologie thomiste, selon l'ordre même de la *Somme*. On se contentera ici d'une simple analyse de cet ouvrage.

A) **Prima Pars** (119 questions).

Après la 1re question, qui est une Introduction générale à la théologie[1], la *Prima* est présentée par saint Thomas comme une étude générale de Dieu *(De Deo)*. Dieu est ici considéré non pas à tout point de vue, mais seulement comme Être ou principe d'être[2] (ou exemplaire)[3]. Même ainsi déterminé cet objet est immense et occupera trois grands traités : 1. *De Deo uno* (q. 2-26); 2. *De Deo trino* (q. 27-43); 3. *De Deo creante et gubernante* (q. 44-119)[4].

1° De Deo uno (q. 2-26)[5].

Ce traité comprend 3 parties de longueur très inégale touchant l'existence de Dieu (q. 2), son essence (q. 3-13) et ses opérations (q. 14-26).

a) L'EXISTENCE DE DIEU[6] est établie de façon aussi solide que sommaire en une seule question en trois articles (q. 2).

b) Le traité sur L'ESSENCE DE DIEU (q. 3-13) indique sinon ce qu'est Dieu, du moins ce qu'il n'est pas[7], car on doit écarter de la substance divine 1. toute composition, en la déclarant *simple* (q. 3), ce qui permet de concevoir quelque chose de sa perfection et de sa bonté (q. 4-6); 2. toute limite, en la déclarant *infinie* (q. 7), ce qui appelle l'omniprésence ou l'ubiquité (q. 8); 3. tout mouvement, en la reconnaissant *immuable* (q. 9) et dès lors éternelle (q. 10); 4. enfin, toute multiplicité essentielle, en la proclamant *unique* (q. 11). Cet exposé a pour couronnement deux importantes questions consacrées à la connaissance que les hommes peuvent avoir de Dieu (q. 12) et aux noms qu'ils lui donnent (q. 13).

c) Les OPÉRATIONS DIVINES étudiées ici (q. 14-26) sont la science et le vouloir, qui restent dans celui qui agit, et la puissance, qui produit des œuvres au dehors[8]. 1. A la question sur *la science* (q. 14) et sur les idées divines (q. 15), est rattachée l'étude non seulement de la vérité (q. 16) et, à cette occasion, du faux (q. 17), mais encore celle de la vie (q. 18), car "certain acte de comprendre est une vie"[9]. 2. Au *vouloir* divin (q. 19) se rattachent de façon absolue l'amour (q. 20) ainsi que la justice

---

[1] Voir art. IV, p. 570.

[2] La IIa considérera Dieu comme fin.

[3] Voir le *Prologue* de la Ia-IIæ.

[4] Consideratio autem *de Deo* tripartita erit : 1° considerabimus ea quæ ad essentiam divinam pertinent; 2° ea quæ pertinent ad distinctionem personarum; 3° ea quæ pertinent ad processum creaturarum ab ipso.

[5] Trad. SERTILLANGES, *Traité de Dieu*, 3 vol. (Coll. *Revue des Jeunes*).

[6] Voir art. IV, p. 582.

[7] Cognito de aliquo an sit, inquirendum restat *quomodo sit*, ut sciatur de eo quid sit. Sed quia de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit, non possumus considerare de Deo quomodo sit sed potius quomodo non sit. Ergo considerandum est quomodo non sit (q. 3-11), quomodo a nobis cognoscatur (q. 12), quomodo nominetur (q. 13).

[8] Operatio quædam est quæ manet in operante, quædam vero quæ procedit in exteriorem effectum.

[9] Intelligere quoddam vivere est.

et la miséricorde (q. 21), tandis que la providence (q. 22) et la prédestination (q. 23-24) appartiennent à l'intelligence et à la volonté réunies. 3. La divine *puissance* (q. 25) est souverainement active et sans limites. Ce traité concernant la nature de Dieu s'achève sur la question consacrée à la divine *béatitude* (q. 26).

2° **De Deo Trino** (q. 27-43).

Saint Thomas ouvre son exposé par une sorte d'introduction, d'ailleurs magistrale, concernant les *processions* (q. 27) et les *relations* en Dieu (q. 28); il aborde enfin, à la question 29, l'étude des personnes, qui comprend deux parties : *a*) les personnes en soi (q. 29-38); *b*) les personnes sous différents rapports (q. 39-43).

a) Les PERSONNES EN SOI (q. 29-38) sont d'abord l'objet d'une *étude commune*, précisant : 1. le sens du mot personne en Dieu (q. 29); 2. la distinction des personnes en Dieu (q. 30); 3. la portée des formules qui expriment l'unité et la pluralité (q. 31); 4. enfin, la réalité des "notions" ou caractères propres à distinguer les personnes (q. 32). Suit une *étude spéciale* sur chacune d'elles, le Père (q. 33), le Fils (q. 34-35), le Saint-Esprit (36-38).

b) Les RAPPORTS DIVERS (q. 39-43) que l'on peut considérer dans les personnes permettent de les comparer, soit avec l'essence divine (q. 39), d'où la question des mots à employer; soit avec les relations ou les propriétés (q. 40); soit avec les actes notionels (génération et spiration) (q. 41). Si l'on compare les personnes entre elles, on devra reconnaître d'une part, leur égalité et ressemblance (q. 42), et affirmer, d'autre part, l'existence de vraies *missions* (q. 43) : le traité s'achève sur cette question.

3° **De Deo creante et gubernante** (q. 44-119).

Après la Trinité, saint Thomas étudie la manière dont les créatures "procèdent" elles-mêmes de Dieu [1]; il parle successivement *a.* de la création elle-même (q. 44-49); *b.* des diverses œuvres (q. 50-102); *c.* du gouvernement des créatures (q. 103-119).

a) La CRÉATION (q. 44-49) [2] est avant tout la *production* des êtres; la théologie fait connaître leur cause (q. 44), la manière dont ils en procèdent (q. 45), le principe de leur durée (q. 46). Elle recherche aussi l'origine de la *distinction* des êtres (q. 47), notamment l'origine du bien et du mal dans le monde (q. 48-49).

b) Les DIVERSES ŒUVRES DE DIEU (q. 50-102) peuvent se ramener à trois groupes : la créature purement spirituelle ou l'ange; la créature purement corporelle, qui constitue le monde; la créature composée de corps et d'esprit, l'homme [3].

1. **L'ange** (q. 50-64) [4] est d'abord étudié dans sa substance (q. 50-53), son intelligence (54-58), sa volonté (59-60); puis dans sa formation (q. 61) et son élévation à l'état surnaturel (q. 62); l'ange déchu n'est pas oublié (q. 63-64).

---

[1] Considerandum restat de processione creaturarum a Deo.

[2] Nouv. trad. SERTILLANGES, *Traité de la création*, (coll. *Rev. jeun.*).

[3] Voir quest. 50.

[4] Le *traité des anges* comprend, en outre, les 9 questions consacrées à étudier la part qui leur revient dans le gouvernement divin de la création. Voir plus loin, q. 106-114.

2. **Le monde corporel** est étudié dans l'œuvre des six jours ou *hexaéméron* (**q. 65-74**). Saint Thomas considère d'abord cette œuvre de la création en général, ce qu'il appelle *opus creationis* (q. 65-66), par opposition à l'œuvre des trois premiers jours ou *opus distinctionis* (q. 67-69) et à l'œuvre des trois jours suivants ou *opus ornatus* (q. 70-72). Il termine par des considérations sur le 7e jour (q. 73) et l'ensemble de l'hexaéméron (q. 74).

3. **L'homme** (**q. 75-102**) n'intéresse directement le théologien que par son âme, dit saint Thomas [1], et il expose *la nature* de l'homme (q. 75-89), avant de parler de sa formation (q. 90-102). A ce sujet, il étudie successivement l'essence spirituelle de l'âme (q. 75-76), puis ses facultés (q. 77-78), spécialement l'intelligence (q. 79) et l'appétit, surtout la volonté et le libre arbitre (q. 80-83) [2]. Quant aux *actes* et aux *habitus*, seuls ceux de l'intelligence et de la volonté doivent retenir le théologien [3]; mais ceux de la volonté seront l'objet d'un traité postérieur [4]; il n'y a donc à parler ici que des actes de connaissance (q. 84-89). — *La formation* du premier homme est envisagée à divers points de vue : production proprement dite (q. 90-92); ressemblance divine spéciale (q. 93); état naturel et surnaturel quant à l'âme (q. 94-96) et quant au corps ou même quant à l'espèce (q. 97-101); enfin, lieu de sa création ou paradis terrestre (q. 102).

c) Le gouvernement divin de la création (**q. 103-119**) s'exerce souvent par une *action directe* et immédiate (q. 103-105), mais il utilise aussi l'action des créatures. 1. Les *anges* (q. 106-114) agissent non seulement sur les autres anges (q. 106-107), car tel est le principe de la hiérarchie chez eux (q. 108), et jusque chez les démons (q. 109), mais sur les corps (q. 110) et sur les hommes (q. 111-112) : particulièrement importante est l'action des anges gardiens (q. 113) et des démons (q. 114). 2. Les *corps* aussi ont leur action (q. 115) et elle explique même la fatalité (q. 116). 3. *L'homme* enfin exerce sur d'autres créatures son activité, soit quant à l'esprit (q. 117), soit quant à la chair (q. 118-119). Toute cette Première Partie s'achève par une louange à Dieu qui est " super omnia benedictus Deus in sæcula sæculorum. Amen ".

B) **Secunda Pars** (114 et 189 questions).

La Deuxième Partie a pour objet direct l'étude de l'homme dans ses rapports avec Dieu, non plus en tant qu'il reçoit son être de Dieu créateur ou en tant qu'il est une image d'un Exemplaire éternel, mais en tant qu'il est libre et maître de ses actes *(Prologue)*. En d'autres termes, Dieu est ici considéré comme fin dernière de l'homme, car c'est à Dieu

---

[1] Naturam autem hominis considerare pertinet ad theologum ex parte animæ, non autem ex parte corporis, nisi secundum habitudinem quam habet corpus ad animam.

[2] Nouv. trad. Wébert, *Traité de l'âme humaine* (Coll. *Rev. Jeun.*).

[3] Consequenter considerandum est de actibus et habitibus animæ quantum ad potentias intellectivas et appetitivas; aliæ enim potentiæ non pertinent directe ad considerationem theologi.

[4] Voir la Ia-IIæ, q. 6-48.

que doit tendre toute l'activité de la créature libre, comme l'établit saint Thomas dans le petit traité de *la béatitude* (q. 1-5), qui sert d'introduction à toute la Secunda ou étude de la *morale*. Celle-ci est divisée, au début de la question 6, en *morale générale* dont s'occupera la première section (I^a-II^{ae}), et en *morale spéciale*, objet de la seconde (II^a-II^{ae}).

Prima Secundæ (114 questions).

Après l'*introduction*, consacrée à la BÉATITUDE ou fin dernière des actes de l'homme (q. 1-5), saint Thomas aborde l'étude directe de ceux-ci. Cette étude portera, soit sur les actes eux-mêmes (q. 6-48), soit sur leurs principes intrinsèques (q. 49-89) ou leurs principes extrinsèques (q. 90-114).

1° **Les actes.** Ils sont de deux sortes : les actes humains proprement dits (q. 6-21) et les passions (q. 22-48), que l'homme possède en commun avec les animaux.

a) LES ACTES HUMAINS (q. 6-21) [1], qui sont avant tout des actes de la volonté (q. 6), bien qu'ils soient liés à diverses circonstances (q. 7), sont distingués d'abord, au point de vue psychologique (q. 8-17), en actes élicités et en actes commandés. Les actes *élicités* par la volonté elle même portent soit directement sur la fin ou le bien, soit sur les moyens de l'obtenir. Portent sur la fin : 1. le simple vouloir, *velle* (q. 8) ou l'acte de la volonté qui est *mue* par un bien (q. 9-10); 2. la jouissance du bien acquis, *frui* (q. 11); 3. la tendance vers ce bien, *intendere* (q. 12). Portent sur les moyens (ea quæ sunt ad finem) : 1. l'élection (q. 13), qui suppose le conseil (q. 14); 2. le consentement (q. 15); 3. l'exécution ou application (q. 16). En dehors de ces actes qui lui sont propres, la volonté peut porter les autres facultés à produire les leurs et ils sont dits alors actes *impérés* (q. 17). Ces distinctions conduisent à une autre plus importante encore, la distinction morale en *actes bons et mauvais :* cette moralité est étudiée d'abord en général (q. 18), puis, dans l'acte intérieur (q. 19) et l'acte extérieur (q. 20), enfin, dans ses conséquences (q. 21).

b) LES PASSIONS (q. 22-48) sont, après un aperçu général (q. 22-25), étudiées en particulier : d'abord celles de l'*appétit concupiscible :* 1. l'amour (q. 26-28) et la haine (q. 29); 2. le désir et l'aversion (concupiscentia et fuga) (q. 30); 3. la délectation ou la joie (q. 31-34) et la tristesse (q. 35-39); ensuite celles de l'*appétit irascible :* 1. l'espoir et le désespoir (q. 40); 2. la crainte (q. 41-44) et l'audace (q. 45); 3. enfin, la colère (q. 46-48).

2° **Les principes intrinsèques des actes** (q. 49-89) sont les *facultés* et les *habitus*. Mais les facultés ont été l'objet d'une étude dans la Première Partie (q. 77-83); il n'y a plus à traiter ici que des habitus.

LES HABITUS EN GÉNÉRAL (q. 49-54) sont d'abord considérés en eux-mêmes (q. 49) ou dans la faculté qu'ils perfectionnent (q. 50), puis dans leur cause, origine, progrès ou décadence (q. 51-53), et enfin distingués (q. 54). La distinction en habitus bons ou *vertus* (auxquels

[1] Nouv. trad. GILLET, *Traité des actes humains* (Coll. *Rev. Jeun.*).

on rattache *les dons*) et en habitus mauvais ou *vices* commande toute la suite du traité.

a) Les vertus (**q. 55-67**) sont étudiées comme les habitus, mais plus à fond, car c'est ici le vrai fondement de la morale spéciale (II^a-II^{ae}), établie sur les grandes vertus. Après des données générales (q. 55-56), saint Thomas distingue : 1. les vertus *intellectuelles* (q. 57); 2. les vertus *morales* (q. 58-59), qu'il ramène aux 4 vertus cardinales (q. 60-61); 3. les vertus *théologales* (q. 62). Il étudie ensuite leur *cause* (q. 63), d'où leur distinction en vertus naturelles et vertus infuses, et enfin leurs propriétés : juste milieu, lien, inégalité, durée (q. 64-67).

Les dons du Saint-Esprit (q. 68) sont des habitus essentiellement distincts des vertus même infuses; ils sont le principe d'actes parfaits, dits *béatitudes* (q. 69) ou *fruits* (q. 70). Les uns et les autres sont aujourd'hui particulièrement étudiés dans la théologie mystique [1] et la théologie ascétique [2]; mais saint Thomas les rapproche des vertus et les étudie avec elles [3].

b) Les vices (**q. 71-89**) sont les principes habituels des *péchés* ou actes vicieux, et c'est de ceux-ci que traite surtout saint Thomas dès la première question (q. 71), étudiant les péchés soit en eux-mêmes (q. 72-74), soit dans leurs *causes*, causes en général (q. 75), puis causes *internes*, l'ignorance, la faiblesse, la malice (q. 76-78), enfin causes *externes*, qui peuvent être, non pas Dieu certes (q. 79), mais le démon (q. 80) et l'homme : d'où l'étude sur le *péché originel*, qui nous vient d'Adam (q. 81-83). Les péchés sont d'ailleurs eux-mêmes causes d'autres péchés, surtout ceux que l'on appelle *péchés* ou *vices capitaux* (q. 84). *Les effets* du péché sont la dégradation de l'âme, la souillure et la peine (q. 85-87), effets qui sont très différents selon que les péchés sont mortels ou véniels (q. 88-89).

3° **Les principes extrinsèques de nos actes bons** [4] (**q. 90-114**) se ramènent à *la loi*, par laquelle Dieu nous instruit, et à *la grâce*, par laquelle il nous aide jusque dans notre activité la plus intime.

a) La loi (**q. 90-108**) est considérée d'abord d'un point de vue général, dans sa nature (q. 90), ses espèces (q. 91) et ses effets (q. 92). Saint Thomas étudie ensuite séparément chaque espèce de loi, loi *éternelle* (q. 93), loi *naturelle* (q. 94), loi positive *humaine* (q. 95-97), loi *divine ancienne* (q. 98-105), loi *divine nouvelle* (q. 106-108).

b) La grâce (**q. 109-114**) [5] est traitée assez brièvement dans la Somme : après en avoir établi la *nécessité* (q. 109), saint Thomas en expose la nature ou *essence* (q. 110) et les *espèces* (q. 111); il en réserve à Dieu seul la *production* (q. 112) et lui reconnaît deux grands *effets* : la justification actuelle de l'impie (q. 113) et la possibilité pour le juste d'avoir de vrais mérites devant Dieu par ses actes bons (q. 114).

Secunda Secundæ (189 questions).

A part les dernières questions (q. 171-189) qui concernent des états déterminés, la plus grande partie de la II^a-II^{ae} est consacrée aux *obligations morales communes*, groupées autour des *vertus théologales* (q. 1-46)

[1] Voir plus loin, p. 609. — [2] Voir plus loin, p. 616. — [3] Voir la II^a-II^{ae}.
[4] Des actes mauvais auxquels pousse le démon il vient d'être parlé.
[5] Nouv. trad. Mulard, *Traité de la grâce* (Coll. *Rev. Jeun.*).

et des *vertus cardinales* (q. 47-170). Saint Thomas étudie tout au long la *nature* de chaque vertu (son objet, ses actes, son siège [1]), le *don du Saint-Esprit* qui lui correspond, les *vices* ou péchés qui la détruisent, enfin, les *préceptes* portés à son sujet. Mais c'est la nature des vertus qui attire spécialement son attention ; et pour mieux préciser celle des vertus cardinales, il recherche, à propos de chacune d'elles, de quels éléments *(partes integrales)* elle se compose, quelles sont les espèces *(partes subjectivæ)* contenues formellement dans l'objet de ces vertus, enfin, quelles sont les vertus annexes *(partes potentiales)* qui peuvent s'y rattacher. Par toutes ces coordinations, saint Thomas a établi dans ce monde infiniment complexe des habitudes morales une unité théorique puissante, qui n'est d'ailleurs que le reflet de l'unité pratique établie dans une âme par la vertu de charité et le don de sagesse qui la perfectionne.

1° **Vertus théologales (q. 1-46).**

La *classification* des vertus et des vices est particulièrement instructive, et c'est là ce que nous allons surtout signaler dans cet aperçu sommaire.

a) **La foi** (q. 1-16) est une vertu par laquelle l'esprit adhère avec fermeté aux vérités que la Première Vérité elle-même nous révèle. A la foi se rattachent *les dons d'intelligence* et de *science :* le don d'intelligence (q. 8) est un don de pénétration intellectuelle de ces mêmes vérités par une compréhension supérieure, bien qu'inadéquate. — Le don de science (q. 9) est un don de jugement spéculatif porté sur les créatures à la lumière des vérités surnaturelles. — Les *vices* opposés à la foi sont l'infidélité, l'hérésie, l'apostasie, le blasphème (q. 10-14). A l'intelligence s'opposent l'aveuglement et l'endurcissement (hebetudo) (q. 15).

b) **A l'espérance** (q. 17-22) ou attente de la béatitude éternelle dans la possession de Dieu, promise par Dieu lui-même, se rattache le *don de crainte* (q. 19) qui rend attentif à ne pas déplaire par un sentiment filial excluant toute crainte mondaine ou même servile. *Deux vices* la détruisent : le désespoir ou la présomption (q. 20-21).

c) **La charité** (q. 23-46) est définie par saint Thomas : une *amitié* de l'homme et de Dieu [2]. Il précise cette notion générique en examinant la charité aux points de vue subjectif (q. 23-24) et objectif (q. 25-26) et surtout en recherchant son *acte propre* principal, qui est *la dilection* (q. 27) : la dilection n'est pas une pure bienveillance, qui est un simple acte de volonté précédé d'un jugement de la raison ; elle comporte une certaine inclination affective.

Les *effets* de la charité sont les uns intérieurs (joie, paix, miséricorde), les autres extérieurs (bienfaisance, aumône, correction fraternelle) (q. 28-33).

Les *vices* qui s'y opposent sont : la haine (q. 34), la paresse (*acedia*), " tristitia de bono divino de quo charitas gaudet " (q. 35), l'envie (q. 36), la discorde (q. 37), la contention (q. 38) l'esprit de division (q. 39), la guerre (q. 40), les rixes (q. 41), les séditions (q. 42), le scandale (q. 43).

Le *don* qui lui correspond est la *sagesse* (q. 45), à laquelle s'opposent la *stultitia*, assoupissement du sens surnaturel, et la *fatuitas*, qui est la négation même de ce sens (q. 46).

---

[1] *Subjectum*, la faculté que perfectionne immédiatement la vertu en question.

[2] Sur *l'amitié* en général, voir SERTILLANGES, *La philos. morale de S. Th. d'Aq.*, p. 337-407. L'auteur utilise nombre de données de la Somme touchant la charité.

2° **Vertus morales cardinales** (q. 47-170).

a) **La prudence** (q. **47-56**)[1] est la seule vertu morale qui perfectionne directement la raison, dans ses seuls jugements pratiques, d'ailleurs, (recta ratio agibilium). Les *actes* qu'elle comporte sont le conseil, le jugement, et surtout l' "imperium", dont S. Thomas se fait une conception que Sertillanges[2] appelle "géniale" (q. 47, art. 8).

Les *éléments* ou conditions internes de la prudence sont (q. 49) : la mémoire, l'intelligence, l'aptitude à apprendre (docilitas), la promptitude à découvrir les chemins de l'action (solertia), la raison déductive, la faculté de prévoir et de régler l'avenir (providentia), la circonspection et la vigilance (cautio).

La prudence est selon son objet : royale, politique, domestique, militaire (q. 50). A la prudence sont *annexées :* 1. le don naturel de conseil *(eubulia)*, 2. le bon sens *(synesis)*; et 3. le sens de l'exception nécessaire *(gnome)* (q. 51).

Par le *don de conseil* le Saint-Esprit dirige, modo divino, la raison dans ses jugements pratiques (q. 52).

Les *vices* opposés à la prudence sont par *défaut* (q. 53-54) l'imprudence et la négligence, et par *excès* (q. 55) la prudence de la chair, l'astuce et l'inquiétude.

b) **La justice** (q. 57-122) est très longuement étudiée, et d'abord dans ses éléments généraux : le droit, q. 57; l'objet de la justice, selon lequel elle se divise en *générale* (dite aussi *légale*) ou *particulière*, q. 58; l'injustice, q. 59; enfin le jugement, q. 60. La justice particulière est longuement étudiée (q. 61-120), et l'exposé s'achève par les questions consacrées au don de piété et aux préceptes relatifs à la justice (q. 121-122).

Les données générales touchant la justice particulière concernent : *a*) ses espèces, justice distributive et commutative, q. 61, et à leur sujet l'auteur parle de la restitution, q. 62; *b*) ses parties intégrantes, q. 79; *c*) ses parties potentielles ou les vertus annexes, q. 80.

Les DEUX ESPÈCES de justice particulière amènent saint Thomas à étudier en détail les actes contraires à la justice **distributive** (q. 63) et surtout à la justice **commutative** (**q. 64-78**), violée par des atteintes sur la vie, la personne et les biens du prochain, q. 64-66; par des jugements, q. 67-71; par des offenses morales, q. 72-76; enfin, par fraude et par ruse, q. 77-78.

Parmi les VERTUS ANNEXES (**q. 80-120**), au nombre de neuf, il faut faire une place à part à la religion, qui mérite et obtient ici d'abondants développements.

La religion (q. **81-100**), vertu annexée à la justice, est aussi la première vertu morale, car c'est à Dieu qu'elle nous porte à rendre l'honneur et le culte qui lui sont dus. Ses actes sont au nombre de dix. Il y a d'abord deux actes intérieurs :

1. La *dévotion* (q. 82), qui porte la volonté à rendre à Dieu avec empressement le culte qui lui est dû (a. 1); elle est un fruit de la méditation ou contemplation (a. 3) et une source de joie spirituelle (a. 4).

2. La *prière* (q. 83), étudiée en 17 articles, qui forment un traité substantiel et complet.

[1] Nouv. trad. NOBLE, *Le traité de la Prudence* (Coll. *Rev. Jeun.*).
[2] *Op. cit.*, p. 221. Voir plus loin, p. 595.

La vertu de **pénitence** aurait dû avoir sa place ici ; mais saint Thomas se réservait d'en parler à la IIIe Partie, avec le sacrement de Pénitence.

Les autres actes de religion font partie du *culte extérieur :* ce sont l'adoration (q. 84), le sacrifice (q. 85), l'offrande (q. 86), les prémices (q. 87) et divers actes spéciaux, les vœux (q. 88), les serments (q. 89), l'adjuration (q.90) et la louange (q.91). A ces trois derniers, qui sont des actes extérieurs de latrie, sont rattachés les sacrements (q. 89), étudiés dans la Tertia.

Les *péchés* contre la religion sont étudiés dans les questions 92-100.

LES AUTRES VERTUS ANNEXÉES A LA JUSTICE (**q. 101-120**) concernent le prochain ; elles sont nombreuses :

1. **La piété** (q. 101) est une manifestation de l'amour que l'on a pour les parents et la patrie.

2. **Le respect** (observantia, q. 102) porte à rendre aux personnes constituées en dignité : *a*) l'honneur qui leur est dû (dulia, q. 103) ; *b*) l'obéissance à leurs ordres (q. 104-105).

3. **La gratitude** (q. 106-107) et **la vindicte** (q. 108) règlent la manière de rendre au prochain le bien ou le mal qu'on en a reçu.

4. **La véracité** (q. 109) interdit le mensonge, l'hypocrisie, la jactance, l'ironie (q. 110-113).

5. **L'affabilité** (q. 114) prévient l'adulation et la dispute (q. 115-116).

6. **La libéralité** (q. 117) exclut l'avarice (q. 118) et la prodigalité (q. 119).

7. **L'épikie** enfin (q. 120) préside à l'équité extra-légale.

Le *don de piété* (q. 121) correspond bien à la justice, puisque par lui " cultum et officium exhibemus Deo ut patri per instinctum Spiritus Sancti ", et il fait rendre ce culte non seulement à Dieu, mais aussi " omnibus hominibus in quantum pertinent ad Deum ".

Les *préceptes* concernant la justice sont surtout contenus dans le Décalogue (q. 122).

c) **La force** [1] (**q. 123-140**) a deux actes propres : 1) entreprendre : " moderate *aggredi* cohibendo timores " (q. 123, a. 3) ; 2) supporter : " *sustinere* (immobiliter sistere in periculis) moderando audaciam " (a. 6).

Le martyre (q. 124) est un acte héroïque et extraordinaire de force.

Les *vices* qui s'y opposent sont la peur (q. 125) et la témérité ou l'audace (q. 126-127).

La force ayant un objet très spécial n'a pas de *sous-espèces ;* mais quatre vertus lui sont annexées ; deux concernant l' " aggredi ", les autres sont plus proches du " sustinere " :

1. **La magnanimité** (q. 129) porte l'homme " ad ea quæ sunt digna magno honore ", sans présomption (q. 130) ni ambition (q. 131) ni vaine gloire (q. 132) ni pusillanimité (q. 133) ;

2. **La magnificence** (q. 134) fait réaliser des œuvres grandes et éviter la lésinerie (parvificentia) (q. 135) ;

3. **La patience** (q. 136) modère la tristesse et a pour compagne **la longanimité ;**

4. **La persévérance** (q. 137) et **la constance** repoussent les difficultés provenant l'une " ex diuturnitate actus ", l'autre " ab exterioribus impedimentis ".

[1] Nouv. trad. FOLGHERA, *Traité de la Force* (Coll. *Rev. Jeun.*).

A la persévérance s'opposent : la mollesse et l'entêtement (pertinacitas) (q. 138).

Par le *don de force* (q. 139) l'Esprit-Saint infuse à l'âme une confiance (quamdam fiduciam) qui exclut toute crainte.

d) **La tempérance**[1] (q. **141-170**), en tant qu'elle diffère de la force, modère les passions qui portent à la concupiscence et au plaisir (q. 141). A cette vertu s'opposent l'insensibilité et l'intempérance (q. 142).

Elle a pour *conditions :* la honte vertueuse (verecundia, q. 144) et l'honnêteté (q. 145). Elle a pour *objet* de réprimer la recherche immodérée de la nourriture (**abstinence** : q. 146-148), de la boisson (**sobriété** : q. 149-150) et des délectations charnelles (**chasteté** et **virginité** : q. 151-154). Il y a donc *trois espèces* de tempérance.

Les vertus[2] qui lui sont annexées sont :

1. **la continence** (q. 155-156) est ici entendue dans le sens de vertu qui règle les mouvements naturels du corps, sans établir l'ordre parfait que suppose la tempérance ;

2. **la clémence** (q. 157-159) arrête les mouvements de la colère ;

3. **l'humilité** (q. 161) réprime les poussées de l'orgueil (q. 162-165) ;

4. **la studiosité** (q. 166) prévient les excès de la curiosité (q. 167) ;

5. **la modestie** enfin règle la tenue corporelle et l'urbanité ou retenue au jeu (**eutrapélie,** enjouement, q. 168), ainsi que la mise dans les habits (q. 169). — Le terme *modestie* est pris aussi dans un sens plus large (q. 160) pour désigner *l'ensemble* des trois dernières vertus qui viennent d'être signalées, l'humilité, la studiosité et la modestie proprement dite.

3° **Dons et états particuliers** (**q. 171-189**).

a) LES DONS envisagés ici sont les *grâces* "*gratis datæ*" (**q. 171-178**) ou faveurs exceptionnelles, distinctes des grâces qui sanctifient[3] : ce sont la prophétie (q. 171-174), le ravissement (q. 175), le don de langues (q. 176), le don de parole (q. 177) et le don de miracles (q. 178).

b) DEUX DEGRÉS DE VIE fort distincts sont marqués par *la vie contemplative* et *la vie active* (**q. 179-182**), entre lesquelles il y a à noter des divergences de préoccupations *(studia)* plus encore que d'occupations et d'œuvres[4].

c) LES ÉTATS DE VIE (**q. 183-189**) peuvent être distingués à divers points de vue (q. 183), et même l'état *des parfaits*[5] comporte bien des modalités (q. 184) Dans cet état de perfection se trouvent, à des titres divers, les *évêques* (q. 185) et les *religieux* (q. 186-189) : saint Thomas donne ici une notion de la vie religieuse (q. 186), indique les droits et devoirs de ses membres (q. 187), les formes qu'elle revêt (q. 188) et les conditions auxquelles on peut y entrer (q. 189). Ces développements s'expliquent par l'urgence qu'il y avait à réfuter dans un large exposé des principes les adversaires des Ordres actifs, particulièrement attaqués au

[1] *Id., La Tempérance* (Coll. *Rev. Jeun.*)

[2] Le don signalé par S. Thomas comme correspondant à la vertu de tempérance est le don de *crainte*, rattaché à l'espérance (Q. 141, a. 1, ad 3).

[3] Voir plus loin, p. 605.

[4] Voir *Théologie ascétique*, p. 614.

[5] Les obligations des autres sont suffisamment indiquées par les données communes qui précèdent.

XIIIe siècle [1]. La Secunda s'achève par la formule laudative qui clôt la Prima, ici adressée au Christ Jésus, "qui est super omnia Deus benedictus in sæcula. Amen".

C) **Tertia Pars** (90 questions).

La Troisième Partie traite de Dieu en tant qu'il est *notre voie :* c'est par l'incarnation et ses suites que le Christ s'est montré notre voie en lui-même d'abord *(in seipso)* et aussi dans les *bienfaits* qui en sont la suite, jusqu'à la *béatitude* de la vie immortelle où il nous conduit [2]. Il y avait donc normalement à parler ici : 1. du Christ (q. 1-59); 2. des sacrements (q. 60 sq.); 3. des fins dernières.

1° **Le Christ** (q. 1-59).

L'étude sur le Christ comprend deux parties, théologiques l'une et l'autre, concernant *a*) le mystère de l'incarnation (q. 1-26); *b*) les mystères de la vie du Christ (q. 27-57).

a) LE MYSTÈRE DU CHRIST (q. 1-26) pose une question préalable sur la *convenance* de l'incarnation (q. 1), mais il appelle surtout l'attention du théologien sur la *nature de l'union* [3] qui se réalise en lui de Dieu à l'humanité : tel est l'objet des questions 2-15, et particulièrement des cinq premières, dans lesquelles S. Thomas considère l'union elle-même (q. 2), la personne divine qui s'unit à l'humanité (q. 3), et la nature assumée par Dieu (q. 4-6). Mais l'insigne privilège accordé à une telle nature pose aussitôt des problèmes qu'il faut résoudre : quelles sont les propriétés de la nature assumée *(assumpta)?* Les questions 7-15 étudient ses perfections (grâce, q. 7-8; science, q. 9-12; puissance, q. 13) et ses faiblesses (q. 14-15). — La nature de l'union établie, saint Thomas s'applique à donner une connaissance plus profonde du mystère, tirant *les conséquences* des principes posés, soit qu'il examine le Christ en lui-même (dans son être ou ses opérations, q. 16-19), soit qu'il le compare au Père (d'où les questions sur son obéissance, 20, sa prière, 21, son sacerdoce, 22, son adoption, 23, sa prédestination, 24), soit enfin qu'il montre, le considérant dans ses rapports avec nous, ses droits à notre adoration (q. 25) et son rôle de médiateur (q. 26).

b) LA VIE DU CHRIST [4] (q. 27-59) est présentée en 4 phases : 1. *la venue dans le monde* du Fils de Dieu (q. 27-39), ce qui amène saint Thomas à parler *de Marie* et de ses privilèges (q. 27-30), puis de sa conception virginale (q. 31-34), enfin de l'enfance de Jésus et de son baptême (q. 35-39); 2. *sa présentation au monde* dans sa vie publique (q. 40-45 : manière de vivre, tentation, doctrine, miracles); 3. sa *sortie du monde* (q. 46-52 : passion, mort, sépulture, descente aux enfers); 4. enfin son *exaltation* ou sa vie glorieuse (q. 53-59 : résurrection, ascension, place à la droite du Père, pouvoir de juger).

---

[1] Nouv. trad. des dernières questions (179-189) par LEMONNYER, *Traité de la vie humaine* (Coll. *Rev. Jeun.*).

[2] Prologue de la III^a. Cf. I^a, q. 2.

[3] Nouv. trad. HÉRIS, *Le Verbe incarné* (Coll. *Rev. Jeun.*).

[4] Nouv. trad. SYNAVE, *Vie de Jésus (ibid.).*

2° **Les Sacrements** (q. 60-90).

Bien qu'inachevé, ce traité contient de vrais trésors. D'abord la *partie générale* (q. 60-65), qui bénéficie des progrès théologiques réalisés en cette matière au moyen-âge et achève de les fixer. L'étude des sacrements du *baptême* (q. 66-71), de la *confirmation* (q. 72) et de l'*eucharistie* (q. 73-83) est complète, et celle-ci, qui est d'une admirable profondeur, est comme le testament du docteur angélique : c'est le dernier traité complet sorti de sa plume. *La pénitence* (q. 84-90) devait être étudiée à 6 points de vue : les questions relatives à sa nature (comme sacrement et comme vertu, q. 84-85) et à ses effets (q. 86-89) ont été seules rédigées. La question 90, qui abordait les parties ou éléments de la pénitence, n'envisage le sujet que sous son aspect général (art. 1-4). — Le grand chef-d'œuvre théologique restait incomplet [1].

III. — UTILISATION DE LA SOMME THÉOLOGIQUE [2].

L'analyse qui vient d'être donnée montre **l'incomparable richesse** de la Somme théologique. Son allure théorique ne doit pas laisser croire qu'elle ne peut être qu'un livre d'école. Sans doute ses *qualités* didactiques lui assurent une place exceptionnelle dans l'enseignement de la théologie, de nos jours comme dans le passé. Mais sa *portée pratique* a été reconnue de tous temps par les directeurs d'âmes, qui lui ont demandé une doctrine spirituelle sûre et capable de s'adapter aux états les plus divers [3], comme par les prédicateurs qui, à l'exemple des plus grands orateurs chrétiens, se sont inspirés de cet ouvrage [4]. L'utilisation de la Somme s'étend, en outre, " aux grandes questions et aux grands problèmes qui agitent *la pensée et la vie modernes*, surtout au point de vue philosophique " [5], problèmes de la connaissance, problèmes moraux et sociologiques, problèmes politiques même : dans tous ces domaines, la IIª-IIæ de saint Thomas " peut fournir de solides éléments de reconstruction, parce qu'elle est l'exposé scientifique le plus profond de l'ordre moral chrétien " [6]. Mais quelle que soit sa valeur à tous ces points de vue, il est évident que l'utilisation capitale de la Somme sera celle qui lui demandera un exposé théologique : elle

[1] C'est Réginald de Piperno qui est l'auteur du supplément (MANDONNET, *Ecrits authent.*, p. 153 sq.). Il en a emprunté les éléments au commentaire de S. Thomas sur les *Sentences*, mais il les a présentés selon la forme d'exposition de la Somme.

[2] Cf. M. GRABMANN, *Introduction*, p. 135-163.

[3] Voir la *Bibliogr.*, 10°.

[4] Grabmann cite Bossuet, le P. Monsabré et le P. Janvier. *Op. cit.*, p. 154.

[5] *Ibid.*, p. 155-156. — [6] *Ibid.*, p. 160.

reste le *manuel idéal* pour l'enseignement supérieur de la théologie spéculative.

Une double méthode peut être adoptée dans son interprétation. Il y a d'abord **l'étude systématique,** " celle par laquelle on recherche sous tous ses aspects le sens, l'idée de chaque article, pour arriver ainsi à comprendre à fond toute la doctrine contenue dans l'ensemble de l'ouvrage " [1]. Cette méthode comporte d'abord l'étude *analytique* du texte, non seulement dans sa lettre, mais dans ses rapports avec l'ensemble de la Somme : le lien logique des articles, questions, traités, parties, doit être profondément gravé dans l'esprit de quiconque étudie saint Thomas. Il faut, en second lieu, comparer sa doctrine à celle des *autres ouvrages* du saint Docteur, selon la formule de Massoulié *: Divus Thomas sui interpres* [2], en tenant compte, d'ailleurs, des progrès réalisés par l'auteur lui-même, ce qui suppose l'attention à l'ordre chronologique des œuvres. Enfin, l'étude des anciens *commentateurs* s'impose à l'interprète moderne qui trouvera en eux, dans les plus grands, des guides sûrs pour l'intelligence de la lettre et de l'esprit de l'ouvrage [3].

La seconde méthode d'interprétation, dite **méthode historique,** suppose la précédente, mais elle la complète fort utilement [4]. Elle cherche moins à établir " l'*être* de la doctrine thomiste " que " le *devenir* des textes et des idées " [5]. Avec elle, " on envisage et on apprécie les ouvrages de saint Thomas d'après le lien vital qui les relie à l'ensemble de la scolastique, jusqu'à ce qu'ils se détachent enfin nettement sur le fond de la culture chrétienne du moyen âge " [6]. Cette méthode compare les écrits du docteur angélique, " la Somme théologique en particulier, avec leurs sources, leurs modèles et leurs précurseurs ; elle démêle les liens qui les unissent aux œuvres contemporaines ; enfin elle recherche l'influence que saint Thomas a exercée sur le temps qui l'a immédiatement suivi " [7]. Les études qu'elle inspire, et qui sont le fruit de patientes recherches, non seulement font ressortir la place exceptionnelle qu'occupe l'œuvre thomiste dans l'histoire de la théologie, mais éclairent souvent les points obscurs et discutés [8].

---

[1] *Ibid.*, p. 136. Cf. p. 136-139. — [2] *Op. cit.* Cf. *Bibliog.*, 7°.
[3] Cf. *Bibliog.*, 4°. — [4] Voir GRABMANN, *op. cit.*, p. 139-151.
[5] *Ibid.*, p. 140. — [6] *Ibid.* — [7] *Ibid.*, p. 141.
[8] Il peut être intéressant et fort utile d'étudier aussi l'influence des œuvres de S. Thomas dans les milieux non catholiques, **en Orient** surtout. Les deux Sommes furent traduites en grec dès le XIVe s. par un catholique, D. Cydonès.

Un travail de comparaison analogue peut, dans un simple but didactique [1], être fait avec fruit, grâce à la *Somme théologique*, pour les **points essentiels,** ceux dont le caractère thomiste est à peu près unanimement reconnu, au moins dans l'école qui se réclame exclusivement de saint Thomas, les seuls qu'on essayera de relever dans la synthèse doctrinale qui va suivre. Ils suffiront à montrer tout ce que la systématisation thomiste représente de progrès vis-à-vis des œuvres anciennes les plus puissamment pensées, même celles d'un saint Augustin [2]; ils permettront aussi de marquer avec une netteté suffisante en quoi le Docteur angélique se distingue des autres grands Docteurs, surtout des représentants d'écoles : saint Bonaventure, Duns Scot, Suarez, en théologie; sainte Thérèse ou saint François de Sales, en spiritualité, pour ne citer que ceux-là.

ARTICLE IV.

SYNTHÈSE DOCTRINALE THOMISTE.

I. — LE THOMISME.

On appellera ici **thomisme** la doctrine et la méthode doctrinale de saint Thomas. Pris ainsi absolument, sans qualificatif, le mot " thomisme " doit même désigner surtout une *théologie.* Sans doute, le docteur d'Aquin est un philosophe de génie; c'est d'ailleurs par sa philosophie qu'il a renouvelé et complété la théologie des anciens; bien plus, c'est lui qui, parmi tous les docteurs du moyen âge, a le plus fait pour accorder à la philosophie l'autonomie relative à laquelle elle a droit. Néanmoins, chez lui, le théologien prime le philosophe [3], par l'étendue ou la qualité de son œuvre et par l'importance qu'elle tient dans son esprit. En fait, la philosophie reste subordonnée à la théologie, comme un auxiliaire

Voir plus loin, p. 685. Mais les dissidents eux-mêmes les lisaient ou s'en inspiraient, tel en particulier *Georges Scholarios* († après 1472), patriarche sous le nom de Gennade II (le premier nommé par les Turcs, après 1453) : théologien et philosophe, il avait composé un large *résumé* de la *Somme c. les Gentils* et de la *Somme théol.* (Ia et Ia-IIæ); le résumé occupera les t. IV et V de l'édition des *œuvres complètes* préparée par MGR PETIT et M. JUGIE : voir t. I, *Introd.*, p. IX.

[1] Non dans un but de recherche scientifique, en vue de résoudre un problème ou d'éclairer un point obscur.

[2] Voir tome I, p. 655-698.

[3] On a cependant pu, insistant sur son rôle historique, montrer que S. Thomas est plus philosophe que théologien.

précieux [1]. En saint Thomas, le penseur aide le croyant [2], mais ne le supplante pas. Il est avant tout théologien, le *prince des théologiens*. Le thomisme, dans son sens plein, désigne une théologie (synthèse ou méthode). Il y a lieu cependant de parler, en un sens restreint [3] mais très juste [4], de *thomisme philosophique*, d'autant plus que l'incomparable coordination des principes rationnels qu'il a réalisée en renouvelant l'œuvre d'Aristote est bien son œuvre propre et exclusive.

A) **Le thomisme philosophique.**

En philosophie, saint Thomas ne s'est pas borné à copier Aristote : il a été **un vrai créateur.** Il a constitué " la première et seule grande systématisation scientifique capable de s'intégrer à l'enseignement chrétien. Il a, le premier, proclamé fermement l'autonomie du savoir rationnel, engagé qu'il avait été avant lui, en fait et en principe, dans les spéculations théologiques, spécialement en théodicée, en psychologie et en morale. Joignant l'exemple à la théorie, il a exécuté ses travaux philosophiques sans se réclamer jamais d'une autre autorité que celle de l'expérience et de la raison pour établir ses conclusions scientifiques et les défendre. Il a nettement formulé une théorie de progrès scientifique, défini et classifié les sciences, établi l'esprit propre à chacune, et exécuté le programme des sciences philosophiques particulières : Logique, Métaphysique et Théodicée, Cosmologie, Physique générale, Psychologie, Morale et Politique. Ses principaux ouvrages de philosophie se présentent sous forme de commentaires des grands ouvrages d'Aristote; mais toute son œuvre théologique et scripturaire est fortement empreinte de philosophie; et l'on rencontre à chaque pas les formules les plus riches et les plus lumineuses sur tous les problèmes de la

---

[1] Non enim accipit (theologia) sua principia ab aliis scientiis, sed immediate a Deo per revelationem. Et ideo non accipit ab aliis scientiis tanquam a superioribus, sed utitur eis *tanquam inferioribus et ancillis*... Et hoc ipsum quod sic utitur eis non est propter defectum et insufficientiam ejus, sed propter defectum intellectus nostri. *Sum. theol.*, I^a, q. 1, a. 5, ad 2. Cf. *In Boe., De Trinit.*, q. II, a. 3, ad 7.

[2] Réciproquement, le croyant dirige le penseur et permet à S. Thomas de corriger Aristote en bien des points faibles.

[3] Ce n'est pas la philosophie qui s'incorpore le dogme, c'est le dogme qui s'associe la philosophie.

[4] Nullement équivoque, comme celui de la formule *augustinisme philosophique* signalée plus haut, p. 353 et 469.

pensée... L'effort philosophique de Thomas d'Aquin avait résolu le problème de l'assimilation d'Aristote et doté l'Eglise d'une philosophie chrétienne puissamment assise" [1].

Au sujet d'Aristote, saint Thomas dut se préoccuper non seulement d'isoler sa doctrine de celle des philosophes arabes qui l'avaient pervertie [2], mais encore de corriger sur divers points la pensée primitive du Stagirite, à qui l'on a pu reprocher nombre d'*erreurs* particulières [3]. Elles étaient moins graves elles-mêmes que ce naturalisme latent, ce rationalisme effréné dont la foi chrétienne pouvait s'offenser. L'exemplarisme, fondé sur les idées de Platon, niées par Aristote, pouvait sembler compromis. Mais " si la philosophie de Platon contient un certain nombre de théories plus proches de la doctrine chrétienne, la manière de philosopher d'Aristote est supérieure et plus conforme à la manière de croire et de raisonner de l'Eglise" [4]. D'une manière plus générale, "cette supériorité d'Aristote sur les autres philosophes naît, d'après les scolastiques, soit de ce que le philosophe de Stagire possède un savoir universel...; soit de ce qu'il expose ses thèses d'une façon plus rigoureuse et plus dialectique; soit de ce que sa méthode de raisonner, étant expérimentale, est plus solide; soit enfin de ce que, dans sa logique, il apportait à la science philosophique le plus merveilleux instrument de progrès" [5]. Le grand mérite de saint Thomas est d'avoir mis une telle puissance au service de l'Eglise et de la foi. L'aristotélisme ainsi corrigé par un maître absolument pénétré de son esprit et soucieux de le maintenir est, en un sens, bien supérieur à l'original, et c'est à juste titre qu'on l'appelle thomisme en philosophie [6].

Mieux que les théologiens augustiniens ses prédécesseurs, saint Thomas a nettement **distingué l'ordre naturel** de celui de la grâce. Il lui assigne pour objet propre les vérités que l'homme peut connaître par ses seules forces; et surtout il l'explique tout entier par des principes rationnels, sans faire appel à une intervention spéciale de Dieu, en dehors de la formation première du monde, du gouvernement général de l'univers et de la création des âmes spirituelles [7]. On le

---

[1] P. MANDONNET, *Frères Prêcheurs*, dans *Dict. théol.*, col. 881.

[2] Voir ci-dessus, p. 473.

[3] Gilles de Rome (*De erroribus philosophorum*, c. I-II) ne relève pas moins de treize erreurs d'Aristote : 1. quod motus non incepit; 2. quod tempus est æternum; 3. quod mundus non incepit; 4. quod cælum non est factum; 5. quod Deus non posset alium mundum facere; 6. quod generatio et corruptio non inceperunt nec desinunt; 7. quod sol semper causavit generationem et corruptionem in istis inferioribus; 8. quod non est possibilis resurrectio mortuorum; 9. quod Deus non potest facere accidens sine subjecto; 10. quod in quolibet composito sit tantum una forma substantialis, quod dicitur esse falsum; 11. quod non sit dare primum hominem nec pluviam; 12. quod nullo modo duo corpora possint esse in eodem loco; 13. quod tot sunt orbes quod sunt angeli; propter quod sequitur quod sint LX vel LXV. MANDONNET, *Siger de Brabant*, Append. I, p. 5-8.

[4] A. CHOLLET, *Aristotélisme*, dans *Dict. théol.*, col. 1878. — [5] *Ibid.*

[6] En voir les *principes fondamentaux* plus loin, p. 573.

[7] Sur le miracle, voir l'étude signalée (*Bibliog.*, 6°) de A. Van Hove.

voit bien dans la solution qu'il donne à un problème capital, qui commande toute la philosophie, celui de l'*origine des idées :* il l'explique par une activité naturelle de l'intellect sans faire intervenir Dieu autrement que pour toute autre opération naturelle. L'aristotélisme l'y a beaucoup aidé, en lui fournissant un ensemble de principes dont étaient privés ses prédécesseurs ou qu'il a mieux exploités.

Sa théorie du double intellect, intégralement développée, a remplacé la théorie augustinienne, si complexe, de **l'illumination.** Sans doute, saint Thomas maintient que "la lumière, naturelle ou gratuite, de notre esprit n'est autre chose qu'une impression de la première vérité"[1] : par là, le saint docteur veut rappeler que Dieu est le créateur de l'esprit et que ses idées, fondement transcendant des essences, sont la source dernière, non immédiate, de toute connaissance vraie[2]. Mais ces relations, naturelles ou surnaturelles, admises par saint Thomas, ne sont pas incorporées par lui à la théorie de la connaissance comme un élément essentiel, à la manière dont le faisait saint Augustin[3] : elles en sont plutôt un corollaire philosophique[4] ou un complément théologique[5]. A plus forte raison, a-t-il écarté[6] de son système définitivement élaboré les constructions philosophiques plus ou moins heureuses[7] que les premiers penseurs du moyen âge avaient ajoutées à une doctrine augustinienne moins naturelle que théologique. L'Ange de l'Ecole, plus positif que ses prédécesseurs, laissait à la raison le soin de résoudre les problèmes de la nature.

Ainsi, dans le thomisme, la philosophie est **autonome,** en ce sens qu'elle est reconnue capable de se suffire à elle-même dans son domaine propre. Jusqu'alors, on avait surtout insisté sur son rôle ancillaire vis-à-vis de la théologie, parce que, de fait, elle était principalement cultivée en vue de la foi; mais il n'y avait à cela rien d'exclusif, et l'on avait écrit des traités sur des sujets purement rationnels. Ils purent, grâce à Aristote et à saint Thomas, se multiplier[8]. Mais rien évidemment ne serait plus contraire à la pensée du docteur angélique que d'exagérer l'autonomie qu'il accorde à la raison. Celle-ci ne pourra jamais sans erreur *contredire* la foi, car le

[1] Ipsum lumen intellectus nostri, sive naturale sive gratuitum, nihil aliud est quam quædam impressio Veritatis primæ. *Sum. theol.*, I, q. LXXXVIII, q. 3, ad 1.

[2] Voir *Sum. theol.*, I, q. LXXXIV, a. 5.

[3] Voir ci-dessus, *Introduction* du livre IV, p. 354. Cf. p. 469.

[4] S'il s'agit de relations naturelles.

[5] Si l'on a plutôt en vue les relations surnaturelles.

[6] Si dans *In II Sent.*, Dist. 17, q. 2, a. 1, il maintient encore comme probable la théorie illuministe (Dieu, intellect agent de l'homme). MANDONNET, *Siger de Brabant*, p. CCLIX. Voir cependant plus loin, p. 574, n. 2.

[7] Voir p. 469.

[8] M. Gilson a particulièrement insisté sur ce rôle du thomisme, dans *Le thomisme.* (Voir ci-dessus, p. 524).

vrai ne peut s'opposer au vrai ; elle devra même, si elle est prudente, tenir compte, dans sa spéculation, du fait connu par la foi. A plus forte raison ne devra-t-elle jamais prétendre remplacer la foi, supplanter la théologie. A notre époque de " laïcisme ", on a pu considérer l'œuvre thomiste comme une étape vers un état de pleine émancipation intellectuelle, où " la Raison est l'héritière de la Théologie ". Mais ce terme, au lieu de représenter un progrès, est une déviation, où la raison, loin d'en être enrichie et affermie, se diminue, soit qu'elle ferme les yeux sur ses propres limites, soit qu'elle néglige les domaines qui la dépassent. Cette orgueilleuse étroitesse n'a été ni voulue ni préparée par saint Thomas. Tout en reconnaissant à la raison une large autonomie, il l'a magnifiquement adaptée à son œuvre théologique [1].

B) **La théologie thomiste.**

La philosophie est une sagesse en tant qu'elle juge de tout le monde naturel par les causes les plus élevées de son ordre ; cette sagesse atteint son apogée dans la métaphysique et plus encore dans la théologie naturelle. De celle-ci il faut distinguer la *doctrine sacrée* [2] ou **théologie proprement dite,** qui traite du même objet suprême selon les principes révélés [3], et qui est, elle aussi, une *sagesse*, voire même la plus haute de toutes les sagesses [4].

Sans doute, la théologie est **une vraie science** [5], plus spéculative que pratique, car elle s'occupe principalement de Dieu et en second lieu des actes humains [6]. C'est une science *universelle* par son objet. Cependant son objet premier est Dieu ; elle n'étudie les créatures qu'en tant qu'elles se rapportent à Dieu [7]. Elle est même, par certains côtés, la plus haute des sciences : d'abord elle s'appuie immédiatement sur la foi, dont l'objet formel est l'autorité de Dieu révélant, d'où dérive une certitude qui, de soi, dépasse même les plus hautes certitudes humaines [8] ; d'autre part, elle traite des plus hautes réalités, soit d'ordre spéculatif, soit d'ordre pratique [9]. Mais précisément cette éminence de la théologie considérée dans son objet lui assure une dignité spéciale : elle est non seulement une science, mais une *sagesse*, parce qu'elle étudie la cause la plus haute selon les principes les plus élevés.

---

[1] Cela même constitue, dans la pensée de S. Thomas et dans la réalité, non un avilissement de la raison, mais une reconnaissance de sa grandeur, puisqu'elle est supposée capable d'un rôle important, même en un domaine supérieur au sien propre. Elle peut d'ailleurs y être aidée par d'éminentes lumières surnaturelles. Voir plus loin, p. 572-573.

[2] *Sum. theol.*, I, q. 1, art. 1-10. Voir la notion de la théologie d'après S. Augustin, t. I, p. 652 sq.

[3] *Ibid.*, a. 1, ad 1. — [4] *Ibid.*, a. 6. — [5] *Ibid.*, a. 2. — [6] *Ibid.*, a. 4.

[7] *Ibid.*, a. 3, ad 1. — [8] *Ibid.*, a. 5. — [9] *Ibid.*, a. 5.

Il ne s'agit pas ici, à proprement parler, du don de sagesse, qui juge des choses divines " per modum inclinationis " [1], mais de **la vertu de sagesse,** qui inspire un jugement droit " per rationis inquisitionem " ou " per modum cognitionis " [2]. Le don sans doute peut y avoir quelque part [3], mais ce n'est pas lui qui constituera la théologie comme science du révélé.

Le rôle de la raison en théologie est considérable, on le voit. Sans doute elle n'établit pas elle-même ses principes, les données révélées : elle les reçoit d'en haut; aussi peut-on dire qu'elle est une " certaine impression de la science même de Dieu " [4]. Cependant, si grande qu'elle soit à ce point de vue, elle ne dépasse pas la raison jusqu'à rendre impossible ou inutile l'application de celle-ci à un tel sujet. Saint Thomas lui assigne une triple activité : elle devra démontrer les préambules de la foi; en montrer la convenance par des arguments probants; enfin, résoudre les objections des adversaires, en dévoilant leur fausseté ou leur faiblesse, sans d'ailleurs supprimer le mystère [5]. Rien ne l'aidera mieux à remplir cette triple mission que le groupement systématique des données révélées et des conclusions qui s'en dégagent. Aussi *la construction théologique* est-elle l'œuvre par excellence de la raison s'appliquant à comprendre la foi, ou, selon la formule scolastique, de " la foi qui cherche l'intelligence " [6], possible ici-bas, de la vérité surnaturelle. Personne n'a égalé saint Thomas dans une telle systématisation.

Il est remarquable d'ailleurs que, dans la méthode du plus spéculatif des théologiens, **l'autorité** tient une grande place, à côté de la raison. La nature même de la théologie lui en faisait un devoir, mais son esprit très positif l'y portait aussi, comme le montre à l'évidence son œuvre philosophique elle-même, composée aux trois quarts d'analyses détaillées de textes [7]. Son œuvre exégétique est une constante reproduction des meilleurs exposés patristiques, et elle est considérable. Le Commentaire des Sentences est un vrai commentaire par les Pères, et c'est de la même manière qu'il explique les traités de Boèce et de Denys. Dans la Somme, comme dans tous les autres écrits, " les textes ruissellent de toutes parts ", dit le P. Gardeil [8]. Selon la méthode en usage dans les écoles depuis Abélard, ils se présentent sous forme tantôt d'objection tantôt de réponse aux difficultés. L'information de saint Thomas est

[1] *Ibid.*, a. 6, ad 3. Ex instinctu divino (*Sum. theol.*, I-II^{æ}, q. 68, a. 1, ad 4). Secundum quamdam connaturalitatem (*Ibid.*, II-II^{æ}, q. 45, a. 2).

[2] *Ibid.*, a. 6, ad 3 et *Ibid.*, II-II^{æ}, q. 45, a. 2.

[3] Voir plus loin, p. 572.

[4] *Ibid.*, I, q. 1, a. 3, ad 2.

[5] *In Boet., De Trinit.*, q. II, a. 3.

[6] Fides quærens intellectum. Voir ci-dessus, p. 402.

[7] GARDEIL, *La documentation de S. Th.*, dans *Revue thomiste*, 1903.

[8] *Ibid.*, p. 205.

abondante, en progrès sur celle de l'ensemble de ses contemporains pour l'étendue et la critique [1].

La spéculation rationnelle met en œuvre et complète l'argument d'autorité. Ce qui y frappe avant tout c'est la simplicité et l'élévation des principes auxquels le docteur angélique fait constamment appel : ils donnent à cette vaste encyclopédie des sciences religieuses qu'est la Somme théologique un caractère *synthétique* très accusé, facteur essentiel de sa puissante unité. D'autre part, cependant, chaque point est traité selon une méthode *analytique* constante qui prévient les confusions. On a remarqué que saint Thomas " observe et analyse avec une maîtrise étonnante toute la vie de l'âme : la conscience, comme les facultés et les opérations internes, qu'il s'agisse des passions et des sentiments, ou de l'intelligence et de la volonté " [2]. On admire les mêmes procédés dans les sciences morales et politiques; mais il triomphe plus évidemment encore dans les sciences spéculatives, où domine le régime exclusif de la déduction [3]. Il a su notamment fixer à la raison sa mesure en insistant sur l'impossibilité de donner une démonstration vraie de la foi [4] et d'atteindre à une intelligence adéquate du mystère [5]. Les augustiniens n'avaient pas nié ces limites mais ils ne les mettaient pas autant en évidence : leur mysticisme les portait à signaler plutôt la haute intelligence que la foi développée pouvait assurer au chrétien.

La méthode de saint Thomas ne fait pas directement appel à **des lumières mystiques.** Non pas que le docteur angélique les ignore ou les dédaigne. Il reconnaît qu'il existe une forme d'activité intellectuelle, rattachée à la vie contemplative, où le mouvement discursif se fait " secundum illuminationes divinas " [6], où l'esprit " utilise dans son raisonnement des illuminations divines " [7]. Et s'il est un effort rationnel qui peut se prêter à de tels secours divins, c'est évidemment celui du théologien. Toutefois, ces lumières, si précieuses soient-elles, restent trop subordonnées à des conditions subjectives — car Dieu n'intervient d'ordinaire par ses dons que dans les âmes

[1] P. MANDONNET, *Frères Prêcheurs* dans *Dict. théol.*, col. 876-878.
[2] *Ibid.*, col. 878.
[3] *Ibid.*, col. 878. Voir ci-dessus, p. 552.
[4] *In Boet., De Trinit.*, q. II, art. 3. — *Sum. theol.*, I, q. I, a. 8.
[5] *Sum. theol.*, I, q. 32, a. 1. — *In Boet., De Trinit.*, q. I, a. 4.
[6] *Sum. theol.*, II[a]-II[æ], q. 180, a. 6, ad 3.
[7] Illuminationibus divinis ratiocinando utitur. *Ibid.*, ad 2.

transfigurées par une longue purification — pour que ces clartés puissent entrer comme partie intégrante et nécessaire dans une méthode scientifique générale, dont une des qualités principales est d'être objective et universelle [1]. Aussi saint Thomas se contente-t-il de dire, sans y insister, que la théologie, comme la prédication, est un " opus quod ex plenitudine contemplationis derivatur " [2], rattachant surtout la théologie à la vertu surnaturelle de sagesse, sans exclure le don [3].

Les augustiniens faisaient, en général, plus large, au moins en théorie, la part du don et de la contemplation, et parmi les causes de conflit qui opposèrent quelquefois, à la fin du XIIIe siècle, franciscains et dominicains, il ne faut pas omettre ces diversités de tendances, notées par saint Bonaventure lui-même [4]. Simples tendances d'ailleurs, qu'il convient de ne pas trop accuser, et qui sont l'une et l'autre légitimes. La méthode thomiste [5], nettement spéculative et intellectualiste, a donné à l'Eglise la plus puissante synthèse théologique qui ait été écrite, et une telle œuvre suffit à établir sa valeur.

II. — PRINCIPES PHILOSOPHIQUES.

Les vérités naturelles sur Dieu, l'âme, le monde, la morale seront jointes à l'exposé de la théologie relative à ces sujets, selon la méthode de saint Thomas lui-même dans la Somme théologique. Rappelons seulement ici les grands principes métaphysiques, qui interviennent dans tous les traités, pour la solution de difficultés de tout ordre, surnaturel comme naturel, en théologie comme en philosophie pure. Ils sont comme l'âme du thomisme et lui donnent sa puissante cohésion. Toujours la pensée de saint Thomas doit être entendue " en fonction de sa synthèse générale et spécialement de sa métaphysique, qui commande toute l'économie de l'œuvre. L'éclectisme n'est pas de mise à l'égard des doctrines

---

[1] Les autres conditions, subjectives, font plutôt partie d'une propédeutique morale et surnaturelle, distincte de la théologie proprement dite.

[2] *Sum. théol.*, II[a]-II[æ], q. 188, a. 6.

[3] On a vu plus haut que S. Thomas lui-même se préparait à l'étude par la prière et le jeûne et qu'il était inondé de lumières surnaturelles. Voir ci-dessus, p. 536.

[4] " Les uns [les Frères Prêcheurs] visent surtout à la spéculation, et cela est conforme au nom qu'ils portent, et ensuite à l'onction, les autres [les Frères Mineurs] tendent principalement à l'onction et secondairement à la spéculation ". *In Hexaëm.*, Coll. XXII. (*Op. om.*, V, 440).

[5] " Thomas engage son école et son Ordre dans un puissant intellectualisme philosophique et théologique, tandis que Bonaventure vise à établir une école de théologie mystique en maintenant, autant que possible, la théologie augustinienne antérieure ". P. MANDONNET, *Siger de Brabant*, Introd., p. CXIII.

thomistes, leur valeur et leur force résidant essentiellement dans la puissance de leur unité "[1].

A) La connaissance intellectuelle.

Rejetant les interprétations philosophiques que donnèrent de l'*illumination divine* enseignée par saint Augustin les premiers scolastiques du moyen âge, saint Thomas élabore avec un soin très particulier une théorie de la connaissance intellectuelle qui commande toute sa philosophie.

L'objet propre de **l'intellection** en général est l'être ; d'autre part, l'intellection et l'immatérialité sont corrélatives. L'âme humaine, douée d'intelligence, peut atteindre l'être, mais à cause de son union au corps, elle ne l'atteint que par le sensible dont elle doit l'extraire. Dès lors, ici-bas, l'objet proportionné et adéquat de notre esprit est l'être abstrait du sensible.

L'intellect humain comprend donc une puissance active, dite intellect *agent*, qui abstrait de l'image interne *(phantasme)* l'espèce intelligible et prépare la connaissance[2]. Mais en son fond essentiel, celui qui produit l'acte même de connaître, l'intellect est *passif* (on dit encore *possible*, en tant qu'il peut tout recevoir, reproduire, exprimer) : informé par l'espèce intelligible reçue *(impressa)*, l'esprit avec elle se forme une représentation de l'objet, nouvelle espèce intelligible, qui l'exprime parfaitement et qu'on appelle espèce *expresse (expressa)* ou mieux *verbe*[3].

L'esprit peut **tout connaître**, mais non point de la même manière. C'est l'*universel* abstrait qui est son objet propre et premier[4] ; il le saisit d'abord confusément, et ensuite, par son activité propre et dans la mesure de cette activité, de façon plus distincte. Quant à l'être *individuel* et concret, qui est l'objet des sens, l'esprit ne le connaît que par un retour sur les images qui ont été leur premier intermédiaire[5]. Les êtres *spirituels* sont aussi connaissables à l'homme, mais par analogie : l'âme n'a pas l'intuition parfaite d'elle-même ; elle ne se perçoit que dans et

---

[1] P. MANDONNET, *Frères Prêcheurs* dans *Dict. théol.*, col. 883. Les points fondamentaux du thomisme en philosophie ont été de nos jours groupés en *24 thèses*, auxquelles le Saint-Siège a donné une particulière approbation en vue de l'enseignement : *Principia et pronuntiata majora* dans le *Motu Proprio* de Pie X, 29 juin 1914 ; *Acta Apost. Sedis*, VI, p. 383 sq. Commentaire italien par le P. MATTIUSSI, S. J., Rome, 1917. (Le P. Mattiussi avait été le premier rédacteur de ces thèses). Commentaire français par E. HUGON, *Les vingt-quatre thèses th.*, Paris, 1922 (2e éd.). Ce code philosophique a paru trop strict à divers auteurs, qui préfèrent s'en tenir à un "*thomisme*" large, tel celui de Suarez. Voir plus loin, p. 776.

[2] Saint Thomas a-t-il admis comme probable, dans le commentaire des Sentences (Dist. 17, q. 2, a. 1, in c.), avec divers augustiniens, surtout Bacon, que Dieu devait remplir le rôle d'intellect agent dans l'homme pour les notions premières? On l'a dit. HEITZ, *op. cit.*, p. 146. Cependant, le contexte suggère une autre interprétation. Voir M. DE WULF, *op. cit.*, II, p. 19-20.

[3] Par *species*, S. Thomas entend d'ordinaire l'*espèce impresse*, l'autre étant plutôt désignée par le mot *verbum*.

[4] Pour Scot, au contraire, c'est l'être en tant qu'être qui est l'objet premier de l'esprit humain.

[5] Scot, au contraire, admet l'intuition de l'individuel par l'esprit.

par ses actes, sur lesquels elle réfléchit, s'élevant par degrés à une connaissance de plus en plus nette de ses opérations, de ses facultés, de son essence. La nature des purs esprits n'est connue que par analogie, et a fortiori celle de Dieu lui-même.

L'objet universel de l'esprit est **réel** bien qu'abstrait, ou plutôt parce qu'il est abstrait et dans la mesure où il l'est, car l'esprit par sa réflexion lui attribue des caractères qui sont plutôt son œuvre et qui d'ailleurs sont fort importants, puisqu'ils donnent à l'universel sa formalité propre. D'où la solution thomiste du fameux problème des universaux : l'universel comme tel est un produit de l'esprit, mais il a son fondement dans le réel extra-mental [1].

L'*idée* ou représentation intellectuelle de l'objet est dite vraie à cause de sa conformité avec celui-ci : c'est **la vérité logique,** que l'on définit *adæquatio intellectus ad rem* [2]. Du reste, cette définition s'entend mieux, et dans un sens plus juste que de l'idée, du *jugement* par lequel l'esprit perçoit et affirme cette conformité de l'idée à l'objet. L'adhésion *certaine* de l'esprit à la vérité n'exige pas d'autre cause explicative que l'évidence des premiers principes [3].

Ainsi la connaissance intellectuelle naturelle se trouve expliquée sans une intervention directe de Dieu, autre que celle par laquelle il aide toutes les créatures à atteindre leur fin propre *(concours général)*. La doctrine augustinienne de **l'illumination divine** est ainsi réduite au minimum [4]. Elle n'est pas supprimée néanmoins : à titre de vérité suprême [5], le Créateur reste le fondement dernier et l'exemplaire des essences qu'il appelle à exister ; auteur de l'âme, il l'a faite capable d'atteindre le vrai et il la guide dans son opération. Toutefois, ces thèses indiscutables sont un corollaire de celle qui établit l'existence de Dieu et de sa nature plutôt qu'une base de cette démonstration. Elles représentent dans la pensée de saint Thomas un couronnement de la doctrine de la connaissance plutôt que son point d'appui [6].

B) Les notions premières.

C'est **la notion d'être** qui, étant la première et la plus haute des notions perçues par l'esprit [7], représente le point

---

[1] Habent fundamentum in re extra animam, sed complementum rationis eorum, quantum ad id quod est formale, est per operationem animæ, ut patet in universali. *In I Sent.*, Dist. XIX, q. 5, a. 1, sol. Ce réalisme modéré était courant dans les écoles depuis la fin du XIIe siècle.

[2] La formule *adæquatio rei et intellectus* est générale. Celle de la vérité ontologique est : *adæquatio rei ad intellectum. In I Sent.*, ibid.

[3] Voir plus loin, p. 576. — [4] Voir ci-dessus, p. 569.

[5] *De verit.*, q. 1, art. 2; q. 21, art. 4.

[6] CARD. MERCIER, *Métaphysiq. gén.*, Louvain, 1905 (4e éd.), p. 220-222, 256-258.

[7] *De verit.*, q. 1, a. 1 : "Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens".

culminant de la métaphysique. Mais on ne peut guère séparer de l'être *(ens, res)* les PROPRIÉTÉS transcendantales [1] qui l'accompagnent nécessairement, l'un *(unum, aliquid)*, la vérité *(adæquatio rei ad intellectum* [*divinum* vel *humanum*]) [2], et le bien *(convenientia entis cum appetitu* [*divino* vel *humano*]) [3]. Ces notions, qui sont aussi universelles que la notion d'être, en sont immédiatement dérivées et doivent participer à sa valeur ontologique. Il en va de même des premiers principes, c'est-à-dire des JUGEMENTS que suggère immédiatement la simple perception de l'être : principe *d'identité* (l'être est ce qui est), principe *de contradiction* ou plutôt de non-contradiction (l'être n'est pas le non-être *ou* rien ne peut en même temps être et n'être pas), principe de *raison suffisante* (tout ce qui est a sa raison d'être, *ou* tout être a une raison suffisante), d'où cette autre formule : " tout est intelligible ", qui répond au même principe. A ce principe de raison interne, qui convient à tout être, se rattachent, vis-à-vis des êtres contingents, à qui l'existence n'est pas essentielle, deux principes de raison d'être extrinsèque, celui de *causalité* (efficiente), qui explique l'existence (rien ne se donne l'être à soi-même), et celui de *finalité*, qui explique l'ordre dans le multiple (tout agent agit pour une fin).

Toutes les premières notions, dont dérivent ces propositions évidentes, ont une véritable **valeur ontologique** [4]. D'abord elles ne sont pas de simples constructions mentales : elles sont dans l'esprit, mais elles viennent du dehors, comme il a été dit. D'autre part, elles ne sont pas de pures représentations de phénomènes extérieurs ou sensibles : elles atteignent l'au-delà des phénomènes, l'être lui-même. Sans doute, l'*être* n'est perçu par nous que dans le sensible, mais cela lui est accidentel. De soi, l'être n'est pas sensible, il est intelligible et source d'intelligibilité [5]. C'est dans cette réalité ultra-phénoménale, qui est bien appelée ontologique, que

[1] *Quodlib.* VIII, a. 4. Voir GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*, p. 152-153, 203.

[2] *Sum. theol.*, I, q. 14, a. 1, 2, 3. — [3] *Ibid.*, q. 5, a. 1, 2.

[4] Voir les développements lumineux et profonds du R. P. Garrigou-Lagrange, *Dieu*, p. 108-191.

[5] " Il [l'être] ne peut être exprimé dans une image sensible, même composite, accompagnée d'un nom, quoi qu'en puissent dire les empiristes nominalistes. Cette image ne représentera jamais que des phénomènes juxtaposés et non point leur intime raison d'être. Cette intime raison d'être n'est pas, en effet, quelque chose d'étendu, de coloré, de chaud ou de froid ; elle n'implique aucune matière, et elle est ce qui rend intelligibles les divers éléments sensibles, le centre lumineux de toute idée ". *Ibid.*, p. 124.

l'homme pénètre par l'intelligence. Ce qui est dit de l'être s'applique aux autres *notions connexes*. " Il est clair que l'unité, la vérité, la bonté se rattachent immédiatement à l'être à titre de propriétés. L'unité c'est l'être indivis. La vérité c'est l'être conforme à l'intelligence dont il dépend ou la conformité de l'intelligence à l'être qui la mesure. La bonté c'est l'être désirable. Ces notions n'expriment donc pas des phénomènes sensibles, mais quelque chose de plus profond, de soi intelligible, et comme l'être, elles n'impliquent aucune matière dans ce qu'elles signifient formellement " [1]. Elles sont perçues avec l'être par une véritable " intuition abstractive " [2] de l'intelligence. Les *principes* premiers, on l'a vu, se ramènent eux aussi à cette perception de l'être et n'en sont qu'une application immédiate et du même ordre ontologique.

Les notions premières ont-elles, en dehors de leur valeur ontologique, une véritable **valeur transcendante** [3], c'est-à-dire, permettent-elles de s'élever jusqu'à un être transcendant au monde dont nous sommes? Oui. D'une part, en effet, ces notions expriment des perfections *absolues*, c'est-à-dire des perfections " dont la raison formelle n'enveloppe aucune imperfection " [4]; d'autre part, ces perfections sont *analogiques*, c'est-à-dire " susceptibles d'exister selon des modes essentiellement divers ", à la différence de celles qui se classent dans un genre et qui sont nécessairement *univoques* : le genre désigne une chose absolument identique dans toutes les espèces et les individus qui en font partie. Affirmer que l'être et ses propriétés sont des perfections transcendantes au genre, c'est affirmer qu'elles sont aussi analogues [5] et qu'elles peuvent dès lors être communes à tous les êtres, même à Dieu, non pas en un sens absolument identique, mais selon une certaine similitude, analogie ou proportion. Dès lors, à titre de perfections absolues, les suprêmes réalités métaphysiques nous font vraiment connaître quelque chose de Dieu ; toutefois, à cause de leur caractère analogique, elles ne nous montrent

[1] *Ibid.*, p. 125-126.
[2] *Ibid.*, p. 107, 132.
[3] *Ibid.*, p. 191-223.
[4] *Ibid.*, p. 199. L'auteur rattache aux notions premières, pour le caractère absolu de leur perfection, non seulement la causalité et la fin, mais l'intelligence et la volonté. *Ibid.*, p. 203-206.
[5] Duns Scot considère l'être comme univoque. Voir plus loin, p. 646. Saint Thomas n'admet ni l'univocité du mot entendu de Dieu et de la créature, ni son équivocité, mais l'analogie. *Sum. theol.*, I, q. 13, art. 5 sq.

pas ses perfections dans leur réalité positive ; nous n'en voyons qu'une image, simple *analogie de proportionnalité* [1].

C) Premières déterminations ou divisions de l'être.

1° Les divisions les plus universelles de l'être sont celles d'**acte** et de **puissance,** qui en sont les éléments premiers et intrinsèques. Cette division est rigoureuse, de telle sorte que tout ce qui est et qui n'est pas *acte pur* ou *pure puissance* soit composé d'acte et de puissance. L'acte comme tel est une perfection ; il n'a de limite que dans la puissance ou capacité de perfection, en sorte que l'acte pur doit être unique et que le multiple et le fini impliquent nécessairement composition de puissance et d'acte. On les trouve en tout genre d'être, en dehors de l'Être infini et Parfait [2].

2° La distinction de **l'essence et de l'existence** dans l'être complète et précise la distinction d'acte et de puissance. L'essence est la quiddité de l'être *(ce qu'est l'être)* ; l'existence est *ce par quoi il est* et qui le fixe dans sa perfection ultime. L'essence est une perfection, un acte ; mais elle est puissance par rapport à l'existence, à moins que celle-ci ne soit de l'essence de l'être, comme dans l'Acte pur, l'Être *nécessaire*. Hors de lui, tout être est *contingent*, l'existence ne lui étant pas essentielle. Il y a évidemment pour les êtres contingents distinction réelle entre l'essence idéale (possible) et l'essence actuelle, concrète. Mais de plus, *dans l'être actuellement existant*, il faut établir, entre l'essence et l'existence, non seulement une distinction de raison, ce que tout le monde concède, mais une distinction réelle, la réalité de l'essence ne pouvant se confondre avec ce qui l'actue [3].

---

[1] Il faut distinguer l'analogie d'*attribution*, qui se fait par pure dénomination extrinsèque en l'un des termes : la santé attribuée à l'air et à l'animal ; l'analogie de *proportion*, qui suppose un *vrai rapport* fondé sur une propriété commune aux deux analogués : l'existence attribuée à la substance et aux accidents ; l'analogie de *proportionnalité*, qui consiste dans la *ressemblance de deux rapports :* elle suppose que la propriété analogue se trouve dans son sens propre et intrinsèque en chacun des analogués ; c'est ainsi que l'être convient à Dieu et à la créature formellement et intrinsèquement, mais selon une simple ressemblance ; tels les rapports suivants : Dieu est à son existence ce que la créature est à son existence. *De Veritate*, q. II, art. II. Cf. GARRIGOU-LAGRANGE, *op. cit.*, p. 530-548.

[2] La connaissance du parfait et de l'infini est postérieure en nous à la connaissance du fini et de l'imparfait.

[3] Tous les thomistes, sauf de rares exceptions, ont toujours considéré cette thèse comme l'une des plus importantes du thomisme. Elle est niée par d'autres écoles, qui attachent surtout de l'importance à la contingence.

3° La distinction entre **la substance et les accidents** est la plus haute division des êtres par catégories déterminées : la substance constitue, dans l'ordre logique, un genre, le genre suprême. La substance, de soi, n'est accessible qu'à l'intelligence [1], qui la saisit " dès que le premier des sens internes a réuni les données de chacun des sens externes " [2]. — " Au regard de cette intelligence, la substance n'est qu'une détermination première de l'être, nécessaire pour rendre intelligible en fonction de l'être un groupe phénoménal qui se présente comme autonome... L'intelligence saisit confusément l'*être*, " quelque chose qui est ". Ce premier objet connu par l'intelligence deviendra d'une façon précise *sujet un et permanent* (substance), lorsque l'intelligence remarquera la multiplicité de ses phénomènes et leur changement " [3]. La substance est l'être au sens plein du mot, ce qui existe en soi ou *subsiste*, en fonction de qui existe le phénomène, *ens entis* ou accident [4].

La substance complète, individuelle et indépendante *(sui juris)* — appelée **personne**, si elle est douée de raison — est dite être *subsistant* [5]. Saint Thomas n'étudie pas ex professo le principe de cette perfection ultime de l'être, c'est-à-dire la *subsistence* (abstraite). Beaucoup de théologiens de son école la distinguent réellement de l'essence [6] et la rattachent plus ou moins étroitement à l'existence [7].

Saint Thomas a longuement traité, en vue de la théologie, des **accidents,** surtout dans l'ordre métaphysique. On peut ramener à trois chefs ses enseignements sur ce point [8]. " Tout d'abord, l'accident est une forme ou entité objective qui se différencie de la substance et entre en composition réelle avec elle, et c'est surtout dans les facultés, les habitudes et les actes que se manifeste cette distinction incontestable [9]... En second lieu, l'accident peut être miraculeusement séparé de la substance et, s'il possède par lui-même une certaine indivi-

---

[1] *Sum. theol.*, III[a], q. 76, art. 7.

[2] *Comm. de anima*, l. II, t. 13.

[3] R. GARRIGOU-LAGRANGE, *op. cit.*, p. 167-168.

[4] *Sum. theol.*, I, q. 85, a. 5.

[5] Ou *subsistence* au concret, comme l'emploie S. Thomas, *Sum. theol.*, I, q. 29, a. 2.

[6] A la différence de D. Scot qui n'admet qu'une distinction de raison. Voir plus loin, p. 653.

[7] Selon Capréolus et nombre d'auteurs modernes, la subsistence est l'existence *en soi* de la substance complète. Voir p. 621. Cajetan cependant en fait un mode substantiel distinct. Voir p. 737. Tout autres sont les conceptions de Scot et de Suarez ; voir p. 653, et p. 779.

[8] HUGON, *Les 24 thèses*, p. 41-43.

[9] *Quæst. disp.*, *De spir. creat.*, a. XI, ad 1.

dualité, demeurer sans aucun support, soutenu par la vertu divine, attendu que l'effet dépend bien plus de la cause première que de sa cause immédiate [1]... En troisième lieu, il faut retenir que l'accident n'est point produit par voie de création, mais qu'il émane nécessairement du sujet comme une propriété, ou qu'il est tiré de la puissance du sujet, soit de la *puissance naturelle* par l'action d'un agent créé, soit de la *puissance obédientielle* par l'action de l'Infini" [2]. Ces principes trouvent d'innombrables applications dans la théologie des sacrements et celle de la grâce ou du surnaturel dans l'âme [3].

4° La distinction de **la matière et de la forme** est moins générale encore que celle de substance et d'accident : on ne la trouve que dans les êtres sensibles [4]. L'être corporel, comme tout être contingent, est composé de puissance et d'acte, mais chez lui la *puissance* est dite matière, l'*acte* est appelé forme, forme matérielle. Elles sont des éléments substantiels, qui s'appellent l'un l'autre. *La forme* est le principe d'activité, d'énergie, d'unité, de toutes les perfections que l'on trouve dans les corps.

Ces perfections sont d'ailleurs très relatives, à cause précisément de **la matière** à laquelle la forme est essentiellement attachée et qui est principe de passivité, d'inertie, de multiplicité, de division [5]. Cependant, malgré sa composition, la substance matérielle est de soi indivisible en *parties intégrantes* [6] : celles-ci lui viennent de *la quantité*, qui n'est qu'un accident, le premier de tous, il est vrai, et le plus important, puisqu'il peut même, par miracle, remplacer la substance comme soutien des qualités et des autres accidents [7]. Elle donne à la substance l'étendue, par la distinction des parties qu'elle situe les unes hors des autres et rend par là séparables. La quantité a d'autres effets : elle divise la matière et est ainsi principe d'*individuation* des substances non spirituelles [8]. D'autre part, elle circonscrit le corps dans un *lieu*, de telle sorte qu'il soit contradictoire [9] d'admettre sa présence en un ou plusieurs autres selon le même mode de présence circonscriptive par la quantité [10].

---

[1] *Sum. theol.*, I, q. 77, a. 1 et 2.
[2] E. HUGON, *op. cit.*, p. 41-42.
[3] Petite vue d'ensemble sur ce dernier point, *ibid.*, p. 45-56.
[4] Saint Bonaventure pense le contraire. Voir ci-dessus, p. 507.
[5] Ces mots *matière* et *forme* ont un sens particulier en théologie sacramentaire.
[6] *Sum. theol.*, I, q. 50, a. 2. *Contra Gentes*, IV, 65.
[7] Dans l'eucharistie.
[8] *Sum. theol.*, I, q. 50, a. 4. *Cont. Gent.*, II, c. 92-93. *De Ente et Ess.*, c. 2.
[9] Scot, Suarez et leurs écoles n'admettent pas qu'il y ait là une contradiction.
[10] *Quodl.*, III, a. 2. La présence circonscriptive d'un être dans un lieu n'est pas incompatible avec la présence *(per modum substantiæ)* du même être à d'autres êtres en dehors de son lieu *(extra locum suum*, dit S. Thomas) et même à d'autres lieux, mais médiatement, par l'intermédiaire d'une quantité.

La compénétration, au contraire, serait possible par miracle, quoiqu'elle soit une dérogation à l'impénétrabilité naturelle des corps [1].

Les formes (substantielles) sont matérielles ou intellectuelles. Les formes matérielles sont "éduites" de la puissance de la matière par l'action de la cause efficiente naturelle, mais l'âme raisonnable, qui "a un être subsistant", doit être créée par Dieu [2]. Il n'y a cependant qu'une forme substantielle, même dans l'homme, composé de corps et d'esprit [3]. Toute forme ajoutée à un être complètement constitué est accidentelle [4] : on peut l'appeler *qualité*, terme très générique, qui désigne des formes tant d'ordre entitatif (disposition, figure, état...) que d'ordre opératif (habitus, vertu, facultés). — C'est la forme substantielle qui en tout être est le principe premier de l'action, mais les accidents lui sont associés : ils atteignent aussi le résultat, immédiatement, avec la substance et par la vertu même de la substance, dont ils sont l'instrument [5]. L'opération est conforme à la substance qui la produit : *operari sequitur esse* [6]. Elle appartient au sujet qui la produit comme à son vrai principe premier *(principium quod)*, mais elle est de la nature comme du principe par lequel elle est produite *(principium quo)* : l'un et l'autre sont essentiels. Les principes prochains de l'opération, au contraire, même ces principes actifs que sont les facultés, sont de simples accidents (propriétés) [7]. Quant aux opérations surnaturelles que l'homme peut être appelé à produire, et aux habitus, entitatifs ou opératifs, qui en sont le principe proportionné, ils peuvent s'appuyer dans la nature humaine sur une vraie *puissance obédientielle*, capacité de recevoir à laquelle s'adapteront d'une certaine manière les caractères du don divin et qui s'achèvera en une " collaboration vitale aux opérations surnaturelles " [8]. Toute la vie de la grâce trouve en ces principes une solide base rationnelle.

Parmi les propriétés de l'être sensible, l'une des plus importantes à signaler est **le mouvement,** qui fournit à saint Thomas le point d'appui de sa première preuve de l'existence de Dieu. Au sens propre, le mouvement est *physique*, étant soit immanent ou vital, soit qualitatif, soit quantitatif, soit surtout local. Sous l'une ou l'autre forme, il s'explique par le principe : *quidquid movetur ab alio movetur.* D'ailleurs, ce principe s'applique encore au mouvement entendu au sens plus large, *métaphysique*, de *mutation* (substantielle ou accidentelle), ou même d'activité spirituelle ou intellectuelle : il est, en effet, une simple adaptation des principes de causalité

[1] *Quodl.*, I, a. 22. *Quodl.*, X, a. 3.
[2] *Sum. th.*, Ia, q. 90, a. 2, ad 2.
[3] *Ibid.*, q. 76, a. 4. C'est une des thèses capitales posées par S. Thomas contre les augustiniens.
[4] *Sum. th.*, IIIa, q. 2, a. 6, ad 2.
[5] *Ibid.*, Ia, q. 77, a. 1, ad 3-4; q. 115, a. 1, ad 5.
[6] Unumquodque sicut se habet ad *esse*, ita se habet ad agere. IIIa, q. 77, a. 3.
[7] *Ibid.*, Ia, q. 77, a. 1, etc.
[8] A. GARDEIL, *La puissance obédientielle au surnaturel* selon S. Thomas, (p. 268-348) dans *La structure de l'âme...*, t. I.

ou de raison suffisante, lesquels se rattachent en définitive à la notion universelle d'être [1]. De toutes ces données métaphysiques la théologie fera une large utilisation, particulièrement intéressante.

III. — DIEU. LA TRINITÉ.

A) Dieu. Existence et nature.

1° L'argumentation *a priori* de saint Anselme n'est pas admise par saint Thomas. Elle suppose que l'existence de Dieu est une vérité évidente par elle-même ou du moins capable de le devenir, sans recours à la réalité contingente [2]. Au contraire, la première thèse du docteur angélique dans la Somme est que la proposition " Dieu existe ", évidente en soi, n'est pas évidente pour nous [3]. Elle est cependant démontrable, mais *a posteriori*, par les effets, en remontant de ceux-ci à la cause, par le principe de causalité [4], et cette démonstration est rigoureuse métaphysiquement, " si elle remonte de l'effet propre à la *cause propre*, c'est-à-dire à la cause dont l'effet dépend nécessairement et immédiatement " [5].

Saint Thomas distingue **cinq voies** pour s'élever à Dieu, c'est-à-dire cinq arguments pour établir son existence. Ils diffèrent surtout par l'objet concret, créé, qui sert de point de départ à la démonstration : 1. le *mouvement* des êtres qui nous entourent, qu'il s'agisse de mouvement proprement dit ou de mutation en tout sens; 2. leur *activité* efficiente, manifestée par la production constante de nouveaux êtres; 3. leur *contingence*, qui concerne leur réalité profonde, éphémère quant à l'existence; 4. l'*imperfection* relative de leur essence, manifestée par les multiples degrés qu'on distingue; 5. enfin, l'*ordre* de l'univers, ordre de l'ensemble comme du détail, dans les plus petits comme dans les plus grands. Tout cela appelle une raison d'être, une cause; et d'autre part, dans la série des causes on ne peut remonter à l'infini : tels sont les deux principes essentiels qui sont l'âme de l'argumentation et font conclure : il y a une cause première; Dieu existe [6].

---

[1] R. Garrigou-Lagr., *Dieu*, p. 241-248.
[2] Voir ci-dessus, p. 404.
[3] *Sum. theol.*, I^a, q. 2, a. 1.
[4] *Ibid.*, a. 3.
[5] *Ibid.*, I, q. 104, a. 1. Voir R. Garrigou-L., *Dieu*, p. 72-76, et 763-773.
[6] *Sum. theol.*, I, q. 2, a. 3. Voir R. Garrigou-Lagrange, *Dieu*, p. 241-338.

Ce qui frappe ici avant tout, c'est le **caractère objectif,** concret du point de départ. Sans doute, le principe métaphysique seul permet de s'élever jusqu'à Dieu, mais saint Thomas semble avoir été particulièrement préoccupé de lui assurer au dehors une base solide et de constatation aisée pour tous. En cela, il se séparait assez nettement des augustiniens qui insistaient plus volontiers sur les réalités *psychologiques*, notamment sur les plus hautes vérités métaphysiques, considérées à la fois et comme fait psychologique et comme principe de démonstration objectif. C'est l'argument des *vérités éternelles*[1]. Saint Thomas paraît le reproduire dans sa 4e voie, mais en le transposant légèrement. Moins liée à des données subjectives, sa démonstration est plus sobre et aussi plus nette quant à l'existence de Dieu. Peut-être la méthode augustinienne était-elle, en un sens, plus riche, étant plus complexe.

2° L'enseignement de saint Thomas sur **le constitutif formel de la nature divine**[2] est discuté entre thomistes eux-mêmes[3]. Pour les uns, ce serait l'intellection subsistante[4], selon d'autres l'*aséité*[5] ou l'être par soi ; mais il semble que ce soit l'*être subsistant* qui réponde le mieux à sa pensée[6] et, de fait, c'est bien de l'Être que sont déduits par le Docteur angélique tous les autres attributs divins. Ils concernent la nature de Dieu ou ses opérations, en lui-même ou au dehors.

a) " **Les attributs relatifs à l'être même de Dieu** sont d'abord les propriétés de l'être en général, portées à leur perfection suprême : la *simplicité* ou l'unité, la *vérité*, la *bonté* ou la perfection ; c'est ensuite l'*infinité*, qui exclut toute limite d'essence, l'*immensité* et l'*ubiquité*, qui excluent toute limite spatiale, l'*éternité*, qui exclut toute limite de temps ; enfin, relativement à notre connaissance naturelle, l'être de Dieu est *invisible*, incompréhensible et pourtant connaissable par analogie. — Les attributs *relatifs aux opérations divines* se divisent selon qu'ils concernent les opérations divines immanentes ou celles qui sont cause d'un effet extérieur à Dieu.

---

[1] Voir ci-dessus, p. 403 (S. Anselme), p. 512 (S. Bonaventure), et au tome I, p. 655-657 (S. Augustin).

[2] R. Garrigou-Lag., *Dieu*, p. 343-370. " Les perfections divines, telles qu'elles sont *en elles-mêmes*, non distinctes, sont égales, en ce sens qu'aucune n'est plus parfaite que les autres et elles s'impliquent mutuellement. Mais, pour autant qu'elles sont distinctes selon notre mode de connaître et analogiquement semblables aux perfections créées, il n'est pas impossible de trouver un ordre parmi elles, relativement à une première ". *Ibid.*, p. 349.

[3] Scot se sépare de S. Thomas et présente l'*infinité* comme l'attribut fondamental.

[4] Jean de St-Thomas, Billuart. — La pensée de S. Augustin paraît bien se rattacher à ce groupe : il attribue une particulière importance à la Vérité, à la Sagesse. Voir t. I, p. 646-647, 675-676.

[5] Capreolus, Bannez, Contenson.

[6] Voir R. Garrigou-Lagrange, *op. cit.*, p. 356-370.

Les premiers sont la *Sagesse*, la *Providence* pour l'intelligence, et pour la volonté l'*Amour* et ses deux grandes vertus, la Miséricorde et la Justice. Le principe immédiat des œuvres divines extérieures est la *Toute-Puissance* créatrice, conservatrice, dont dépend le concours divin nécessaire à tous les êtres pour qu'ils puissent agir et atteindre leur fin "[1]. La distinction des attributs divins en *positifs* et *négatifs* est moins importante que la précédente, étant faite " d'un point de vue secondaire et plus relatif au mode de notre connaissance "[2].

Le **mode d'être en Dieu** de ces perfections, que nous connaissons par les créatures, doit être bien compris. Elles ne sont pas en lui seulement en tant qu'il peut les produire *(causaliter, virtualiter)*[3], mais selon leur raison formelle (*formaliter*) ; toutefois elles y sont *éminemment*, " c'est-à-dire, selon un mode infiniment supérieur au mode créé, qui ne nous est connaissable que d'une façon négative et relative, et qui leur permet de s'identifier sans se détruire avec la raison formelle de Déité "[4]. Ce mode s'explique par le caractère analogique de notre connaissance, qui dépasse l'équivoque, mais n'atteint pas l'univocité[5]. Identiques à l'essence divine, elles *se distinguent* néanmoins entre elles "*virtuellement*, ou autrement dit selon une distinction de raison raisonnée fondée en réalité, mais postérieure à la considération de l'esprit. Le fondement de cette distinction est double : 1° l'éminence de la Déité qui peut identifier en soi des perfections réellement distinctes dans les créatures ; et 2° l'imperfection de notre esprit qui ne peut atteindre l'absolue simplicité de Dieu "[6]. Toutefois, cette distinction virtuelle ne peut être admise lorsqu'elle s'appuierait sur une *potentialité* qui serait ainsi attribuée à Dieu : telle serait la distinction entre l'essence et l'existence, l'intelligence et l'intellection, la volonté et le vouloir[7].

b) Les **opérations de Dieu relatives aux créatures** sont un des points les plus caractéristiques du thomisme théologique. La *science* de Dieu est universelle : elle a pour objet premier l'essence divine en tant qu'elle contient explicitement tous ses attributs et les relations trinitaires ; mais elle s'étend aussi à tout autre objet, soit les possibles *(science de simple intelligence)*, soit les êtres appelés à l'existence dans le passé, le présent ou l'avenir *(sc. de vision)*[8]. Ce n'est pas en eux-

[1] R. Garrigou-Lagrange, *op. cit.*, p. 371. — [2] *Ibid.*, p. 372.

[3] Contre Maimonide. *De potentia*, q. 7, a. 7 ; *Sum. th.*, I, q. 13, a. 2. R. Garrigou-Lag., *ibid.*, p. 516 sq.

[4] *Ibid.*, p. 521.

[5] Duns Scot, qui admet l'univocité des notions transcendantales appliquées à Dieu, doit admettre que les perfections exprimées sont en Dieu *réellement* et se distinguent *formellement*. Voir, p. 649.

[6] R. Garrigou-L., *ibid.*, p. 521. Cf. S. Thom., *In I Sent.*, D. II, q. 1, a. 3.

[7] *Ibid.*, p. 552-558. Cf. *Sum. theol.*, I, q. 3, a. 4 ; q. 14, a. 4 ; q. 54, a. 1-2.

[8] *Sum. theol.*, I, q. 14, a. 2, 9. *De verit.*, q. 3, a. 3, ad 8. *C. Gentes*, I, c. 60, 69.

mêmes, mais en soi que Dieu aperçoit ces derniers [1] dans le décret qui les appelle à l'existence, et les futurs contingents sont, eux aussi, connus par Dieu dans le décret qui les lui rend présents de toute éternité [2]. Ce serait attribuer à Dieu une imperfection d'admettre que la connaissance qu'il a des choses lui vient de celles-ci : l'intelligence infinie dépendrait du fini [3]. D'ailleurs la liberté n'est point lésée en l'homme par cette intuition universelle [4], même fondée sur un décret, car *la volonté divine* est essentiellement transcendante : son efficacité est souveraine et quant aux effets qu'elle atteint et quant au mode d'être de ces effets ; Dieu dispose de causes proportionnées, aptes à les produire nécessaires ou contingents [5]. La *causalité divine* s'étend à toute action des créatures : Dieu crée la faculté d'agir, la conserve, l'applique à son action (movet eam ad agendum) et enfin la meut comme premier agent, produisant en chaque chose selon sa nature l'effet le plus commun qui est l'être même de cette chose [6]. *Cette motion divine* est encore mieux précisée dans la Somme, qui parle d'une triple causalité, finale, efficiente, formelle [7]. Cette motion n'exclut pas, d'ailleurs, l'action de la cause seconde, mais, à titre d'action de la Cause première, elle se la subordonne [8] ; elle est cause *totale* de l'effet, comme l'est aussi, dans son ordre, la cause seconde [9].

Ces principes importants serviront de base à la solution **d'autres questions connexes,** intimement liées à la science et à la volonté divines. Telle est la *Providence*, qui règle par un acte d'intelligence et de

---

[1] *Sum. theol.*, I, q. 14, a. 8. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *op. cit.*, p. 402.

[2] *Ibid.*, p. 408. L'auteur fait observer que le *medium* est le décret divin, la présence étant seulement *la condition* d'une connaissance intuitive. Cf. *Sum. theol*, I, q. 14, a. 13 (complément de l'article 8).

[3] D'après Vasquez, au contraire, il est plus parfait pour Dieu de connaître les choses créées immédiatement en elles-mêmes. Selon Suarez, Dieu les connaît à la fois et en soi-même comme dans leur cause, et en elles-mêmes immédiatement. Voir L. MAHIEU, *Suarez*, p. 229-230.

[4] *C. Gentes*, I, c. 68.

[5] Cum igitur voluntas divina sit efficacissima, non solum sequitur quod fiant ea quæ Deus vult fieri, sed et quod eo modo fiant quo Deus ea fieri vult. *Sum. th.*, I, q. 19, a. 8.

[6] *De potentia*, q. 3, a. 7. Cf. *C. Gentes*, III, c. 67.

[7] *Sum. th.*, I, q. 105, a. 5.

[8] *Ibid.*, ad 2. — Cette *motion* de la Cause première inclut une *priorité*, non de temps mais *de nature*, sur l'action de la cause seconde : le seul mot motion l'indique et saint Thomas s'en contente. Son école a jugé utile d'insister davantage sur ce point par l'adoption des mots *prémotion* et *prédétermination*, qui ont soulevé de vives oppositions. Voir plus loin, p. 750.

[9] Molina et son école considèrent en général la causalité divine et la causalité humaine comme deux causalités parallèles et coordonnées. Voir plus loin, p. 767.

volonté, l'ordre de l'univers, dans son ensemble sans doute, mais aussi dans tous ses détails [1]; elle n'est qu'une extension de la Sagesse divine. A l'une et l'autre se rattache la *prédestination*, cette providence spéciale concernant les élus, que Dieu connaît et à qui il prépare la gloire et les moyens d'y parvenir [2], sans préjudice d'ailleurs pour les autres qui, de fait, n'y parviennent pas : la théologie postérieure discutera âprement sur la prédestination à la gloire seule [3]. (La *grâce actuelle* accordée aux hommes pour accomplir les œuvres surnaturelles sera conçue comme une motion divine, et son efficacité sera expliquée par les principes qui viennent d'être indiqués [4]).

Cette magnifique systématisation thomiste complète, surtout au point de vue philosophique, la théologie augustinienne, et de telles précisions sont bien *dans le sens augustinien*. La doctrine est appuyée sur les plus hauts principes, tirée notamment de la nature de Dieu, de son indépendance, de son action universelle. Le théologien se heurte ici au mystère, mais il ne s'en effraie pas, n'ignorant pas la faiblesse de l'esprit humain et son impuissance à saisir l'action transcendante de la Cause première [5]. L'école moliniste, partant d'autres principes [6], aboutira à des conclusions assez divergentes; elle n'évite pas pour autant les difficultés du mystère, si elle ne les aggrave pas, en dépit de certains avantages, appréciables d'ailleurs.

B) La Sainte Trinité.

Saint Thomas a magnifiquement synthétisé en quelques questions les spéculations des anciens, de saint Augustin surtout [7], dont il s'inspire le plus souvent. Comme lui, il affirme avec énergie l'impossibilité de donner du mystère une vraie démonstration [8]. Il n'en a pas moins dépassé tous ses devanciers par l'apparence de rigueur logique avec laquelle il l'expose. Saint Augustin avait procédé par une série graduée de symboles élevant peu à peu l'âme jusqu'à une image parfaite. Saint Thomas prend une seule image, l'esprit qui connaît et qui aime, mais il en tire tous les éléments rationnels de son argumentation. Il la propose dès la première question du traité. Il suppose donc établi par l'Ecriture et la

[1] *Sum. theol.*, I, q. 22, 4 articles. — [2] *Ibid.*, q. 23, 8 articles.
[3] Voir plus loin, p. 753. — [4] Voir plus loin, p. 750.
[5] Impuissance qui diminue, du reste, à mesure que l'homme se fait de Dieu une idée plus pure, plus dégagée de nos anthropomorphismes inconscients, d'où proviennent une grande partie de nos difficultés intellectuelles. Voir tome I, p. 675-676.
[6] Voir plus loin, p. 766. — [7] Voir tome I, p. 657-658.
[8] *Sum. theol.*, I, q. 32, a. 1.

tradition l'existence des trois Personnes [1]; il veut donner une certaine intelligence du mystère en s'appuyant sur l'analogie, présupposée aussi entre l'esprit humain et Dieu, pur Esprit, infini et Parfait.

Les processions des Personnes divines (q. 27) [2] ne peuvent être celles de l'effet vis-à-vis de la cause (arianisme), ni du simple être de raison (modalisme), mais elles sont réelles, spirituelles, intellectuelles (art. 1). L'une peut être appelée génération, comme le verbe mental conçu par l'esprit (art. 2). Il peut y en avoir une autre par voie d'amour (art. 3), qui ne peut être une génération (art. 4); mais il ne peut y en avoir davantage (art. 5). — Ces processions impliquent au moins des *relations* (q. 28) [3], bien réelles (art. 1), non distinctes de l'essence quant à leur être foncier [4] (art. 2), mais réellement distinctes entre elles en tant que relations opposées [5] (art. 3). Il ne peut exister en Dieu plus de quatre relations : la paternité, la filiation, la spiration et la procession (art. 4).

Telles sont les données préliminaires sur lesquelles est fondée la notion de **personne** en Dieu (*quest.* 29) [6]. La personne est définie par Boèce : *rationalis naturæ individua substantia* (art. 1); on l'appelle hypostase ou *subsistence*, en tant que substance bien distincte [7] (art. 2). Comme c'est la substance en ce qu'elle a de plus parfait, elle peut être en Dieu (art. 3) : et puisqu'il y a en Dieu plusieurs personnes, ce qui les distingue en quelque manière de l'essence ou de la nature, ce ne peut être que la relation. Celle-ci est personne non en tant que telle *(esse ad)*, mais en tant qu'être distinct et subsistant. Dès lors, la personne divine se définit : *relatio ut subsistens* (art. 4), ou, sous une forme moins contractée : " Distinctum relatione subsistens in essentia divina " [8].

---

[1] S. Augustin établit, au contraire, tout au long ce point dans les 7 premiers livres du *De Trinitate*, en même temps qu'il présente une première explication théologique de la doctrine.

[2] *Sum. theol.*, I, q. 27, a. 1-5. — [3] *Ibid.*, q. 28, a. 1-4.

[4] " Patet ergo quod in Deo non est aliud esse relationis et essentiæ, sed unum et idem ". En Dieu la relation n'est pas un accident *(esse in)*.

[5] Oportet quod in Deo sit realis distinctio... secundum rem relativam *(esse ad)*.

[6] *Sum. theol.*, I, q. 29, a. 1-4.

[7] Secundum quod per se existit et non in alio. — Plus précise est la formule insinuée à l'art. 4. (Persona igitur in quacumque natura significat id quod est distinctum in natura illa) et donnée ailleurs : *Distinctum subsistens* in natura (intellectuali) *De Potentia*, q. 9, a. 4. Cf. *In III Sent.*, D. 5, q. 1, a. 3.

[8] *De Potentia*, q. 9, a. 4. Subsistens distinctum in natura divina. *Ibid.* S. Augustin a fourni a S. Thomas la base de cette doctrine des relations appliquée à la Trinité. *De Trinitate*, l. V (tout entier).

La notion de personne donnée à la question 29 amorce toute une série de **développements théologiques** sur les divers aspects du mystère [1]. Signalons-y, parmi les questions qui portent en quelque manière la marque du Docteur angélique, les précisions sur les cinq *notions*, ou notes propres à caractériser les personnes et à les distinguer les unes des autres [2], et les deux *actes notionels* ou personnels, c'est-à-dire les actes par lesquels les personnes sont produites [3]; sur les *noms* propres aux personnes [4] et les noms appropriés [5], ainsi que les règles sur la manière de parler de la Trinité [6], enfin sur les *missions divines* en général [7], et en particulier sur la mission invisible du Fils et de l'Esprit Saint dans les âmes [8].

IV. — LA CRÉATION. L'ANGE ET L'HOMME.

A) Création et gouvernement des créatures [9].

En prouvant l'existence de Dieu, saint Thomas a établi qu'il est le Créateur de l'univers. Après avoir étudié sa nature et ses opérations *ad intra* (Trinité), il considère ses opérations *ad extra*, et d'abord **l'acte même de la création** [10]. Cet acte est l'explication unique et nécessaire de tout ce qui existe hors de Dieu, non seulement de l'universalité des êtres [11], mais de leur totalité *(totius esse)* : la création est une production *ex nihilo* [12]. Il n'y a point là matière présupposée, ni dérivation de la substance divine dans la chose créée en qui la création " n'est autre chose qu'une relation au Créateur comme au principe de son être " [13]. Cette œuvre est accomplie par les trois Personnes, c'est-à-dire par la nature divine [14]; et elle ne peut l'être par personne autre : créer c'est produire l'être comme tel, l'effet le plus universel, et ce pouvoir, privilège exclusif de la divinité, est incommunicable à la créature [15], même en qualité de cause instrumentale, faute de sujet préexistant [16]. De fait, d'après l'Ecriture, la création a eu lieu dans le temps, mais la raison ne peut prouver qu'il devait en

---

[1] Voir ci-dessus la division du traité dans la *Somme th.*, p. 555.
[2] *Ibid.*, q. 32. Il y a 5 notions : l'*innascibilité* et la *paternité*, la *filiation*, la *spiration* active et la spiration passive ou *procession* (art. 3).
[3] *Ibid.*, q. 41. — [4] *Ibid.*, q. 33-38.
[5] *Ibid.*, q. 39, a. 7. — [6] *Ibid.*, q. 39, a. 1-8.
[7] *Ibid.*, q. 43, a. 1-8. — [8] *Ibid.*, art. 3, 5, 6.
[9] *Sum. theol*, I, q. 44-49, 103-119. — [10] *Ibid.*, q. 44-46.
[11] *Ibid.*, q. 44, a. 1-2. — [12] *Ibid.*, q. 45, a. 1.
[13] *Ibid.*, q. 45, a. 3. — [14] *Ibid.*, q. 45, a. 6.
[15] *Ibid.*, q. 45, a. 5. Par là S. Thomas exclut toutes les théories des gnostiques sur les démiurges.
[16] *Ibid.* P. Lombard avait soutenu le contraire, et son opinion a été reprise par Suarez et Vasquez.

être ainsi : les principes de démonstration nous échappent, tant du côté des créatures que du côté de Dieu [1].

Dieu Créateur est aussi la **cause exemplaire** universelle. Toute chose est une certaine participation finie à l'être de Dieu, en qui préexiste, comme dans sa cause éminente, toute perfection créée ; elle est surtout une participation à l'*idée* que Dieu de toute éternité en a, comme de tous les possibles, et qu'il réalise dans le temps fixé par sa Sagesse [2]. Dès lors, toute créature porte la *ressemblance* de Dieu ; on y trouve même quelques vestiges de la Trinité [3]. L'homme est à un titre très particulier une image de Dieu et de la Trinité [4]. — D'autre part, la création n'a qu'un but, une fin, qui est Dieu même : Être parfait, Dieu n'entend rien acquérir, mais plutôt communiquer sa perfection, sa bonté ; et la créature doit rechercher à devenir parfaite par son assimilation à la divine bonté, fin de tout [5].

Dieu n'est pas seulement Créateur et Exemplaire ; il est la **Providence qui gouverne** le monde [6], l'univers comme les êtres particuliers ; il les conserve dans l'être par lui-même (et ce privilège est aussi incommunicable que la création) [7] ; il les meut, en outre, immédiatement dans leur opération, d'une motion qui atteint même l'intellect et la volonté créés [8] : il fait même tout en tous, non point *seul*, mais *avec* les causes secondes, produisant en chaque chose ce qu'elle a de plus intime, l'être même [9]. Cette activité divine précède l'action de la créature d'une priorité de raison et de causalité, dit saint Thomas [10], d'où le nom de *prémotion* que lui ont donné les thomistes [11]. Du reste, Dieu se sert aussi fréquemment d'intermédiaires dans le gouvernement des créatures : il emploie

---

[1] *Ibid.*, q. 46, a. 2. La démonstration par les créatures s'appuierait sur leur essence ; mais l'essence comme telle fait abstraction du temps. La démonstration du côté de Dieu devrait s'appuyer sur sa volonté, qui ne peut être connue hormis la révélation, que pour ce qu'il y a d'absolu, et ce n'est pas le cas. Ainsi S. Thomas n'admet pas comme évidente la répugnance de la création *ab æterno*, même après avoir enseigné (*Sum. theol.*, I, q. 7, a. 4) la répugnance de la multitude infinie *en acte*, même par accident. Voir aussi l'opuscule *De æternitate mundi* (1270) et le *Contra Gentes*, II, c. 31-38. — Cette opinion de S. Thomas est contredite par S. Bonaventure (v. p. 507) ; Scot hésite ; Suarez penche vers l'opposition. Voir L. MAHIEU, *F. Suarez*, p. 427.

[2] *Sum. theol.*, I, q. 44, a. 3. Cf. *ibid.*, q. 15, a. 1.

[3] *Ibid.*, q. 45, a. 7. — [4] *Ibid.*, q. 93, a. 1-9.

[5] *Ibid.*, q. 44, a. 4. — [6] *Ibid.*, q. 103-119.

[7] *Ibid.*, q. 104, a. 1-2. Cf. III[a], q. 13, a. 2.

[8] *Ibid.*, q. 8, a. 1 ; q. 45, a. 5 ; q. 105, a. 3-4.

[9] Deus est proprie causa ipsius esse universalis in rebus omnibus, quod inter omnia est magis intimum rebus. *Ibid.*, q. 105, a. 5.

[10] Motio autem moventis præcedit motum mobilis ratione et causa. *C. Gentes*, III, c. 149.

[11] Voir ci-dessus, p. 585. Cette doctrine a été surtout discutée au XVIe s. Voir plus loin, p. 749.

en particulier les anges, selon la doctrine de l'Ecriture, synthétisée par Denys l'Aréopagite, dont saint Thomas s'inspire souvent ici [1].

B) **Les anges.**

Le traité des anges [2] est la première grande synthèse théologique composée sur ce sujet. Est-ce la supériorité de sa doctrine en cette matière qui a valu à saint Thomas le titre de *Docteur angélique?* Ce qui est sûr c'est que son puissant génie de métaphysicien et de psychologue a pu s'y déployer à l'aise et qu'il a créé pour ainsi dire de toutes pièces, un système doctrinal qui coordonne admirablement les données de l'Ecriture et de la Tradition. L'autorité de Denys s'est imposée à lui pour les hiérarchies célestes; mais c'est à sa psychologie générale qu'il a le plus emprunté, notamment pour la connaissance des anges, qu'il a exposée avec assez d'ampleur. Duns Scot et plus tard Suarez, partant de principes philosophiques différents, ont créé chacun sur les anges un autre système théologique qui garde encore ses partisans [3]. Rappelons seulement ici les traits les plus saillants de la doctrine thomiste.

Les anges sont de **purs esprits**, en qui on ne peut admettre composition de matière et de forme [4]; ils ne sont donc pas distingués, en tant qu'individus, par la matière, mais par leur espèce propre [5]. Ils pourraient n'être pas dans un lieu, si aucun être corporel n'existait; mais si, de fait, ils sont localisés, ils le sont, non comme les corps, de manière circonscriptive, mais par l'application de leur "vertu" à tel objet situé dans un lieu déterminé (*localisation définitive*) [6]. Ils se meuvent en portant leur action d'un objet (localisé) à l'autre [7].

Les anges sont doués d'**intelligence** et de **volonté**, puissances qui ne peuvent s'identifier avec leur essence [8]. L'ange se *connaît* lui-même sans espèce intelligible [9], et en lui-même, il connaît (naturellement) Dieu, dont il est l'image, sans en avoir la vision immédiate et cependant sans discours [10]. Il ne connaît, d'une connaissance propre, les autres objets, même les autres anges, que par espèces infuses [11], lesquelles sont plus universelles dans les esprits des hiérarchies plus hautes [12]. Cette connaissance est très parfaite, étant intuitive [13]; elle ne s'étend pas cependant,

[1] Voir ci-dessus, p. 88 et 97-98.
[2] Il se trouve dans la *Somme théol.*, I, q. 50-64 et 106-114.
[3] Voir A. VACANT, *Angélologie*, dans *Dict. théol.*, col. 1328-1348.
[4] *Sum. theol.*, I, q. 50, a. 1-2. — [5] *Ibid.*, a. 4. — [6] *Ibid.*, q. 52, a. 1.
[7] *Ibid.*, q. 53, a. 1. — [8] *Ibid.*, q. 54 et q. 59.
[9] *Ibid.*, q. 56, a. 1. — [10] *Ibid.*, q. 56, a. 3.
[11] *Ibid.*, q. 55, a. 2. Il peut cependant avoir une connaissance analogique des anges et des corps "per essentiam suam", q. 55, a. 1, ad 3.
[12] *Ibid.*, q. 55, a. 3. — [13] *Ibid.*, q. 58, a. 3.

de soi, aux futurs contingents, aux secrets des cœurs, aux mystères de la grâce [1]. Malgré la perfection de sa connaissance et l'inclination naturelle de sa *volonté* vers le bien universel, l'ange est libre et il a pu pécher, mais une fois fixée dans le bien ou dans le mal, sa détermination concernant la fin dernière est devenue irrévocable [2].

Les anges furent créés dans un état de béatitude ou de perfection véritable [3], mais ils eurent besoin de **la grâce** pour se tourner vers Dieu, et sans doute furent-ils créés en état de grâce [4]. Leur épreuve fut courte, leur nature n'exigeant qu'un instant pour se fixer [5]. La gloire, comme la grâce, fut proportionnée à leur perfection naturelle [6]. Le Christ est le chef des anges, et il exerce une influence sur eux, sans que cependant il se soit incarné pour eux et leur ait mérité la grâce [7].

A la suite de Denys l'Aréopagite, saint Thomas distingue neuf **chœurs des anges**, et il les rattache en quelque manière au gouvernement par Dieu de l'univers [8] : la première hiérarchie contemple Dieu pour voir en lui les raisons suprêmes de l'ordre universel; la seconde gouverne le monde par des causes générales, tandis que la troisième veille à l'exécution des ordres divins dans le détail [9]. Les hommes sont l'objet d'un soin très particulier de la Providence, qui les gouverne souvent par le ministère des anges : l'*ange gardien* député à leur aide [10] les protège dans la lutte contre les attaques du démon [11] : chaque homme a le sien [12], depuis sa création [13] ou plutôt depuis sa naissance [14], et il n'en est jamais totalement abandonné en ce monde [15].

C) L'homme.

Au traité sur les créatures purement spirituelles, saint Thomas en ajoute un autre sur les *êtres corporels*, en parlant de l'œuvre des six jours [16]. L'*Hexaéméron* s'achève par la création de l'homme, esprit et chair, qui synthétise tout le créé. Inférieur au dernier des purs esprits, il dépasse par **son âme** tout ce qui vit dans un corps. L'âme de la plante et même de l'animal est essentiellement dépendante de la matière et périt quand ceux-ci se décomposent [17]; mais l'âme de l'homme, intellectuelle et subsistante, est immortelle [18]. C'est elle qui est dans l'homme la *forme substantielle*, et elle

[1] *Sum. theol.*, q. 57, a. 3-5. Sur le langage des anges, voir *ibid.*, q. 107.
[2] *Ibid.*, q. 59, a. 3; q. 60, a. 5; q. 74, a. 2.
[3] *Ibid.*, q. 62, a. 1. — [4] *Ibid.*, q. 62, a. 2-3.
[5] *Ibid.*, q. 62, a. 5. L'instant de l'épreuve est à distinguer de celui de la création.
[6] *Ibid.*, q. 62, a. 6.
[7] *Sum. th.*, III, q. 59, a. 6. *De Veritate*, q. XXIX, a. 4 (ad 5), a. 7 (ad 5). — Au sujet des *anges déchus*, voir *Sum. theol.*, I, q. 63 (leur péché), q. 64 (leur peine).
[8] *Sum. theol.*, I, q. 106-114. — [9] *Ibid.*, q. 108, a. 6.
[10] *Ibid.*, q. 113. — [11] *Ibid.*, q. 114.
[12] *Ibid.*, q. 113, a. 2. — [13] *In II Sent.*, D. XI, q. 1, a. 3.
[14] *Sum. theol.*, q. 113, a. 5. — [15] *Ibid.*, q. 113, a. 6.
[16] *Ibid.*, q. 65-74. — [17] *Ibid.*, q. 75, a. 3.
[18] *Ibid.*, q. 75, a. 1, 2, 6.

est *unique :* elle contient dans sa perfection toutes les virtualités des âmes, végétative et sensitive, ou des formes inférieures, et fait elle-même ce que font dans les autres êtres des formes imparfaites [1]. C'est là l'un des points fondamentaux de la philosophie thomiste, l'un de ceux sur lesquels elle fut le plus attaquée par les théologiens augustiniens, habitués à une autre conception, d'inspiration platonicienne. Avec décision, encore mieux que ses prédécesseurs, saint Thomas distingue *les facultés* [2] de l'essence de l'âme. Il les classe selon la diversité des opérations qu'elles sont destinées à produire immédiatement [3], traitant avec un soin particulier des facultés les plus hautes, principes d'intellection [4] et de vouloir [5].

L'**intellect** humain est foncièrement *passif*, destiné à recevoir tout objet connaissable [6], mais il comprend aussi une vraie puissance active distincte *(Intellect agent)* [7]. Par contre, il n'y a pas lieu de distinguer de l'intellect la *mémoire* ou la *raison* [8]. De même, la raison *supérieure*, caractérisée par la sagesse, et la raison *inférieure*, qui préside à la science, ne se distinguent que par la diversité des fonctions [9]. La *synderèse* elle-même est moins une faculté distincte qu'un habitus naturel de la raison supérieure nous manifestant les principes premiers de la vie morale [10]; on l'appelle parfois *conscience*, bien que ce dernier terme désigne moins heureusement l'habitus même des principes que leur application actuelle dans la vie courante [11]. On le voit, malgré la netteté de ses distinctions, saint Thomas ne multiplie pas les êtres sans nécessité. Il a été parlé plus haut de la connaissance elle-même ou de l'application de l'intellect à son objet [12].

La **volonté** est de soi inférieure à l'intelligence, à cause de son mode d'agir (elle se porte sur son objet, au lieu de le posséder *au dedans de soi*, comme l'intelligence) [13], et à cause de la dépendance où elle est dans son acte vis-à-vis de celle-ci, selon l'adage : *nil volitum nisi præcognitum* [14]. Cependant, à certains égards la volonté est supérieure : par exemple, l'amour de Dieu est supérieur à sa connaissance, car Dieu n'est connu ici-bas que par l'intermédiaire des idées, tandis qu'il est immédiatement atteint par la volonté surnaturalisée; de même la volonté, en acte de sa fin, peut aussi mouvoir l'intelligence, comme plusieurs autres facultés, en la portant à son acte *(per modum agentis)*, ce qui lui donne une supériorité relative [15]; mais absolument parlant, l'intelligence l'emporte en dignité. L'intellectualisme thomiste s'affirme mieux encore dans

---

[1] *Sum. theol.*, q. 76, a. 1-4. — [2] *Ibid.*, q. 77-83.
[3] *Ibid.*, q. 78. — [4] *Ibid.*, q. 79.
[5] *Ibid.*, q. 81. — [6] *Ibid.*, q. 79, a. 2.
[7] *Ibid.*, q. 79, a. 3-4. — [8] *Ibid.*, q. 79, a. 7-8.
[9] *Ibid.*, q. 79, a. 9. Voir tome I, p. 631.
[10] *Ibid.*, q. 79, a. 12. — [11] *Ibid.*, q. 79, a. 13.
[12] Voir ci-dessus, p. 574-575.
[13] *Sum. theol.*, I, q. 82, a. 3. Cf. *ibid.*, q. 16, a. 1; q. 27, a. 4.
[14] *Ibid.*, q. 82, a. 4. — [15] *Ibid.*, art. 3-4.

l'explication de l'*acte libre*. Cet acte a pour principe le libre arbitre, qui est, non pas un simple habitus mais une vraie faculté, la volonté elle-même, en tant qu'elle choisit [1], car l'acte propre du libre arbitre est l'élection [2]. La volonté est naturellement déterminée par rapport au bien universel et absolu, mais non par rapport aux biens particuliers qui n'ont pas une connexion nécessaire avec la fin dernière [3]. La volonté peut donc faire un choix, qui est toujours spécifié par le *dernier jugement pratique*. Celui-ci, il est vrai, est le dernier précisément parce que la volonté décide de s'en tenir là, mais la décision n'est prise que sur une indication rationnelle [4]. Ainsi la liberté, qui est formellement dans la volonté, plonge ses racines dans l'intelligence [5].

La dignité de l'homme lui vient surtout de son âme, spirituelle par essence, qui n'a pu être produite que par création immédiate de Dieu [6], sans être néanmoins tirée de la substance de Dieu [7]. Son corps même est dans l'ensemble plus parfait que celui des animaux, précisément parce qu'il est de tout point adapté à cette âme et à ses opérations [8]. Et cette dignité de l'homme est marquée par la manière même dont l'Ecriture raconte sa formation [9], le montrant image de Dieu. Cette *ressemblance divine* qu'on appelle *image* [10] n'existe que dans les créatures intelligentes [11], dans les anges plus que dans les hommes, bien que, sur des points secondaires, l'homme plus que l'ange reproduise des perfections de Dieu, telles l'omniprésence, la génération [12]. Prise en tant qu'imitation de Dieu par l'intelligence et l'amour, cette image est en tout homme à titre d'aptitude, de réalité imparfaite dans les justes, et elle est une réalité parfaite dans les bienheureux [13]. L'homme est même une *image de la Trinité*, par la partie spirituelle de son âme *(mens)*, considérée avant tout dans ses actes, l'acte de connaissance, qui s'exprime dans un verbe, et l'acte d'amour [14] : la théologie trinitaire trouve dans ce symbole une magnifique confirmation, empruntée à saint Augustin [15]. La dignité de l'homme ressort plus encore de son élévation à l'*état surnaturel* : c'est

---

[1] *Sum. theol.*, I, q. 83, a. 4. — [2] *Ibid.*, q. 83, a. 1, 2, 3.

[3] *Ibid.*, q. 82, a. 1-2. Cf. *De Verit.*, q. 23, a. 5.

[4] *Ibid.*, q. 83, a. 3; q. 105, a. 4. Cf. Iª-IIæ, q. 9-10, 13-14. Pour l'analyse détaillée et subtile des actes d'intelligence et de volonté qui précèdent et suivent l'élection, voir plus loin, p. 525.

[5] *C. Gentes*, II, 47, 48. — [6] *Sum. th.*, I, q. 90, a. 2-3.

[7] *Ibid.*, art. 1. — [8] *Ibid.*, q. 91, a. 3. — [9] *Ibid.*, art. 4.

[10] *Ibid.*, q. 93, art. 1-9. — [11] *Ibid.*, art. 2.

[12] L'âme est tout entière dans tout le corps, comme Dieu dans le monde; l'homme naît de l'homme "comme Dieu de Dieu". *Ibid.*, q. 93, a. 3.

[13] *Ibid.*, q. 93, a. 4. — [14] *Ibid.*, art. 5, 6, 7, 8.

[15] Voir tome I, p. 630-632 et 658.

par l'étude des privilèges de l'homme innocent que saint Thomas achève ce traité [1]. Leur perte par le *péché originel*, ainsi que leur nature, en tant qu'ils sont rendus à tous les hommes, sont étudiées dans la IIe Partie; de la réparation, il sera question dans la IIIe [2].

V. — LA MORALE THOMISTE [3].

A) **Principes généraux.**

C'est dans **la Prima Secundæ** de la Somme que saint Thomas a le mieux condensé l'ensemble des principes généraux de la *Morale*, c'est-à-dire de l'ensemble des règles concernant l'activité par laquelle l'homme, créé par Dieu, revient à son auteur, qui est sa fin dernière : tel est, en effet, le point de départ de tout cet exposé : Dieu notre *béatitude* ou notre fin. C'est en lui-même que le Docteur angélique fait rentrer l'homme pour lui faire découvrir cette fin, ne s'élevant que par une lente ascension psychologique jusqu'à *la loi*, qui est la règle suprême des actes humains. Rien peut-être n'est savamment ordonné comme cette partie de la *Somme*, dont tous les éléments se tiennent. Ce serait, d'autre part, en réduire la portée que de n'y voir qu'une morale naturelle, bien que dans chaque traité les données philosophiques tiennent une grande place. 1° La connaissance de **la béatitude** est le fruit d'une exacte connaissance de soi-même. L'homme qui veut produire des actes vraiment dignes de sa nature intelligente et libre, des actes humains en un mot, doit agir pour une fin [4]; c'est elle qui donne aux actes leur spécification et comme actes moraux et comme actes humains [5]. Dans cet ordre, comme dans celui de l'être, il peut y avoir des fins subordonnées, mais il doit exister, pour que l'action ne soit pas sans appui, un terme, *une fin dernière* [6], qui perfectionne tout l'homme et vers laquelle soient tendues les puissances de tous et de chacun [7].

---

[1] *Sum. theol.*, I, q. 94-102. — [2] Voir plus loin, p. 622.

[3] Pour nous conformer aux habitudes courantes, nous grouperons les doctrines de la IIa en 3 traités : 1. la *théologie morale;* 2. la *théologie de la grâce* qui rentre dans ce que l'on est convenu d'appeler "la théologie dogmatique" et nous rattachons à la grâce la *Théologie mystique;* 3. la *théologie ascétique.* — Il est évident que ces classifications utiles ne nuisent en rien à l'unité foncière de la théologie.

[4] *Sum. theol.*, Ia-IIæ, q. 1, a. 1.

[5] *Ibid.*, art. 3 : Nam idem sunt actus morales et actus humani.

[6] *Ibid.*, art. 4. — [7] *Ibid.*, art. 5-8.

Avec saint Augustin, dont il s'inspire constamment dans ce traité de la béatitude [1], saint Thomas montre ensuite que les biens créés ne peuvent donner à l'homme le bonheur [2], parce que "l'objet de sa volonté est le *bien universel*, comme le vrai universel est l'objet de son intelligence, ... et ce bien n'est qu'en Dieu" [3]. C'est **Dieu** qui est **notre béatitude** comme terme et d'un point de vue objectif. Cependant, à prendre celle-ci dans son essence, elle est créée [4] : c'est une opération qui doit rendre l'homme parfait en l'unissant au Bien infini [5]; et cette opération sera un *acte de l'intelligence* spéculative, saisissant Dieu dans son essence [6]. D'ailleurs, la béatitude essentiellement constituée par un acte d'intellection, comporte, avec la délectation qui l'accompagne [7], d'autres avantages intérieurs [8] ou extérieurs [9], même de société [10]. L'*acquisition* [11] de cette béatitude est possible [12] à des degrés divers [13], imparfaitement ici-bas, parfaitement en la vie future [14], à l'aide de la grâce, qui seule peut donner la vision de l'essence divine [15]. Dieu seul peut l'accorder [16], mais l'homme l'obtient par ses mérites [17]. — Tous cherchent une béatitude, même si tous ne cherchent pas la vraie béatitude [18]. Telle est la base solide de toute la morale. Ce franc optimisme eudémoniste est bien d'un disciple de saint Augustin [19].

2° Au sujet des **actes humains**, nous signalerons surtout l'analyse pénétrante donnée par saint Thomas des *actes élicités* de la volonté. Les théologiens moralistes l'ont, dans l'ensemble [20], maintenue intégralement, pour montrer la genèse de l'acte volontaire complet. On pourrait d'ailleurs en grouper les éléments sur un plan différent de celui où les a fixés la Somme théologique, selon les nécessités rigides de l'analyse. Il serait fort aisé de montrer ici l'intellectualisme du Docteur angélique [21], car pour lui, chacun des actes de volonté est précédé d'un acte d'intelligence qui le prépare et le rend possible [22].

---

[1] Voir tome I, p. 680. Parmi les sources de cette doctrine thomiste, outre S. Augustin, il faut citer Boèce (voir ci-dessus, p. 214) et Aristote (*Ethique à Nicomaque*, l. I et X). Cf. A. GARDEIL *Béatitude*, dans *Dict. théol.*, col. 510-513.

[2] S. Thomas cite les richesses, les honneurs, la gloire, le pouvoir, les biens du corps, la volupté, l'âme elle-même. *Sum. th.*, Ia-IIæ, q. 2, art. 1-7.

[3] *Ibid.*, art. 8. — [4] *Ibid.*, Ia-IIæ, q. 3, a. 1.

[5] *Ibid.*, art. 2. — [6] *Ibid.*, art. 3-8. — [7] *Ibid.*, Ia-IIæ, q. 4, a. 1-2.

[8] *Ibid.*, art. 3-4. — [9] *Ibid.*, art. 5, 6, 7. — [10] *Ibid.*, art. 8.

[11] *Ibid.*, Ia-IIæ, q. 5, a. 1-8. — [12] *Ibid.*, art. 1. — [13] *Ibid.*, art. 2.

[14] *Ibid.*, art. 3, 4. — [15] *Ibid.*, art. 5. — [16] *Ibid.*, art. 6.

[17] *Ibid.*, art. 7. — [18] *Ibid.*, art. 8. — [19] Voir tome I, p. 648 et 680.

[20] A l'exception des scotistes et de quelques théologiens modernes.

[21] Il a été parlé plus haut de l'intellectualisme de S. Thomas. Voir p. 573 et 593.

[22] Les **actes d'intelligence** en question sont : 1. l'*idée* générale de tel bien (*Sum. th.*, Ia-IIæ, q. 9, a. 1) : 2. un *jugement* général sur sa bonté actuelle et sa possibilité (q. 19, a. 3 sq.); 3. le *conseil*, ou délibération sur les moyens à prendre (q. 14); 4. le *jugement pratique* sur la valeur particulière de tel moyen (q. 13, a. 3; q. 14, a. 6); 5. l'*imperium* ou décision pratique d'adopter tel moyen (q. 17); 6. *exécution* pratique (*usus passivus*), à laquelle l'intelligence a sa part, avec la volonté (q. 16, a. 1), comme elle a part à la jouissance.

On en compte six dans la seule volonté : 1. la *volition simple* ou générale est une complaisance instinctive dans tout bien perçu comme tel [1] ; 2. l'*intention* est une volition, consécutive au premier jugement, de tendre au bien par des moyens à rechercher [2] ; 3. le *consentement* approuve et désire les moyens présentés par le conseil [3] ; 4. l'*élection*, à la suite d'un nouveau jugement pratique, qui de fait devient le dernier, choisit le moyen le plus apte [4] ; 5. l'*application* des facultés (*usus activus*) suit l'*imperium* de la raison, et l'on passe ainsi à l'exécution, à laquelle toutes collaborent mais qui appartient en propre à la volonté [5] ; 6. la *jouissance* parfaite (*fruitio*) accompagne la possession de la fin, et elle appartient à la volonté [6]. Les deux premiers actes, on l'a remarqué, concernent le bien en lui-même ou la fin ; les deux suivants ont trait aux moyens ; les deux derniers touchent l'exécution et ses suites. Outre ces actes élicités par elle il faut aussi rattacher à la volonté divers actes qu'elle commande à d'autres facultés : on les appelle *actes impérés*, et ils sont ou purement intérieurs ou surtout extérieurs [7].

La **moralité** est une des propriétés essentielles des actes humains [8]. Saint Thomas en étudie la nature et les conditions à la fin de ce traité [9]. Rappelons seulement que pour lui, c'est l'*objet* qui donne aux actes leur spécification morale essentielle [10] ; la *fin* y contribue aussi comme cause motrice [11], et les *circonstances*, à titre secondaire, peuvent la modifier [12]. Il ne peut exister d'*actes indifférents* que dans l'abstrait : en réalité, les actes délibérés concrets qui n'ont pas de moralité de par leur objet en auront une à cause de l'intention de celui qui agit et qui doit en avoir une, jusqu'à pécher, s'il n'en a pas [13]. C'est d'une intention virtuelle que parle ici saint Thomas, mais celle-ci ne suppose que la volition non rétractée de la fin dernière [14]. Dès lors, tous les actes moraux méritent ou déméritent, non seulement devant les hommes mais encore devant Dieu, et pour les justes tous les actes non mauvais sont surnaturellement méritoires, même les actes de soi indiffé-

---

[1] *Sum. theol.*, *ibid.*, q. 8, a. 2. Appetitus inefficax boni propositi.
[2] *Ibid.*, q. 12. — [3] *Ibid.*, q. 14 et 15.
[4] *Ibid.*, q. 13. — [5] *Ibid.*, q. 16.
[6] *Ibid.*, q. 11.— [7] *Ibid.*, q. 17.
[8] *Ibid.*, q. 1, a. 3, ad 3. Sur ce point capital, voir tous les grands traités signalés au n° 9 de la bibliographie spéciale (p. 525) notamment des PP. Janvier, Lehu, Noble, et aussi les études de Dom Lottin sur *Les éléments de la moralité des actes chez S. Thomas*, dans *Rev. néo-scol.*, 1922-1923.
[9] *Ibid.*, q. 18-20. — [10] *Ibid.*, q. 18, a. 2.
[11] *Ibid.*, art. 4. — [12] *Ibid.*, art. 3, 10-11.
[13] *Ibid.*, art. 8-9. S. Bonaventure et les scotistes admettent l'existence d'actes indifférents même *in individuo*.
[14] "Virtualiter referre omnia in Deum, cadit sub præcepto caritatis ; cum hoc nihil aliud sit quam habere Deum ultimum finem ". *Quæst. disp.*, *De virt. caritatis*, a. 11, ad 3. Il n'y a pas là simple relation habituelle, mais relation virtuelle, grâce à l'acte humain. Cf. *ibid.*, ad 2.

rents, à cause de l'état de relation à Dieu où leur âme se trouve par le seul fait de la grâce habituelle [1].

Aux actes proprement humains, saint Thomas rattache **les passions**, "actes qui sont communs aux hommes et aux animaux" [2] : elles sont des actes en tant que mouvements de l'appétit sensitif; elles participent à la moralité en tant qu'elles sont réglées et mises en mouvement par la raison. Amorales de soi [3], elles peuvent aggraver la malice de l'acte volontaire s'il est mauvais, comme elles peuvent aussi ajouter à sa perfection s'il est bon : "car la perfection du bien moral veut que l'homme soit porté au bien non seulement dans sa volonté mais dans son appétit sensible" [4]. Selon la méthode péripatéticienne, saint Thomas rattache les passions à l'appétit *concupiscible* (amour et haine, désir et aversion, joie et tristesse) et à l'appétit *irascible* (espérance et désespoir, audace et crainte, enfin colère) [5]. En principe, les passions du premier groupe, qui ont pour objet le bien comme tel, ont la priorité sur celles du second, qui concernent le bien en tant que difficile. Cependant, selon l'ordre de la génération, c'est-à-dire de la dépendance réelle des mouvements dans la vie de l'âme, la joie et la tristesse viennent en dernier lieu et l'on obtient dans cet ordre la classification binaire suivante : 1. *amour* et *haine;* 2. *désir* et *aversion;* 3. *espérance* et *désespoir;* 4. *audace* et *crainte;* 5. *colère* (sans corrélatif); 6. *joie* et *tristesse* [6]. Ces deux dernières sont présentées par saint Thomas, avec l'espérance et la crainte, comme les passions les plus importantes [7]. Toutefois dans les développements qu'il consacre à chacune des passions [8], il est amené à s'arrêter plus longuement sur l'amour, le désir, la crainte et la colère [9], qui, à d'autres points de vue, méritent une particulière attention.

3° Les actes sont immédiatement élicités par les facultés. Cependant divers principes, intrinsèques ou extrinsèques, peuvent aussi contribuer à leur production. Tous LES PRINCIPES INTERNES ajoutés de façon permanente aux facultés, pour rendre plus facile ou plus parfaite [10] cette production de leurs actes, reçoivent de saint Thomas le nom d'**habitus** [11]. Ce terme, qui désigne même parfois une réalité d'ordre entitatif [12], est pris ici dans le sens de *qualité opérative*, mais en un sens large, puisqu'il s'entend des *vertus*, naturelles ou surnaturelles, des *dons* du Saint-Esprit et même des *vices* qui entraînent l'âme au péché. Les habitus, que l'on peut classer

---

[1] *Quæst. disp.*, *De malo*, q. 2, a. 5; q. 9, a. 2.
[2] *Sum. theol.*, Ia-IIæ, q. 6 (division).
[3] *Sum. theol.*, Ia-IIæ, q. 24, a. 1. Doctrine opposée au stoïcisme, qui juge mauvaises toutes les passions, et à l'épicuréisme, qui les estime divines.
[4] *Ibid.*, art. 3. — [5] *Ibid.*, q. 25, a. 1. — [6] *Ibid.*, art. 3.
[7] *Ibid.*, art. 4. — [8] *Ibid.*, q. 26-48.
[9] Voir ci-dessus l'analyse de la Somme, p. 557.
[10] Ou même simplement possible, s'il s'agit d'habitus infus, sans lesquels on ne peut rien accomplir dans l'ordre surnaturel.
[11] *Sum. theol.*, Ia-IIæ, q. 49-54.
[12] Par exemple, la grâce sanctifiante.

de diverses manières [1], se divisent surtout, au point de vue de la moralité, en *habitus bons* ou vertus (auxquels on rattache les dons) et en *habitus mauvais* ou vices [2].

a) **La vertu** est définie par saint Thomas : *Bona qualitas mentis qua recte vivitur, qua nullus male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur* [3]. Ce dernier trait donne à la définition un sens strict qui la restreint aux vertus infuses, lesquelles sans doute sont au sommet de la hiérarchie des vertus établie par saint Thomas, mais ne représentent pas cependant d'une manière immédiate toutes les espèces signalées par lui. Toutes sont, par contre, bien comprises par la première partie de la définition : un habitus opératif bon et principe de bien exclusivement, dont on ne peut abuser; tout mal, même l'excès, lui est contraire, loin de pouvoir s'en réclamer.

D'après *l'objet* qu'elles permettent aux facultés d'atteindre, les vertus peuvent être divisées en **trois classes** : elles sont intellectuelles, morales, théologales. — Les VERTUS INTELLECTUELLES spéculatives [4] se distinguent non seulement de l'art mais de la prudence [5]; elles perfectionnent l'esprit dans l'acquisition du vrai : ce sont l'*intelligence*, qui perçoit les principes premiers, la *science*, qui en déduit les conclusions particulières, la *sagesse*, qui, par eux, s'élève jusqu'à Dieu [6]. La *prudence*, vertu intellectuelle en tant que perfection de l'esprit, est morale en tant qu'elle dirige la volonté.— Les VERTUS MORALES [7], qui perfectionnent la volonté dans la recherche du bien [8], ont été particulièrement groupées [9] par les anciens [10] autour de quatre vertus principales, dites *cardinales* [11], qui sont, non seulement des conditions générales de tout acte humain bon [12], mais de vrais habitus distincts perfectionnant une faculté propre vis-à-vis d'un objet spécial : la *prudence* guide l'intellect pratique dans le choix des moyens à prendre pour faire le bien [13]; la *justice* incline la volonté à rendre à chacun son dû; la *force* affermit l'appétit irascible et la *tempérance* modère l'appétit concupiscible [14]. — Les VERTUS THÉOLOGALES proportionnent les facultés de l'homme, intelligence et volonté, à sa fin surna-

---

[1] Après avoir parlé de la nature des habitus, de leur sujet, de leurs causes, S. Thomas les divise à divers points de vue à la q. 54.

[2] *Sum. theol.*, art. 3.

[3] *Ibid.*, q. 55, a. 4. Cf. *ibid.*, q. 63, a. 2. Cette définition de la vertu a été composée à l'aide de plusieurs textes de S. Augustin, surtout d'après le *De libero arbitrio*, II, c. XIX, 50.

[4] *Sum. theol.*, Iª-IIæ, q. 57, a. 1.

[5] *Ibid.*, art. 3-6. — [6] *Ibid.*, art. 2.

[7] *Ibid.*, q. 58-61.

[8] *Ibid.*, q. 58, a. 1. La question suivante les distingue des passions.

[9] La question 60 les divise à d'autres points de vue divers.

[10] Aristote, Cicéron, S. Ambroise, S. Augustin. Voir tome I, p. 528, 681.

[11] *Sum. theol.*, Iª-IIæ, q. 61, a. 1-4. — [12] *Ibid.*, a. 4.

[13] Recta ratio agibilium. *Ibid.*, q. 57, a. 4-5.

[14] *Ibid.*, q. 61, a. 2.

turelle, c'est-à-dire Dieu lui-même : par elles, l'âme le saisit en tant qu'il se révèle *(foi)*, en tant qu'il promet de se donner un jour *(espérance)*, en tant que bien déjà possédé *(charité)* [1].

Ces dernières **vertus** sont essentiellement **infuses**, devant proportionner l'homme à une fin surnaturelle [2] ; mais les vertus *cardinales* elles-mêmes, qui peuvent être acquises par l'exercice, appellent un habitus infus qui ordonne l'activité morale à la même fin [3]. Tout cet organisme surnaturel se rattache étroitement à la grâce sanctifiante, dont il sera parlé ailleurs [4]. Il en va de même des *dons du Saint-Esprit* et des autres grâces qui s'y rattachent.

Le **développement** des vertus infuses dépend d'une action divine ; mais les autres vertus, comme les habitus, se développent par la répétition des actes, à condition toutefois qu'ils soient plus intenses que l'habitus existant [5]. Les quatre vertus cardinales sont étroitement *liées* entre elles [6], même dans leur développement, et tous les actes de la vie morale se rattachent à elles à titre de *parties* intégrantes, subjectives ou potentielles [7]. Toutes d'ailleurs sont dans une étroite dépendance, au point de vue surnaturel, des vertus théologales, surtout de la charité [8]. Les actes des vertus morales et intellectuelles doivent tenir un certain *milieu* entre l'excès et le défaut, d'où l'adage : *in medio stat virtus* [9] ; mais il ne peut y avoir à proprement parler excès dans les vertus théologales [10].

b) A côté des habitus vertueux qui portent l'homme au bien, saint Thomas trouve les *habitus mauvais* qui l'en détournent : ce sont **les vices**, et à cette occasion il étudie le péché qui en est le fruit [11]. Sans doute il y a d'autres CAUSES DU PÉCHÉ [12]. Le Docteur angélique signale : 1. l'*ignorance* [13], qui peut conduire au péché et être un péché elle-même, comme elle peut excuser de faute, ou totalement ou en partie ; 2. les *passions* [14], qui agissent indirectement sur l'âme, tantôt aggravant, tantôt diminuant le péché ; 3. la *malice* pure [15], qui revêt une exceptionnelle gravité ; 4. le *démon* [16], enfin, qui porte au mal non pas directement mais par des suggestions, en agissant sur les facultés sensibles de l'âme. Dieu n'est jamais cause du péché, et ce n'est pas en ce sens qu'il aveugle

[1] *Sum. theol.*, q. 62, a. 1-4. — [2] *Ibid.*, q. 62, a. 1.
[3] *Ibid.*, q. 63, a. 2-3. — [4] Voir plus loin, p. 606.
[5] *Ibid.*, q. 52, a. 2-3. — [6] *Ibid.*, q. 65, a. 1.
[7] *Ibid.*, q. 57, a. 6, ad 4 ; IIª-IIæ, q. 48, a. 1. Les parties *intégrantes* sont les éléments qui sans constituer la vertu dans son essence, lui sont étroitement liées comme disposition ou complément nécessaire : telle est la docilité vis-à-vis de la prudence ; les parties *subjectives* sont les espèces, telles l'abstinence et la sobriété vis-à-vis de la tempérance ; les parties *potentielles*, sont les vertus connexes, par ex. la piété et la véracité vis-à-vis de la justice.
[8] *Ibid.*, Iª-IIæ, q. 65, a. 2-5. — [9] *Ibid.*, q. 54, a. 1-3.
[10] *Ibid.*, art. 4. — [11] *Ibid.*, Iª-IIæ, q. 71-89.
[12] *Ibid.*, q. 75 : causes du péché en général. — [13] *Ibid.*, q. 76, a. 1-4.
[14] *Ibid.*, q. 77, a. 1-8. Voir à l'art. 5 les trois concupiscences.
[15] *Ibid.*, Iª-Iæ, q. 78, a. 1-4. — [16] *Ibid.*, q. 80, a. 1-3.

et endurcit les méchants [1]. Cependant, quelque influence qui revienne aux causes signalées, les principes les plus prochains et les plus puissants du péché ce sont les vices, que l'on appelle précisément VICES ou PÉCHÉS CAPITAUX [2]. On peut considérer le vice à la fois comme habitus et comme acte; celui-ci est pire que l'habitus [3], lequel d'ailleurs naît et se développe par les actes [4]. L'orgueil et la cupidité sont à la source, mais il y en a d'autres : on en compte 7, d'après saint Grégoire : la *vaine gloire* (que l'on rapproche de l'orgueil), l'*envie*, la *colère*, l'*avarice*, la *tristesse*, la *gourmandise* et la *luxure*. Quoique la division ne soit pas adéquate, saint Thomas s'applique à la justifier et trouve dans cette liste les principales causes des péchés [5]. Il les étudie ailleurs plus en détail [6].

Le péché est donc surtout considéré ici dans ses causes, principalement le vice : mais il est aussi parallèlement étudié en lui-même, en tant qu'acte [7]. Saint Thomas approuve [8] la définition qu'en a donnée saint Augustin : *Peccatum est factum, vel dictum, vel concupitum aliquid contra æternam legem* [9]. Il distingue les péchés en espèces d'après leur objet [10].

Sur le même objet, il peut y avoir une distance considérable au point de vue de **la gravité** entre deux actes [11], comme entre la mort et la maladie : **le péché mortel** *sépare* de la fin dernière, *aversio ab ultimo fine;* le péché véniel est un désordre, mais qui évite cet excès : " Deordinatio citra aversionem a Deo ". Les principaux effets du péché mortel sont, d'une part, une véritable diminution de l'homme au simple point de vue naturel [12], mais surtout, dans l'ordre surnaturel, la souillure *(macula)* [13] ou état de culpabilité qui provient à la fois du péché et d'une adhésion au bien créé, comportant la privation de la grâce sanctifiante, et l'obligation de subir une peine *(reatus pœnæ)* [14], laquelle par sa durée, doit avoir une certaine infinité, à cause de l'infinité relative du péché [15]. Du reste, tous les péchés, même mortels, n'ont pas la même

[1] *Sum. theol.*, Iª-IIæ, q. 79, a. 1-4. — [2] *Ibid.*, q. 84.

[3] *Ibid.*, q. 71, a. 3. Potior est actus in bonitate vel malitia quam habitus, quia propter quod unumquodque tale et illud magis.

[4] *Ibid.*, q. 51, a. 2. — [5] *Ibid.*, q. 84, a. 1-4.

[6] Voir IIª-IIæ, passim. Cf. *Quæst. disp.; De malo*, q. 8-15. (Ci-dessus, p. 544).

[7] *Ibid.*, q. 71, a. 3. — [8] *Ibid.*, a. 6.

[9] *Contra Faustum*, l. XXII, c. 17; *P. L.*, **42**, 418.

[10] *Sum. th.*, Iª-IIæ, q. 72, a. 1. — D. Scot les distingue plutôt d'après la vertu qu'ils offensent, et Vasquez d'après les préceptes qu'ils violent.

[11] Differunt in infinitum. *Ibid.*, art. 5, ad 1.

[12] *Ibid.*, q. 85, a. 1-5.

[13] *Ibid.*, q. 86, a. 1-2. — [14] *Ibid.*, q. 87, a. 1-8.

[15] *Ibid.*, art. 4. Cf. III, q. 1, a. 2, ad 2 : Peccatum contra Deum commissum quamdam infinitatem habet ex infinitate divinæ majestatis.

gravité, à cause de la diversité des éléments secondaires, positifs, qui s'ajoutent à l'aversion de Dieu, pour les caractériser [1].

Le péché véniel se distingue du mortel comme ce qui est réparable de soi de ce qui est irréparable [2]; il est une maladie, non une mort [3]; il ne détourne pas ou ne sépare pas de Dieu, mais retarde la marche vers lui [4]; il ternit l'éclat (actuel) que donnent à l'âme les actes de vertus, non l'éclat (habituel) de la grâce [5]. Il peut cependant conduire insensiblement au péché mortel par voie de conséquence [6]. De plus, comme le péché mortel, mais toute proportion gardée, il a pour effet direct un *reatus pœnæ* [7]. Ces caractères du péché véniel permettent-ils de le distinguer nettement, même " in concreto ", de *l'imperfection?* On discute encore vivement entre thomistes pour savoir quelle est la pensée de saint Thomas sur ce point [8].

Le **péché originel** [9] est spécifiquement distinct des *péchés actuels* dont il vient d'être question. Il est un péché de nature, qui peut se transmettre comme la nature et avec elle [10]. Il est un habitus peccamineux, une tache, volontaire dans sa cause, consistant dans la privation de la justice originelle qui était ordonnée à soumettre à Dieu la volonté : " Tota autem ordinatio originalis justitiæ ex hoc est quod voluntas hominis erat Deo subjecta ". Aussi l'élément formel du péché d'origine consiste-t-il dans la destruction de cet ordre : " Sic ergo privatio originalis justitiæ, per quam voluntas subdebatur Deo, est formale in peccato originali ". Cependant la concupiscence y rentre comme élément matériel [11]. Le péché réside, non dans la chair ni même dans les facultés, mais dans l'âme [12], dans son essence, avant d'infecter la volonté et les autres puissances [13].

4° A côté des habitus (vertus ou vices), qui intérieurement contribuent à la production des actes, il y a des PRINCIPES EXTÉRIEURS qui peuvent agir sur les facultés. Le *démon* peut incliner au mal, comme il a été dit. *Dieu* surtout peut agir sur l'âme et il le fait de deux manières : par sa *loi* et par sa *grâce*. De celle-ci il sera question ailleurs [14]. L'étude de **la loi** [15], par contre, est essentielle en morale. La loi est une prescription d'une raison supérieure, divine, s'imposant à l'homme. Saint Thomas définit *la loi* en général : " Quædam rationis ordinatio ad bonum commune, et ab eo qui curam habet communitatis promulgata " [16]. Elle oblige par des ordres, des défenses, des permissions, des peines [17]. Il y a plusieurs espèces de lois. La plus haute, celle dont toute autre loi dérive et que tous connaissent, est la *loi éternelle* [18], qui se définit : " Ratio divinæ

[1] *Sum. th.*, q. 72, a. 6-9. — [2] *Ibid.*, q. 88, a. 1. — [3] *Ibid.*, q. 72, a. 5.
[4] *In II Sent.*, D. 42, q. 1, a. 3, ad 5.
[5] *Ibid.*, q. 89, a. 1. — [6] *Ibid.*, q. 88, a. 3. — [7] *Ibid.*, q. 87, a. 5.
[8] Voir *Revue th.*, 1928 et *Bull. th.*, p. 393-398. — [9] *Sum. th.*, Iª-IIæ, q. 81-83.
[10] *Ibid.*, q. 81, a. 1. — [11] *Ibid.*, q. 82, a. 3. — [12] *Ibid.*, q. 83, a. 1.
[13] *Ibid.*, art. 2-4. — [14] Voir plus loin, p. 604 sq.
[15] *Sum. theol.*, Iª-IIæ, q. 90-108. — [16] *Ibid.*, q. 90, a. 4.
[17] *Ibid.*, q. 92, a. 2. — [18] *Ibid.*, q. 93, a. 1-6. Cf. q. 91, a. 1.

sapientiæ, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum "[1]. C'est à elle que se rattache directement la *loi naturelle*, "participatio legis æternæ rationali creaturæ", fruit de cette raison naturelle qui est "une impression en nous de la divine lumière"[2]. C'est sur cette loi fondamentale[3] que sont établies les *lois positives*, divines ou humaines[4]. Au premier rang de toutes sont les lois positives divines, de l'Ancien Testament ou du Nouveau, dont traite ensuite en détail saint Thomas[5]. Ceci l'amène à parler de *la grâce*, par laquelle Dieu, principe extérieur à l'âme, c'est-à-dire essentiellement distinct de l'âme, agit sur elle, au dedans, pour l'aider à observer la loi et à accomplir toute justice.

B) **Morale spéciale.**

La morale spéciale, dont traite la IIª-IIæ, est **importante**, dit saint Thomas dans le Prologue, et l'exposé des seuls principes généraux serait insuffisant, car les actions se meuvent dans le particulier[6]. Le Docteur angélique ne nie pas certes la nécessité, l'utilité des données universelles qu'il a si longuement présentées, mais il affirme avec force la nécessité d'en faire l'application pour une complète formation morale. Cependant sa méthode est essentiellement doctrinale. Il se préoccupe moins de donner des solutions pratiques de cas de conscience[7] que d'éclairer chaque objet en le plaçant dans le cadre précis où les lumières naturelle et surnaturelle[8] s'allieront le mieux pour le faire connaître. D'où l'importance des classifications établies par lui. C'est le seul point que nous relèverons ici, renvoyant pour le détail aux traités spéciaux.

Saint Thomas fait la clarté dans le domaine moral en groupant tous les objets de son ressort, variés à l'infini, autour de **sept vertus** : les trois vertus *théologales* et les quatre vertus *cardinales*. Cette classification établit une synthèse rigoureuse sur une base scientifique[9] : la distinction des objets

---

[1] *Sum. theol.*, q. 93, a. 1. — [2] *Ibid.*, q. 91, a. 2. — [3] *Ibid.*, q. 94, a. 1-4.
[4] *Ibid.*, q. 95-97. — [5] *Ibid.*, q. 98-105 et 106-108.
[6] Sermones enim morales universales minus sunt utiles, eo quod actiones in particularibus sunt.
[7] Il existait déjà au XIIIe s. des Sommes pratiques, voir plus loin, p. 635.
[8] Même en ces matières, à côté des Pères, de S. Augustin notamment, il cite très souvent les philosophes païens, Aristote surtout, dont le nom revient plus de 800 fois (en plus de 600, c'est la morale à Nicomaque qui est alléguée).
[9] Bien supérieure à ce point de vue à la division fondée sur les *commandements de Dieu* ou sur les *personnes* que touchent les actes (Dieu, le prochain, soi-même).

formels [1] divers qui donnent leur spécification morale aux actes et aussi aux vertus dont les actes procèdent. L'éminence de certains de ces objets permet de leur rattacher sans effort tout le reste. La division ainsi établie est adéquate [2] et évite les répétitions. Sans doute elle est surtout *théorique*, classant les objets selon leur nature [3] plutôt que selon l'ordre d'acquisition des bonnes habitudes par l'âme. Mais la théorie des vertus se prête aisément aux plus amples développements ascétiques d'ordre immédiatement pratique et, de fait, on peut tirer de l'œuvre thomiste toute une *théologie ascétique*.

Quelque vigoureuse que soit la synthèse, non moins admirable est l'**analyse fine et nuancée**, qui fait surgir de la nature humaine une merveilleuse variété de vertus. " Vertus de tout âge, de tout sexe, de toute condition; vertus des chefs et des sujets, des salariés et des rois, des guerriers et des conducteurs de peuples, des riches et des pauvres, des savants et des ignorants; vertus de tout le monde enfin, de chaque homme, de chacun de nous, puisqu'elles s'adaptent à notre nature même, pour l'équilibrer, l'harmoniser, la perfectionner, l'actionner, dans le sens de sa finalité suprême! — Voici, par exemple, les vertus des grandes âmes : c'est la *force* ou la vaillance, qui affermit l'âme contre la crainte des dangers, des souffrances et même de la mort; c'est la *magnanimité*, vertu des grands de la terre qui règle l'usage rationnel des honneurs et des dignités ; c'est la *magnificence*, cette compagne de l'opulence, qui préside à l'emploi somptueux des biens de la fortune; c'est la *persévérance* qui ne recule pas devant les difficultés et les longueurs de la tâche. — Et voici quelques vertus des " petites âmes " pour employer l'expression consacrée par la Bienheureuse Thérèse de l'Enfant Jésus : la *mansuétude*, servant à réprimer les mouvements intérieurs de colère; la *modestie*, comme modératrice des actes ordinaires de la vie, et surtout l'*humilité*, appuyée sur la parfaite connaissance de soi et ennemie de toute tendance déréglée à s'élever " [4]. Toutes ces vertus et les autres, " aimables et gracieuses " ou grandes et nobles, ou encore privées et sociales ou publiques sont rattachées aux vertus majeures selon une hiérarchie établie avec autant d'art que de science, grâce à la distinction des trois parties (intégrantes, subjectives, potentielles) que le saint Docteur retrouve en chacune de celles-ci. La simple analyse donnée plus haut (p. 559-562) de cette partie de la *Somme théologique* en montre la richesse.

---

[1] Le même objet, pris dans sa matérialité, peut donner lieu à des actes très divers : une pièce d'or donnée au pauvre est une aumône, et donnée à un assassin elle peut être une coopération à l'homicide : c'est cette formalité dernière de l'objet, ou l'*objet formel*, qui détermine la moralité de l'acte.

[2] Comprenant la généralité des objets, et il serait même possible d'y faire entrer les objets *très spéciaux* dont il est question plus loin.

[3] En voir l'exposé détaillé dans les grands moralistes. L'œuvre monumentale du P. Janvier s'impose entre toutes les autres par la solidité et la richesse du fond, autant que par la perfection de la forme.

[4] Mgr E. Van Roey, *Le cortège des vertus d'après S. Thomas d'Aq.*, dans *La revue cath. des idées et des faits*, Bruxelles, 1924, 7 mars, p. 7.

La morale spéciale, — qui étudie en détail, *in specie*, les actes imposés à tous par les vertus communes — devient **très spéciale** quand elle s'applique à établir les obligations particulières à certains états : c'est par là que saint Thomas achève son exposé[1]. On en signalera les éléments les plus caractéristiques à propos de la grâce ou de l'ascétisme, qu'il importe de bien connaître si l'on veut avoir une idée exacte et complète de la pensée thomiste sur le mouvement de retour de l'âme vers Dieu, qui est sa fin dernière comme il est son principe.

VI. — THÉOLOGIE DE LA GRÂCE.

A) Théologie générale de la grâce.

C'est à la fin de la Iª-IIæ que saint Thomas, dans la Somme théologique, étudie la grâce, par laquelle Dieu, un **" principe extérieur "**[2] à l'âme, c'est-à-dire distinct de l'âme, intervient en elle pour l'aider à bien agir. C'est le dernier des principes généraux de la morale que présente ici saint Thomas. Ce n'est pas néanmoins de la grâce actuelle seule qu'il entend parler, mais de toute grâce. Les six questions qu'il a consacrées à ce sujet sont, dans leur brièveté, d'une pénétration bien digne de son génie. Rappelons seulement ici la marche suivie par lui dans le développement de sa pensée, en y rattachant quelques points omis à dessein dans la synthèse précédente sur la morale.

C'est **la nécessité de la grâce**[3] en général, sous quelque forme qu'elle se présente, qui est établie d'abord, spécialement pour l'homme déchu. La *vérité* naturelle pourrait bien être connue par la raison seule[4], mais non la vérité surnaturelle[5]. Plus encore que l'intelligence, la volonté a besoin d'être aidée pour se porter au *bien* : sans la grâce, l'homme déchu peut sans doute faire quelque bien, mais pour observer tous les préceptes, surtout celui de la charité, il lui faut une grâce surnaturelle[6];

---

[1] IIª-IIæ, q. 171-189. Voir l'analyse de la *Somme théologique*, p. 562-569.

[2] Q. 109 : De exteriori principio humanorum actuum. — Il est évident qu'à un autre point de vue Dieu est pour l'homme un principe très intérieur, plus intime à l'âme que l'âme elle-même.

[3] *Sum. theol.*, Iª-IIæ, q. 109, a. 1-10.

[4] Quoique certaines, particulièrement nécessaires et importantes, gagnent à être aussi révélées et que l'ensemble de l'humanité les doive (moralement) recevoir par cette voie. IIª-IIæ, q. 2, a. 4. *C. Gentes*, I, c. 4. Voir GARRIGOU-LAGRANGE, *De Revelatione*, p. 411-412.

[5] *Sum. th.*, Iª-IIæ, q. 109, a. 1.

[6] *Ibid.*, art. 2-4. Sur l'amour naturel de Dieu possible à l'homme, voir *ibid.*, art. 3.

l'homme est absolument incapable par lui-même de mériter pour la vie éternelle; il ne peut ni s'y préparer sans un don gratuit, ni sortir du péché [1]. Éviter même tout *péché* est au-dessus des forces de l'homme déchu non guéri par la grâce sanctifiante [2]; quant aux justes, ils ont besoin, outre la grâce habituelle, de secours particuliers pour vaincre les tentations graves et éviter tout péché [3]. La persévérance finale dans cet état est un don particulier que les justes doivent demander, car il n'est pas concédé à tous [4].

L'essence de la grâce [5] nous est indiquée par le nom même qu'on lui donne. De quelque manière qu'on l'entende, elle suppose quelque chose de réel dans l'âme : le mot grâce désigne ou la bienveillance ou le don qui en est le fruit ou la reconnaissance que celui-ci appelle; or, la grâce divine est bien quelque chose de réel en l'âme non seulement dans le second et le troisième sens, mais même dans le premier, car, selon une remarque profonde de saint Thomas, l'amour de Dieu, à la différence du nôtre, n'est pas causé par le bien qu'il trouve au dehors; il le produit plutôt : sa bienveillance est effective [6]. La grâce indique précisément cette action immédiate de Dieu sur l'âme, soit celle qui s'applique à l'essence de l'âme *(grâce habituelle)*, soit celle qui concourt directement à la production de l'acte *(grâce actuelle)* [7]. Voilà, en effet, la distinction essentielle, à laquelle les autres sont subordonnées [8], même la distinction si importante entre la grâce opérante et la grâce coopérante [9].

La grâce actuelle est essentiellement conçue par saint Thomas comme une *motion* des facultés, *gratuite* et par conséquent distincte du simple concours naturel [10], distincte aussi du don habituel [11], qui aide l'homme à connaître, vouloir, agir : comme l'agir n'est que le complément du vouloir, on signale surtout les grâces actuelles présentant la vérité à l'in-

---

[1] *Sum. th.*, art. 5-7. — [2] *Ibid.*, art. 8. — [3] *Ibid.*, art. 9.

[4] *Ibid.*, art. 10. — [5] *Ibid.*, q. 110, a. 1-4. — [6] *Ibid.*, art. 1.

[7] *Ibid.*, art. 2. Comme les vertus infuses et les dons sont produits exclusivement par Dieu dans l'âme, saint Thomas leur donne aussi parfois le nom de grâce (*Sum. theol.*, III[a], q. 62, a. 2), mais il en traite à propos des *habitus*.

[8] *Ibid.*, q. 111; *(De divisione gratiæ)*, a. 1-5.

[9] La grâce proprement dite dont nous parlons est dite *gratum faciens*, par opposition à la grâce *gratis data*, qui pour saint Thomas désigne exclusivement des *charismes* donnés pour l'utilité du prochain (*Ibid.*, a. 1, 4, 5); ce sens a prévalu depuis lors dans la théologie. Les anciens théologiens appelaient souvent grâce *gratis data* la grâce actuelle proprement dite. Voir ci-dessus, p. 515.

[10] *Ibid.*, q. 109, art. 1. Effectus gratuitæ Dei voluntatis. *Ibid.*, q. 110, a. 2. Mais "gratuita" n'est pas synonyme de "gratis data" au sens technique indiqué.

[11] *Ibid.*, q. 110, a. 2. Sur l'existence et la nécessité de la grâce actuelle, S. Thomas s'était exprimé avec moins de rigueur dans *In II Sent.*, D. 28, q. 1, a. 4. Voir par contre *Quodlibet*, 1, a. 7.

telligence et le bien à la volonté [1]. La grâce est dite *opérante*, quand elle contribue à la production des premiers actes qui précèdent la délibération, pour la provoquer : là, en un sens, Dieu seul opère, car l'âme ne se meut pas encore (in illo ergo effectu... mens nostra est mota et non movens, solus autem Deus movens) ; elle est appelée *coopérante*, quand la motion divine est accompagnée de l'action délibérée de la volonté (in illo autem effectu... mens nostra et movet et movetur) : ici, la volonté est mue par Dieu et elle meut, car *elle se* meut au moins elle-même par la production d'autres actes internes et elle produit aussi les actes externes qui dépendent d'elle [2]. Telle est la distinction capitale [3] établie par saint Thomas pour marquer les modalités de l'action divine qui contribue à l'opération surnaturelle de l'homme.

Quant à **la nature de cette action,** elle est indiquée par le terme *motion*, et le mot invite à faire appel aux principes posés ailleurs par saint Thomas lui-même au sujet de la motion [4]. Il dit expressément d'ailleurs, que la volonté est mue, soit par l'attrait d'un objet qui lui est présenté par l'intelligence (action objective, *ad specificationem*), soit par une inclination intérieure (action subjective, *ad exercitium*), qui ne peut venir que de la volonté elle-même ou de Dieu [5]. C'est cette dernière action divine sur la volonté qui est à proprement parler une " motion de Dieu " agissant " comme cause efficiente " [6]. Précisant ces données, la théologie thomiste postérieure a pu l'appeler " prémotion physique " et même " prédétermination physique " [7]. Elle a en même temps enseigné l'efficacité de cette grâce par elle-même *(ab intrinseco sui)* et établi la célèbre distinction entre la grâce efficace et la grâce suffisante [8], conformément aux principes du Docteur angélique.

La **grâce habituelle** n'est ni une substance [9] ni une forme substantielle, mais une "*forme accidentelle*", une qualité permanente déposée par Dieu *dans l'essence même* de l'âme " à qui elle donne une participation, par ressemblance, à la nature divine " [10]. La grâce n'est donc pas une vertu, pas même la vertu de charité, mais elle est le fondement des vertus infuses : pareille à la lumière naturelle de la raison qui est

[1] Voir ci-dessus, *nécessité de la grâce.*

[2] *Ibid.*, q. 111, a. 2 Voir tome I, p. 666. Pour certains théologiens, la grâce opérante est celle qui produit les actes intérieurs, et l'autre les actes extérieurs.

[3] Voir *ibid.*, a. 3, la division secondaire de la grâce en prévenante et subséquente.

[4] Voir ci-dessus, p. 585, et p. 589.

[5] *Sum. theol.*, Iª-IIæ, q. 9, a. 1 ; q. 80, a. 1. Cf. I, q. 105, a. 4 ; q. 106, a. 2.

[6] Per modum causæ efficientis. *De verit.*, q. 22, a. 9.

[7] Voir plus loin, p. 748. — [8] Voir p. 749.

[9] *Sum. th.*, Iª-IIæ, q. 110, a. 2, ad 2. Elle est moins encore une personne divine, l'Esprit-Saint comme le pensait P. Lombard. *Ibid.*, IIª-IIæ, q. 23, a. 2. Voir ci-dessus, p. 455.

[10] *Ibid.*, q. 110, a. 4.

le fondement des vertus acquises de son ordre, " la lumière de la grâce, qui est une participation à la nature divine, est quelque chose de distinct des vertus infuses qui en dérivent et y sont ordonnées " [1]. Elle est un don par lequel " la nature même de l'homme est élevée à une dignité qui la proportionne à sa fin (surnaturelle) " [2]. De même que de la nature dérivent les facultés, principes d'opération, " de la grâce dérivent dans les facultés de l'âme les vertus qui les meuvent aux actes (surnaturels) " [3] : la grâce habituelle est donc une " quasi-nature ", diront les théologiens. Considérée du côté de Dieu qui seul la produit [4], elle est cependant appelée *opérante*, relativement à son premier effet, qui est la sanctification de l'âme, et *coopérante*, relativement aux œuvres méritoires qu'elle rend possibles, mais auxquelles l'homme doit contribuer activement [5].

Les effets de la grâce habituelle sont multiples. 1. Elle détruit le péché [6], de telle sorte que " la rémission de la faute serait inintelligible sans infusion de la grâce " [7], qui l'exclut " formellement " [8], et dès lors de façon radicale [9]. 2. Elle unit l'âme à Dieu, la créature déiforme participant à une filiation adoptive [10]. 3. Elle établit une présence spéciale de Dieu, dite *inhabitation* [11] : celle-ci consiste en ce que Dieu, présent substantiellement à l'âme comme auteur non seulement de la nature mais de la grâce [12], *se donne* ici à elle, au moins en puissance, comme objet de connaissance, d'amour et de fruition [13] ; 4. enfin, elle est le fondement essentiel du *mérite* [14].

---

[1] *Sum. theol.*, art. 3.

[2] Ipsa natura hominis elevetur ad quamdam dignitatem secundum quam talis finis sit ei competens. *De Veritate*, q. 27, a. 2.

[3] Iª-IIæ, q. 110, a. 3; IIIª, q. 62, a. 2. — [4] *Ibid.*, q. 112, a. 2.

[5] *Ibid.*, q. 111, a. 2. — [6] *Ibid.*, q. 113, a. 1-10. — [7] *Ibid.*, art. 2.

[8] Gratia non expellit culpam effective sed formaliter. *De Verit.*, q. 28, a. 5. Formaliter gratia inhærendo expellit culpam. *Ibid.*, a. 7, ad 4.

[9] De telle sorte que la coexistence du péché et de la grâce répugne même à l'absolue puissance de Dieu, concluent tous les thomistes. Suarez atténue quelque peu cette répugnance. D. Scot ne l'admet pas, et attribue à la volonté de Dieu l'incompatibilité *de fait*, de la grâce et du péché. Voir plus loin, p. 656 et 661.

[10] Iª-IIæ, q. 110, a. 3; q. 114, a. 3.

[11] Voir A. Gardeil, La structure..., II, p. 1-87. Van der Meersch, *De gratia*, p. 116-121.

[12] Partant des trois modes de présence (par puissance, présence et essence, qui intègrent, dit Gardeil, la *présence d'immensité*), S. Thomas dit : " Ces trois modes de présence ... se retrouvent en toute créature et sont *supposés* par tous les autres modes de présence ". *In I Sent.*, D. 37, q. 1, a. 2, ad 3. La simple *production* de la grâce reste dans le même ordre de causalité, donc de présence. Vasquez ramène à cela l'inhabitation, mais S. Thomas considère ce point, non comme son élément formel, mais comme son fondement.

[13] *Sum. theol.*, I, q. 8, a. 3; q. 43, a. 3. C'est là l'élément formel de l'inhabitation ; mais S. Thomas ne l'isole pas du précédent, comme l'ont fait nombre de théologiens, même thomistes, à la suite de Suarez.

[14] *Sum. theol.*, Iª-IIæ, q. 114, a. 1-10. Voir J. Rivière, *Mérite* dans *Dict. théol.*, col. 678 sq.

A la grâce habituelle se rattachent les **habitus infus.** Ils sont, comme elle, des " formes ou des qualités surnaturelles par lesquelles Dieu meut lui-même [l'homme] avec promptitude et suavité à l'acquisition du bien éternel " [1]. Ces habitus sont de deux sortes : les vertus infuses et les dons du Saint-Esprit [2].

Les vertus infuses se distinguent de la grâce comme du principe dont elles procèdent, car ce sont elles qui perfectionnent immédiatement, en vue de l'action surnaturelle, les facultés qui sont leur siège [3], de même que les vertus acquises les perfectionnent en vue de l'action naturelle [4]. Toutefois alors que celles-ci ne donnent que la facilité d'agir, les autres n'apportent que la faculté d'opérer dans l'ordre surnaturel. Il y a trois vertus essentiellement infuses, la foi, l'espérance et la charité ou *vertus théologales* [5], qui se distinguent réellement de la grâce sanctifiante [6], même la charité [7]. Il faut reconnaître aussi des *vertus morales infuses*, quatre au moins, les quatre vertus cardinales.

Les dons du Saint-Esprit sont destinés à compenser, dit saint Thomas, une infériorité relative où se trouve l'organisme surnaturel des vertus vis-à-vis de l'organisme naturel des facultés. Celui-ci est parfaitement proportionné à sa fin naturelle sous l'égide de la raison. Celui-là est nécessairement inadéquat dans l'homme à une fin aussi haute que la fin surnaturelle, avec la seule direction de la raison : il convenait, pour rétablir l'égalité, que Dieu intervînt parfois directement, et c'est pour disposer l'âme à recevoir son action, qu'il a déposé en elle ces habitus infus supérieurs que sont les dons [8]. Grâce à eux, l'âme agit sous une impulsion divine, comme mue " par un instinct supérieur de l'Esprit-Saint " [9]. L'action divine qu'ils appellent est donc plus intense que celle de la grâce actuelle ordinaire, mais, comme celle-ci, elle atteint soit l'esprit par les dons d'*intelligence* et de *sagesse*, de *conseil* et de *science*, soit la volonté, par les dons de *piété*, de *crainte* et de *force* [10].

L'Esprit-Saint ne se soumet ainsi l'âme que pour la faire agir plus parfaitement en tout genre de vertu [11]. **Ses actes parfaits** sont appelés, selon les cas, *béatitudes* et *fruits* [12], comme il va être dit à propos de la théologie mystique, car, si l'exercice des dons est réalisable en tout état, il se réalise de fait plus normalement dans l'état des parfaits, sous forme de *grâces mystiques*.

---

[1] *Sum. th.*, q. 110, a. 2. — [2] Voir ci-dessus, p. 599.
[3] *Ibid.*, q. 110, art. 4. — [4] *Ibid.*, art. 3.
[5] *Ibid.*, q. 62, a. 1-4. Voir ci-dessus, p. 599. — [6] *Ibid.*, q. 110, a. 3-4.
[7] Duns Scot ne distingue pas la grâce habituelle de la charité, comme dans l'ordre naturel, les facultés de l'essence de l'âme. Voir plus loin, p. 655.
[8] *Sum. th.*, q. 68, a. 2. — [9] *Ibid.*, a. 2, ad 2. — [10] *Ibid.*, art. 4.
[11] D'où le soin avec lequel S. Thomas (IIª-IIæ) rattache les dons aux vertus : à la foi l'*intelligence* (q. 8) et la *science* (q. 9); à l'espérance la *crainte* (q. 19); à la charité la *sagesse* (q. 45); à la prudence le *conseil* (q. 52); à la justice la *piété* (q 121), à la force enfin le don de *force* (q. 139).
[12] *Sum. th.*, Iª-IIæ, q. 69-70.

B) La théologie mystique [1].

D'une manière générale, on appelle **mystiques** des grâces qui mettent une âme en communication intime avec Dieu, non pas seulement en élevant cette âme, dans son essence, ses facultés et ses actes, à l'état surnaturel, mais en lui accordant une certaine perception ou connaissance expérimentale de Dieu et de ses perfections, ou en lui intimant ses volontés. De telles connaissances, si elles sont réelles, ne peuvent être que reçues, car Dieu est un Être infiniment transcendant, mais il peut se communiquer ainsi par des grâces éminentes. Les *dons du Saint-Esprit* sont précisément destinés à soumettre l'homme à Dieu, même de façon habituelle, en vue de recevoir ses lumières ou ses inspirations; mais Dieu peut évidemment intervenir selon d'autres modes *extraordinaires*, et il le fait, comme on le voit dans les vies des saints [2].

Les dons du Saint-Esprit font tous agir l'homme sous l'inspiration divine, mais tous ne le mettent pas en communication directe avec lui, parce que tous n'ont pas Dieu pour objet. Tels sont d'abord les trois dons qui affectent la volonté : la *crainte* a pour objet direct le mal qui provient du péché, non le mal de la peine, mais celui de l'offense faite à Dieu (*crainte filiale*) [3]; la *piété* a pour objet propre le culte filial à rendre à Dieu [4]; la *force* vise la difficulté de persévérer dans le bien et de supporter le mal [5]. — Parmi les dons intellectuels, deux, qui perfectionnent la raison pratique, ont pour objet direct le créé : le *conseil* aide à acquérir une connaissance exacte des moyens d'aller à Dieu [6]; la *science* fait juger et apprécier à leur juste valeur les créatures [7], et c'est en cela qu'elle se distingue de la sagesse. Seuls, les dons de *sagesse* et d'*intelligence* ont directement pour objet Dieu [8]. Non seulement ils soumettent l'homme à l'action divine, mais ils mettent en communication directe l'homme avec Dieu : ils sont, en un sens, *les dons mystiques* par excellence, et ce sont eux qui expliquent la plupart des faveurs dites

[1] Voir les *Notions élémentaires* données dans l'Introduction générale (t. I, p. 19-29), et dans l'Introduction au livre IV (ci-dessus, p. 355).

[2] Les auteurs sont loin de s'entendre sur ce qui, dans les faits mystiques, est *ordinaire* (quoique éminent, très élevé, et peut-être même rare de fait) et ce qui est *extraordinaire* (donc non requis pour la sainteté). — Il est certain que la plupart des faits mystiques sont bien expliqués, théologiquement, par les dons, comme il va être dit; d'autre part, l'étroite subordination établie par S. Thomas des dons par rapport aux vertus, et le soin avec lequel il les distingue de la grâce *gratis data*, qui est ordonnée à la sanctification du prochain, pour les rattacher à la grâce *gratum faciens*, destinée à la sanctification personnelle, indiquent bien que, dans sa pensée, leurs actes ne sont pas extraordinaires, quoiqu'ils puissent être fort élevés. — On remarquera de plus la place considérable que fait à ces dons le Docteur angélique dans sa théologie.

[3] *Sum. th.*, II[a]-II[æ], q. 19, a. 2. — [4] *Ibid.*, q. 121, a. 1.

[5] *Ibid.*, q. 139, a. 1. — [6] *Ibid.*, q. 52, a. 2.

[7] *Ibid.*, q. 9, a. 2. — [8] *Ibid.*, q. 8, a. 2; q. 45, a. 2.

mystiques que l'on trouve dans les vies des saints. D'ailleurs, les autres dons, comme les vertus elles-mêmes, peuvent disposer l'âme à l'exercice de ces dons supérieurs [1], et de plus, ils bénéficient eux-mêmes de leurs lumières éminentes, car les raisons éternelles que l'intelligence et la sagesse font connaître et goûter doivent tout diriger dans la pratique [2]; bien que ces deux dons soient d'abord spéculatifs.

L'**intelligence** (don) purifie l'œil intérieur du cœur, pour faire voir Dieu en quelque manière, et cela dès cette vie : " In hac etiam vita, purgato oculo per donum intellectus, Deus quodammodo videri potest " [3]. La purification générale du cœur [4] est commencée par les vertus et les dons qui affectent la volonté, mais il appartient au don d'intelligence de compléter leur œuvre " en vue de la vision de Dieu ", et elle remplit son rôle de deux manières : d'abord en écartant de l'esprit les images qui font concevoir Dieu à la manière des corps; ensuite en préservant de l'erreur, qui conduit à l'hérésie [5]. L'intellection de Dieu qui est une vision parfaite ne sera réalisée que dans la vie future, par la vue directe de l'essence de Dieu; mais ici-bas, on le voit, bien qu'imparfaitement, en voyant ce qu'il n'est pas, et on le voit d'autant mieux qu'on voit mieux en quoi il dépasse tout ce qu'on en comprend ; la première vision sera celle du don consommé, la seconde est celle du don commencé [6]. Du reste, malgré son caractère relatif, cette connaissance n'en est pas moins " une vision aiguë du divin " [7], une vue qui, sans l'égaler, " pénètre jusqu'à l'intime " de son objet, l'objet de la foi [8]. Ainsi le don d'intelligence éclaire ou purifie l'esprit en lui donnant ou pour lui donner la faculté de pénétrer la vérité révélée par un acte de plus en plus simple ou dégagé du sensible [9].

---

[1] *Sum. th.*, Ia-IIæ, q. 8, a. 7; q. 180, a. 2.
[2] *Ibid.*, q. 8, a. 3; q. 45, a. 3.
[3] *Ibid.*, Ia-IIæ, q. 69, a. 2, ad 3.
[4] L'âme tout entière, mais surtout l'esprit (intelligence et volonté).
[5] *Ibid.*, IIa-IIæ, q. 8, a. 7.
[6] *Ibid.*, a. 7.
[7] Quædam acuta perspectio divinorum. *Ibid.*, q. 49, a. 2, ad 2.
[8] *Ibid.*, q. 8, a. 1 et 2.
[9] Le don d'intelligence est donc par excellence le don purificateur, mais ce rôle important reste subordonné à celui de la sagesse dans les grâces mystiques. En toutes, même dans les premières signalées par sainte Thérèse, les goûts divins ou quiétude, c'est la sagesse qui nous paraît agir; le don d'intelligence semble avoir à côté d'elle un rôle plus actif dans les dernières, les oraisons d'union, et peut-être est-ce son intervention, très diverse d'ailleurs, selon les âmes et la volonté de Dieu, qui donne à ces oraisons et leur caractère et leur pénétration. Les deux dons atteignent ici, complétés l'un par l'autre, tout le développement que Dieu veut leur accorder dans chaque âme, ou que celle-ci par sa fidélité se dispose à recevoir.

Ce que l'intelligence fait comprendre, le don **de sagesse** le fait goûter, apprécier, estimer, non par mode de simple connaissance rationnelle, mais par une inclination intérieure, "par une certaine connaturalité" [1] établie entre l'âme et la vérité divine. Saint Thomas appelle cette connaturalité une "compassion", par allusion au mot de Denys l'Aréopagite [2] et il l'explique par la charité : "Connaturalitas ad res divinas fit per caritatem quæ nos unit Deo, secundum illud : *qui adhæret Deo unus spiritus est* (I Cor., VI, 17)" [3]. D'où la dépendance de la sagesse par rapport à la charité qui la cause; toutefois, essentiellement, la sagesse est un acte de l'esprit, un jugement [4]; elle est une connaissance savoureuse de la vérité divine, et c'est de ce mode particulier de connaître que la charité est cause, non de la connaissance même de l'objet, lequel est révélé par la foi et pénétré par l'intelligence [5]. Inférieur, comme tous les dons, aux vertus théologales et notamment à la charité, le don de sagesse est le premier de tous les dons, à cause de son caractère intellectuel et de ses rapports étroits avec la charité dans son acte spécifique de jugement [6]. D'ailleurs, son importance pratique est exceptionnelle puisqu'il tend directement à régler conformément aux vérités éternelles tous les actes humains [7].

C'est **la contemplation** [8] qui est l'acte le plus éminent de la sagesse, et aussi de l'intelligence, dans la mesure où celle-ci y intervient. Comme la sagesse, elle appartient essentiellement, pour S. Thomas, à l'*intellect* [9]; son acte est simple *(simplex intuitus veritatis)* [10], analogue à la perception des principes [11]. Toutefois cette intuition, à moins d'un ravissement exceptionnel, n'est pas une vision de l'essence divine [12]; c'est une simple perception de la vérité intelligible par delà les images sensibles [13],

---

[1] *Sum. th.*, q. 45, a. 2 : per quamdam connaturalitatem.

[2] Divina patiens. Voir ci-dessus, p. 94.

[3] *Sum. th.*, II[a]-II[æ], q. 45, a. 2.

[4] Sic ergo sapientia, quæ est donum, *causam* quidem habet in voluntate, scilicet caritatem; sed *essentiam* habet in intellectu, cujus actus est recte judicare. *Ibid.*, a. 2.

[5] L'intelligence peut pénétrer plus avant, grâce à la charité, mais la pénétration reste par elle-même un acte du don d'intelligence. De même, l'intellection plus profonde peut rendre plus vives la charité et l'appréciation du jugement, mais celle-ci comme telle appartient au don de sagesse, même si, de fait, les deux dons agissent ensemble, comme il arrive dans la contemplation véritable.

[6] *Sum. th.*, I[a]-II[æ], q. 68, a. 7-8.

[7] *Ibid.*, II[a]-II[æ] q. 45, a. 3.

[8] A propos de la *vie contemplative* (q. 180), S. Thomas traite de son acte spécifique, *la contemplation*, et synthétise les données précédentes concernant la sagesse et l'intelligence.

[9] *Sum. th.*, q. 180, a. 1. — [10] *Ibid.*, a. 3.

[11] *Ibid.*, a. 3, 6. Cf. q. 8, a. 1, ad 2. — [12] *Ibid.*, a. 5. — [13] *Ibid.*

perception qui est proprement le rôle du don d'intelligence [1]. Mais après avoir affirmé le caractère intellectuel de la contemplation, le saint docteur se plaît à insister sur la part considérable qui y revient à la *charité :* on la retrouve et à son point de départ et à son terme ; c'est de la charité que viennent l'ardeur apportée dans la recherche de la contemplation et la délectation qui l'accompagne [2]. Cette délectation dépasse même toute autre joie, parce qu'elle est spirituelle, et tout son objet propre est suave, selon le mot du psaume : " *Gustate et videte quoniam suavis est Dominus* (Ps. 33, 6) " [3]. Cette union délectable à Dieu par la contemplation est le privilège des parfaits, qui, selon saint Thomas, doivent surtout s'appliquer à jouir de Dieu *(frui Deo)* par la charité [4].

La contemplation se présente sous **trois formes,** de perfection très inégale, que saint Thomas compare à trois sortes de mouvements : l'un *parfait* (circulaire), l'autre *imparfait* (droit ou plutôt vertical), le troisième *mixte* (oblique) [5]. 1. La forme la plus haute, parfaite, est la *contemplation proprement dite*, dont on vient de voir les caractères, selon saint Thomas. 2. La forme imparfaite [6] est plutôt une simple *méditation* ou considération pieuse " disposant " l'âme à la vraie contemplation : c'est en ce sens [7] que saint Thomas entend les premiers degrés de la série établie par Richard de Saint-Victor [8] et qu'il fait sienne. 3. Mais il connaît, en outre, une forme de contemplation dans laquelle s'unissent les éléments distinctifs des deux précédentes et qu'on peut dès lors appeler *mixte* [9] : il y a, d'une part, effort discursif de l'esprit qui travaille, raisonne, et, d'autre part, utilisation de lumières supérieures divines : " Illuminationibus divinis ratiocinando utitur " [10]. C'est une méditation contemplative, comme la précédente, mais parfaite, grâce à tout ce qui la rapproche de la première forme de contemplation [11].

---

[1] *Sum. th.*, q. 8, a. 7. Voir ci-dessus, p. 610.

[2] *Ibid.*, q. 180, a. 1. — [3] *Ibid.*, art. 7.

[4] Voir la *Théologie ascétique*, p. 616.

[5] Pour comprendre la pensée de S. Thomas, on peut se représenter deux plans, l'un supérieur ou divin, l'autre inférieur ou créé. Le mouvement *circulaire* se tient dans le plan supérieur : il est *parfait* à cause de cela et parce qu'il est régulier, " sans commencement ni terme ". — Le mouvement *droit* est *imparfait*, parce qu'il a ses deux termes distincts et séparés, sans retour de l'un à l'autre ; il va du plan inférieur au plan supérieur, selon la direction *verticale*, de sorte que plusieurs droites parallèles sont possibles sans qu'il y ait continuité du mouvement de l'une à l'autre. (La droite horizontale sur plan inférieur représenterait une opération discursive quelconque, non une élévation à Dieu). — Le mouvement *oblique* est *mixte*, car, s'il a deux termes distincts, il permet de revenir du plan d'arrivée au plan de départ de la première oblique par une autre oblique qui la suit immédiatement et le mouvement peut se poursuivre sans interruption comme dans le premier cas. — Il va sans dire que ces comparaisons et les représentations graphiques qu'on en peut donner sont très accessoires pour S. Thomas : il faut en retenir surtout les trois idées de parfait, d'imparfait et de mixte. Voir *Sum. th.*, II^a-II^æ, q. 180, a. 6.

[6] Elle peut d'ailleurs être bien supérieure à d'autres formes de méditation.

[7] Ad vitam contemplativam pertinet ... secundario vel dispositive. *Sum. th.*, II^a-II^æ, q. 180, a. 4.

[8] Voir ci-dessus, p. 449. Cf. S. Bonaventure, p. 518 sq.

[9] *Compositum*, dit S. Thomas, dans la comparaison du mouvement : l'oblique est " ex recto et circulari compositum ". *Ibid.*, a. 6, ad 2 (fin).

[10] *Ibid.* — [11] Voir ci-dessus, p. 360 et tome I, p. 26-27.

La contemplation n'est qu'un des **actes parfaits** [1] que les dons font produire aux âmes. Il est un des plus élevés, étant un exercice éminent de la charité. Mais toute l'activité morale des parfaits, qui jouissent *(fruuntur)* de Dieu par la charité [2], peut être ainsi transfigurée et prendre un caractère " délectable ", même si elle est pénible de soi. Ces actes divers qui, à d'autres égards, sont bien de l'homme [3], sont, à ce dernier point de vue, légitimement attribués au Saint-Esprit, sous le nom de FRUITS [4]. Parmi eux, quelques-uns ont une perfection objective particulière, qui semble exiger une intervention plus accusée des dons; aussi saint Thomas, systématisant des vues de saint Augustin, les rattache-t-il à eux très étroitement. Ce sont les BÉATITUDES [5], au nombre de sept [6], comme les dons auxquels elles répondent : au don d'intelligence répond la pureté (II^a-II^æ, q. 8, a. 7), à la science les *larmes* (q. 9, a. 4), à la crainte la *pauvreté* (q. 19, a. 12), à la sagesse la *paix* (q. 45, a. 6), au conseil la *miséricorde* (q. 52, a. 4), à la piété la *douceur* (q. 121, a. 2), enfin à la force la *soif de justice* (q. 139, a. 2). C'est en ces œuvres, où la vie chrétienne s'élève à ses plus hauts sommets, que les dons mystiques essentiels atteignent tout leur épanouissement.

Les **dons extraordinaires** qui ont retenu l'attention de saint Thomas sont la *prophétie* dont il traite assez longuement à cause de l'Ecriture [7], le *ravissement* (raptus) à propos surtout de saint Paul [8] et les grâces *gratis datæ* ou charismes mentionnés par saint Paul [9]. Saint Thomas les a déjà ailleurs nettement distingués de la grâce sanctifiante et classés en divers groupes [10]; il étudie particulièrement ici le charisme des langues [11] et ceux de sagesse et de science [12]. Plus rares qu'à l'origine de l'Eglise, ces dons n'ont pas totalement disparu.

[1] Il s'agit surtout de la première et de la troisième forme. La deuxième ne peut leur être rattachée que de loin.

[2] Voir la *théologie ascétique.*

[3] D'où leur place dans la théologie ascétique; voir p. 617.

[4] *Sum. th.*, I^a-II^æ, q. 70, a. 1. Sunt enim fructus quæcumque virtuosa opera in quibus homo delectatur. *Ibid.*, a. 2.

[5] Beatitudines dicuntur solum perfecta opera quæ etiam ratione suæ perfectionis magis attribuuntur donis quam virtutibus. *Ibid.*, a. 2, et q. 69, a. 1-4.

[6] *Ibid.*, q. 69, a. 3.

[7] *Ibid.*, II^a-II^æ, q. 171-174.

[8] *Ibid.*, q. 175.

[9] *I Corinth.*, XII, 8-10 surtout.

[10] *Ibid.*, I^a-II^æ, q. 111, a. 1, 4, 5.

[11] *Ibid.*, II^a-II^æ, q. 176. — [12] *Ibid.*, q. 177.

VII. — THÉOLOGIE ASCÉTIQUE.

1° La théologie ascétique est la théologie morale qui étudie avec un soin particulier les moyens d'acquérir progressivement la perfection [1]. C'est à **la charité** que se mesure la perfection chrétienne : les autres vertus sont évidemment nécessaires à celle-ci, mais ne la constituent pas, comme la charité, dont le propre est d'unir à Dieu [2]. D'ailleurs, elle est la plus noble et la plus puissante de toutes [3] ; il n'y a pas de vraie vertu sans elle [4] et quiconque la possède, possède toutes les autres [5]. Il est donc légitime d'ordonner toute l'étude de la morale à la formation progressive de la charité : la classification des objets selon les sept vertus a de grands avantages théoriques et scientifiques; mais le rattachement direct de toutes les vertus à la charité est d'une utilité plus grande dans l'ordre pratique [6]. Du reste, cette importance pratique accordée à la charité n'inclut aucun volontarisme : c'est à cause de l'imperfection de notre connaissance de Dieu ici-bas que l'amour l'emporte de fait sur la connaissance : " Melior est amor Dei quam cognitio " [7].

De fait, saint Thomas distingue **trois degrés** dans la charité comme dans la vie chrétienne [8], en se basant sur les actions ou préoccupations dominantes *(studia)* successives qu'amène la marche vers la parfaite union à Dieu. Dans le développement de l'homme au point de vue naturel on distingue divers âges ; de même, " il y a divers degrés de charité selon les diverses obligations *(studia)* que les progrès de la charité imposent à l'homme. — Le *premier devoir* qui lui incombe est d'éviter le péché et de résister aux attraits de la concupiscence qui l'appellent en sens contraire à la charité : c'est celui des COMMENÇANTS, en qui la charité doit être nourrie et entretenue, de peur qu'elle ne se perde. — Un second devoir survient : l'homme doit principalement veiller à croître dans le bien et ceci convient aux PROGRESSANTS, qui travaillent surtout à obtenir que la charité se fortifie en eux par augmentation [9]. — Le *troisième devoir* de l'homme est de s'appliquer principa-

[1] Voir *Introduction*, tome, I, p. 19.
[2] *Sum. theol.*, II^a-II^æ, q. 184, a. 1, 2.
[3] *Ibid.*, I^a-II^æ, q. 66, a. 6 ; II^a-II^æ, q. 23, a. 6 ; q. 30, a. 4, etc.
[4] *Ibid.*, I^a-II^æ, q. 65, a. 2, 4 ; II^a-II^æ, q. 23, a. 7.
[5] *Ibid.*, I^a-II^æ, q. 65, a. 5.
[6] D'où la distinction indiquée de la théologie ascétique d'avec la th. morale.
[7] *Ibid.*, I^a, q. 82, a. 3 ; II^a-II^æ, q. 23, a. 6 ; q. 27, a. 4. Voir R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Perf. chrét. et cont.*, I, p. 164-170.
[8] *Sum. th.*, II^a-II^æ, q. 24, a. 9.
[9] Toute cette question 24 explique que la charité surnaturelle ne se développe que par une action divine dans l'âme *(per infusionem Spiritus Sancti*, a. 2), mais les actes de charité produits par l'homme en état de grâce y disposent efficacement.

lement à s'unir à Dieu et à jouir de lui : c'est là le privilège des PARFAITS, qui désirent *s'en aller et être avec le Christ*. Phil., I, 23 [1].

2° Si le chrétien doit avant tout éviter le péché, son premier effort doit se porter sur **la résistance aux vices** : c'est en déracinant ceux-ci qu'il préviendra celui-là. Saint Thomas l'indique par le lien étroit qu'il établit entre eux dans son exposé [2]. Il s'agit bien des vices plutôt que des passions [3], car *les passions* peuvent être des forces pour le bien si elles sont modérées et réglées [4], tandis qu'elles deviennent aisément les auxiliaires du vice si on leur laisse pleine liberté : on donne le nom de *vice* aux tendances qui ont le mal pour objet [5]. Les vices sont très divers. Saint Thomas les énumère en les opposant aux vertus [6], mais il attache une particulière importance aux *vices capitaux*, source et soutien de tout péché [7], et plus spécialement à l'orgueil, à l'avarice, à la recherche du plaisir [8].

Pour compléter la déroute des habitus vicieux, le chrétien avide de perfection doit sans retard leur opposer des habitus contraires, les vertus; d'abord **les vertus morales** qui les attaquent directement [9], et avant tout la tempérance et la force, qui modèrent les deux appétits, concupiscible et irascible. Elles apaisent les passions qui mettent le plus en danger la vie spirituelle, et d'autre part, en affermissant l'âme, elles la mettent en état de remplir les devoirs qui s'imposent à elle, en justice ou en charité : car au devoir négatif d'éviter les péchés auxquels poussent les passions malsaines s'ajoute l'obligation de faire des actes de vertu positifs, surtout vis-à-vis du prochain. En même temps, les vertus morales purifient le cœur en le détachant, avec l'appui des dons, des affections déréglées et le disposant ainsi à voir Dieu [10], d'autant plus que la *prudence* qui dirige en fait la vie chrétienne doit s'inspirer de la foi, dont un des effets est la pureté du cœur [11]. Par opposition aux simples vertus naturelles, saint Thomas appelle les

[1] Ainsi *incipientes*, *proficientes*, *perfecti* sont les trois termes qui caractérisent les chrétiens dans les étapes de la marche vers la sainteté.

[2] Voir ci-dessus, p. 558 et p. 600.

[3] *Sum. th.*, II[a]-II[æ], q. 24. Voir ci-dessus, p. 597.

[4] *Ibid.*, a. 3, ad 1. — [5] *Ibid.*, II[a]-II[æ], q. 127, a. 1, ad 3.

[6] Voir l'analyse de la II[a]-II[æ], p. 559-562. — [7] Voir ci-dessus, p. 600.

[8] D'où l'importance des trois vœux de religion qui les combattent. Voir plus loin, p. 617-618.

[9] Cuncta vitia non exhauriuntur nisi per actus virtutum moralium. *Sum. th.*, II[a]-II[æ], q. 181, a. 1.

[10] *Ibid.*, q. 8, a. 7. — [11] *Ibid.*, q. 7, a. 2.

vertus morales chrétiennes *virtutes purgatoriæ*, et dans les saints, même ici-bas, mais surtout au ciel, *virtutes purgati animi*, toujours inférieures, d'ailleurs, aux divines perfections qui en sont le sublime exemplaire [1].

Les vertus morales préparent le plein épanouissement des **vertus théologales,** qui sont les vertus spécifiquement chrétiennes; mais à un autre point de vue, elles en dépendent elles-mêmes intimement dans leur exercice. D'abord les habitus infus qui, d'après saint Thomas, accompagnent les vertus cardinales [2], sont comme une prolongation de la grâce et des vertus théologales. Celles-ci, d'autre part, fournissent au chrétien et des *motifs* divers et des *énergies* surnaturelles. L'homme y paraît dans une dépendance intime et pleine de l'action divine : d'où la nécessité de la *grâce*, des *sacrements*, de la dévotion *au Christ* [3] et en général de la *prière* sous toutes ses formes [4], soit la prière de demande, soit la prière plus haute, laudative ou contemplative, qui est le fruit spontané de la charité pleinement développée [5].

3° La **vie parfaite** est caractérisée en effet, selon saint Thomas, par la *charité unitive* [6], laquelle est accompagnée de la sagesse; *la contemplation* en est l'acte parfait [7]. Cet acte se présente sous trois formes de perfection très inégale : dans l'une l'esprit s'élève du sensible au spirituel par la seule opération de l'esprit; dans l'autre, ce mouvement est aidé par des illuminations divines; dans la troisième, celles-ci arrêtent l'opération de l'esprit en le fixant sur Dieu seul [8]. Tel est l'élément essentiel de la *vie contemplative;* sans doute les vertus morales en font partie, mais plutôt à titre de disposition [9]. D'ailleurs, l'Esprit-Saint, qui agit dans les parfaits au moment de la prière, les meut aussi d'une façon plus constante que les autres, car les vertus bien pratiquées disposent l'âme à l'*exercice des dons* qui leur correspondent [10].

---

[1] *Sum. theol.*, Iª-IIæ, q. 61, a. 5. — [2] Voir ci-dessus, p. 599.

[3] Sur *la dévotion* en général, voir IIª-IIæ, q. 82. (Cf. ci-dessus, p. 560). L'humanité du Christ est souverainement apte à l'exciter, bien qu'en soi la dévotion ait pour objet la divinité. *Ibid.*, q. 82, a. 3, ad 2.

[4] *Sum. theol.*, IIª-IIæ, q. 83, a. 1-17. — [5] *Ibid.*, q. 180, a. 3-5.

[6] " Tertium autem studium est ut homo ad hoc principaliter intendat ut *Deo inhæreat et eo fruatur :* et hoc pertinet ad perfectos ". *Ibid.*, q. 24, a. 9.

[7] *Ibid.*, q. 45, a. 1-6; q. 180, a. 1 : " Quia unusquisque delectatur cum adeptus fuerit id quod amat, ideo vita contemplativa terminatur ad delectationem quæ est in affectu, ex quo etiam amor intenditur ". Cf. *Ibid.*, art 7.

[8] *Ibid.*, q. 180, a. 6. Voir ci-dessus, p. 612.

[9] *Ibid.*, IIª-IIæ, q. 180, a. 2; q. 181, a. 1, ad 3. — [10] Voir ci-dessus, p. 609-613.

Mais cette réceptivité plus grande [1] vis-à-vis de l'action divine ne supprime pas **l'action humaine.** Elle la surélève, parfois jusqu'à des actes supérieurs héroïques, dits *béatitudes* [2]; mais tous les actes de vertu peuvent être, par une coopération spéciale du Saint-Esprit, accompagnés de délectation spirituelle, et ils prennent alors le nom de *fruits du Saint-Esprit* [3]. Saint Paul énumère douze fruits [4], qui comprennent la généralité des actes inspirés par les vertus et les dons; on pourrait en accroître le nombre, comme aussi le réduire en le ramenant à trois seuls : la charité, la joie, la paix [4]. Ces fruits de l'Esprit sont particulièrement opposés aux désirs de la chair [5]. L'activité la plus adaptée à la vie contemplative est la prédication ou l'enseignement de la théologie [6]; mais tous les actes de l'homme commandés par les vertus morales peuvent s'y rattacher aussi, lorsque, de fait, ils sont moins destinés à produire des œuvres pour elles-mêmes qu'à disposer l'âme à jouir intérieurement de Dieu possédé [7]. La *vie active*, au sens propre, est celle des hommes dont l'activité n'est pas, de fait, immédiatement ordonnée à la contemplation, soit parce qu'ils ne sont pas encore assez purifiés par les vertus, soit parce qu'ils se laissent absorber par les occupations extérieures auxquelles ils se livrent [8]. Elle est, de soi, ici inférieure à la vie contemplative, mais elle peut y disposer [9].

La théologie ascétique intéresse tout chrétien, mais particulièrement le religieux, qui, par état, *doit tendre* à la charité parfaite : **la vie religieuse** est un état de perfection en ce sens [10]. Les moyens spéciaux qu'elle emploie, la pauvreté, la chasteté, l'obéissance [11], objet d'un vœu [12],

[1] Les dons par eux-mêmes disposent l'âme à recevoir; ils l'établissent dans un certain état de passivité. Voir ci-dessus, p. 609.

[2] *Sum. theol.*, I^a-II^æ, q. 69. Voir ci-dessus, p. 613.

[3] *Ibid.*, q. 70. "Opera igitur nostra in quantum sunt effectus quidam Spiritus Sancti in nobis operantis habent rationem fructus"; art. 1, ad 1. Cf. art. 2.

[4] *Ibid.*, art. 3.

[5] *Ibid.*, art. 4.

[6] A condition que l'étude y tende à la délectation spirituelle. *Ibid.*, q. 181, a. 3. "Ad contemplativam autem (vitam pertinet) quando homo interius concipit aliquam veritatem intelligibilem, in cujus consideratione et amore delectatur". *Ibid.*

[7] *Ibid.*, q. 180, a. 2; q. 181, a. 4; q. 182, a. 3. "Qui (actus exteriores) si referantur ad quietem contemplationis jam pertinent ad vitam contemplativam". (Q. 181, a. 4.)

[8] *Ibid.*, q. 179, a. 1-2; q. 180, a. 2; q. 181, a. 1-4; q. 182, a. 1-4.

[9] *Ibid.*, q. 182, a. 1 et 4.

[10] *Ibid.*, q. 184, a. 5. Il y a obligation contractée avec quelque solennité. *Ibid.*

[11] *Ibid.*, q. 186, a. 3, 4, 5.

[12] *Ibid.*, art. 6.

répondent bien au triple but de l'organisation religieuse : tous trois sont un exercice de la charité, un principe de paix spirituelle, un pur holocauste [1]. Ils s'opposent à la triple concupiscence qui distingue le monde selon saint Jean (*I Joa.*, II, 16) [2]. Saint Thomas admet que les religieux se livrent, soit à la vie contemplative, soit à la vie active [3]; il reconnaît même la légitimité d'Ordres militaires [4]. Il tend à favoriser les études chez les religieux [5] et place même au premier rang les Ordres qui s'adonnent à la prédication et à l'enseignement : la raison en est qu'ils doivent, pour remplir dignement leur mission, unir la contemplation à l'action [6] ; mais les Ordres contemplatifs l'emportent sur les actifs qui ne s'adonnent qu'aux œuvres extérieures et sont organisés de façon trop exclusive en vue de celles-ci [7].

VIII. — LE RÉDEMPTEUR ET SON ŒUVRE.

A) L'incarnation.

L'incarnation avait été l'objet de longues controverses au temps des Pères, qui durent étudier le dogme jusqu'en ses profondeurs pour réfuter les hérésies. Mais il importe de le remarquer, leur spéculation était de tendance plus dogmatique que théologique : ils se préoccupaient plus de sauvegarder la foi que d'en élaborer l'explication métaphysique. " C'est à peine si Léonce de Byzance et les théologiens postérieurs esquissent une théorie [8]... De ce que les Pères proclament que la [nature] humaine ne peut être, en Jésus-Christ, inexistante, ἀνυπόστατος, il ne s'ensuit pas qu'elle doive exister par son existence propre. La conception de l'ἐνυπόστατος laisse intacte la question scolastique " [9]. Celle-ci concerne tous les aspects de l'incarnation, mais plus particulièrement l'union hypostatique : " C'est sur le point de l'union que le développement théologique du problème christologique s'est fait sentir d'une façon particulière. Le problème dans la théologie catholique se présente sous deux aspects. Les théologiens... reprennent le problème au point où l'avait laissé la théologie grecque de Léonce et du Damascène, pour approfondir davantage la question, depuis longtemps controversée : *pourquoi* la nature humaine en Jésus-Christ n'est-elle pas une personne [10] ? En

[1] *Sum. theol.*, art. 7. — [2] *Ibid.*, Iª-IIæ, q. 108, a. 4.
[3] *Ibid.*, q. 188, a. 2. — [4] *Ibid.*, art. 3.
[5] *Ibid.*, art. 4, 5. — [6] *Ibid.*, art. 7.
[7] *Ibid.*, a. 6. Cf. *ibid.*, q. 181-182. — [8] Voir ci-dessus, p. 73 sq.
[9] A. MICHEL, *Hypostatique (Union)*, dans *Dict. théol*, col. 528. Cf. *ibid.*, col. 407 *(Hypostase)*.
[10] " Ils cherchent en conséquence à déterminer dans le Christ l'élément formel constitutif de l'unité d'hypostase ". *Ibid.*, col. 525.

second lieu, les théologiens s'efforcent de mettre en relief *les caractères* mêmes de cette union intime et substantielle des deux natures en Jésus-Christ et, par là, mettent au premier plan des problèmes que la théologie des Pères n'avait abordés qu'en passant" [1]. Saint Thomas a résolu l'un et l'autre de ces problèmes avec une particulière précision [2].

1° C'est le premier point, **l'élément formel constitutif de l'union hypostatique,** qui depuis le XIIIe siècle "semble absorber en lui-même toute la partie proprement scolastique du traité de l'incarnation" et qui est surtout l'objet du "progrès théologique" [3]. A ce progrès, saint Thomas a particulièrement contribué; sa doctrine en cette matière s'appuie sur deux principes essentiels de sa métaphysique : l'unité de forme substantielle et la distinction réelle de l'essence et de l'existence.

Le Docteur angélique a construit partiellement sa christologie sur le parallélisme entre **le composé humain et le composé théandrique** [4].

On a vu que pour lui le composé humain est essentiellement constitué par **une forme substantielle unique.** Les augustiniens admettaient plusieurs formes, parce qu'ils insistaient avant tout sur le caractère *dynamique* de l'âme : avec les platoniciens, ils aimaient à considérer celle-ci comme un moteur du corps [5], mais ils s'exposaient à trop détendre ainsi ses liens avec le corps, car l'union du moteur au mobile est purement accidentelle. En péripatéticien décidé, saint Thomas attire surtout l'attention sur le point de vue *ontologique :* il considère l'âme spirituelle comme le principe unique dans l'homme de la vie (même végétative et sensible), principe de substance et d'être, principe aussi d'unité, grâce auquel il n'y a, dans l'être composé de matière et d'esprit, qu'une seule nature complète, une seule substance individuelle et concrète [6].

Telle est, toute proportion gardée, l'union de l'humanité et de la divinité dans le Christ, avec cette réserve toutefois que les deux composants étant ici des natures complètes, l'union ne pourra pas avoir lieu dans la nature (le terme ne pourra pas être une nouvelle nature) [7]; elle

---

[1] *Ibid.*, col. 525.

[2] Voir les ouvrages cités (*Bibliog.*, 8°), de Terrien, Villard, Schwalm, Hugon.

[3] A. MICHEL, *Ibid.*, col. 525.

[4] *Sum. th.*, III[a], q. 2, a. 6, ad 2; q. 17, a. 2. Cf. Qu. disp. *De unione Verbi inc.*, art. 4; *quodl.*, IX, q. 2, a. 2. "On sait que pour scruter, selon la mesure permise à nos esprits, le mystère de l'Homme-Dieu, S. Th. a coutume de recourir à des analogies. Entre ces analogies, répétons-le, la moins imparfaite, sans contredit, la plus répandue aussi dans les écrits thomistes, est l'analogie du composé humain". A. D'ALÈS, *Thomisme*, dans *Dictionnaire apol.*, col. 1700. Cet article s'achève par un long et très suggestif "excursus" sur la christologie thomiste; col. 1697-1713.

[5] Qu. disp. *De spiritualibus creaturis*, a. 3. — [6] *Ibid.*

[7] Ce serait le monophysisme.

pourra néanmoins rester réelle et substantielle [1], par **l'unité de l'être substantiel,** qui n'est autre que celui du Verbe [2]. Ce que l'âme fait pour le corps dans le composé humain, l'être du Verbe le fait pour l'humanité dans le Christ. L'être personnel du Verbe, qui ne diffère que virtuellement de l'être divin considéré dans sa nature absolue, soutient l'humanité assumée par lui : il fait tout ce qu'eût fait en celle-ci son être propre, si elle n'avait pas été ainsi profondément pénétrée par la vertu même de Dieu. Du reste, cet être personnel unique peut s'allier à des virtualités diverses, et saint Thomas peut, sans se contredire, parler aussi d'être à propos de la nature, non pas qu'il y en ait plusieurs mais parce que le même remplit plusieurs fonctions [3].

Ce premier point aide à résoudre le grand problème métaphysique posé par l'incarnation : pourquoi **la nature complète** n'a-t-elle pas **la personnalité** dans le Christ? Parce que, répond S. Thomas, elle n'a pas son existence propre, elle n'existe que dans un autre et par un autre.

La personnalité ou **subsistence** (au sens formel et abstrait) est ce qui donne à la substance complète la propriété d'exister par soi et en soi comme un tout distinct [4]. Elle est la suprême perfection de l'essence comme telle, dans la ligne de l'être, non point de l'essence comme nature, dans l'ordre de l'opération. Elle a pour principe (extrinsèque) l'existence propre, qui donne de fait l'incommunicabilité, si bien qu'il suffira à la substance complète d'exister pour avoir la subsistence (ou la personnalité, si elle est douée de raison). L'essence *est* elle-même une personne, si elle a son existence *propre* [5]; mais si celle-ci est suppléée par l'existence (esse) d'un être supérieur, l'essence, même complète, est privée de personnalité, attirée qu'elle est à la personnalité de celui qui lui donne l'être et la vie [6]. Tel est le cas de l'humanité du Christ : elle n'est pas une personne parce qu'elle n'existe et ne subsiste que par l'être même du Verbe incarné. Cette explication de l'unité personnelle du Christ et cette conception de la subsistence (ou personnalité)

---

[1] On évite ainsi le nestorianisme.

[2] *In III Sent.*, D. VI, q. 2, a. 2; *Quodl.*, IX, a. 9; *De unione V. inc.*, a. 4; *Sum. theol.*, III, q. 17, a. 2; *Comp. th.*, c. 212.

[3] Le même être substantiel et personnel du suppôt *(ens quod)* peut être appelé *principal* en tant qu'il marque un rapport avec la nature *(esse quo)* divine et éternelle, et *secondaire*, en tant qu'il soutient un rapport avec la nature *(esse quo)* humaine assumée par l'incarnation, qui ne l'accroît en rien *(nec in aliquo persona est augmentata)*. Voir *De Unione Verbi inc.*, a. 4. Cf. P. SYNAVE, dans *Bulletin thomiste*, 1926, janv. p. [1-21]; à propos de l'étude de F. PELSTER, La *Qu. disp.* " *De Un. V. inc.* ", dans *Arch. de Phil.*, 1925, p. 198-245. Ces formules ne prouvent pas que S. Thomas ait changé d'avis sur l'unité d'être substantiel dans le Christ — même si le *De Unione* est de la fin de sa vie, comme le montre Pelster.

[4] Distinctum subsistens. Voir ci-dessus, p. 587.

[5] (Essentia) secundum quod per se existit et *non in alio*, vocatur *subsistentia*. illa enim subsistere dicimus quæ *non in alio* sed *in se* existunt. *Sum. th.*, I^a, q. 29, a. 2. Cf. q. 30, a. 4. Voir A. MICHEL, *Hypostase*, dans *Dict. théol.*, col. 424-429.

[6] Illud quod advenit post esse completum, accidentaliter advenit, nisi trahatur in communionem illius esse completi. *Sum. th.*, III^a, q. 2, a. 6, ad 2.

s'appuient en définitive sur la distinction réelle de l'essence et de l'existence dans l'être créé [1]. Les théologiens postérieurs qui rejettent cette thèse ne pourront concevoir, avec saint Thomas, l'union hypostatique comme une simple "*suppléance* de l'existence humaine par l'existence même de Dieu" [2]; ils l'expliqueront par une addition (Scot, Tiphaine) ou un mode (Suarez) [3]. Du reste, il faut bien le noter, pour saint Thomas comme pour les Pères, dans l'expression *union selon l'hypostase* ou *la subsistence* (καθ' ὑπόστασιν), subsistence signifie moins une modalité abstraite que l'être concret, subsistant, c'est-à-dire existant en soi et par soi, l'être personnel unique du Verbe incarné [4].

2° Les **caractères de l'union hypostatique** ont été précisés par saint Thomas avec sa netteté coutumière [5]. 1. Elle est *immédiate :* le Docteur angélique réfute l'opinion de ceux qui admettent une sorte de milieu, de lien substantiel naturel, intermédiaire entre l'humanité et la divinité, et par anticipation il exclut le mode imaginé par D. Scot et Suarez [6]. — 2. Elle est *la plus intime* qui soit, non pas eu égard aux deux termes, infiniment distincts, mais par rapport à la personne dans laquelle l'union se réalise : elle dépasse, à ce point de vue ontologique, l'union de la substance et des accidents, de la matière et de la forme, de l'âme et du corps [7]. — 3. Elle est toute surnaturelle et cependant reste *naturelle* à l'humanité du Christ, parce que celle-ci a été unie à la personne du Verbe dès la conception [8], ce qu'ont nié à tort les adoptiens.— 4. Enfin, elle est une union *indissoluble*, d'après ce principe : " Ce que la grâce de Dieu nous accorde ne nous est retiré jamais sans qu'il y ait de notre faute " [9]. Aussi, saint Thomas maintient-il, avec saint Jean Damascène, malgré plusieurs Pères, la permanence de l'union hypostatique relativement au corps séparé de l'âme, pendant le triduum de la mort.

---

[1] Certains textes, en apparence fort clairs, ont amené plusieurs théologiens modernes à dire que S. Thomas identifiait la personnalité avec l'existence propre. Sa pensée paraît plus nuancée. Pour lui, la subsistence se tient plus du côté de l'essence que de l'existence (esse non est de ratione suppositi, *quodl.*, II, a. 4, ad 2), bien qu'elle s'appuie sur l'existence, comme le dit Capréolus (*In III Sent.*, D. v, q. 3, a. 3). Cajétan met en doute ce dernier point : avec raison, lui aussi conçoit la personnalité comme un mode substantiel, mais il le veut indépendant de l'existence. Voir plus loin, p. 737.

[2] A. MICHEL, *Hypostatique (Union)*, *ibid.*, col. 527.

[3] Voir plus loin, p. 653 et p. 779.

[4] A. MICHEL, *ibid.*, col. 529. — [5] *Ibid.*, col. 529-541.

[6] *In III Sent.*, Dist. II, q. 2, a. 1 (q. III); *ibid.*, q. 3, ad 3. *Sum. th.*, III[a], q. 2, a. 10; q. 6, a. 6. *De Verit.*, q. XXIX, a. 2.

[7] *Sum. th.*, III[a], q. 2, a. 9.

[8] *Ibid.*, q. 2, a. 12; q. 33, a. 3.

[9] *Ibid.*, q. 50, a. 2.

B) **La Rédemption.**

Saint Thomas **subordonne l'incarnation à la Rédemption,** non seulement en ce sens que de fait le Verbe s'est incarné pour racheter l'homme, mais aussi parce que l'incarnation n'aurait pas eu lieu si l'homme n'avait pas péché [1] : le péché n'est pas la cause de l'incarnation, mais l'occasion et cela n'est pas contraire à l'ordre rationnel [2]. D'ailleurs, le Christ garde son universelle primauté : il est la cause de notre prédestination, qui est modelée sur la sienne [3]; il est le chef de l'Eglise, des hommes et des anges [4]; c'est à lui qu'est ordonné tout le monde surnaturel [5] et même naturel [6]. Ainsi, même dans la doctrine thomiste, le Rédempteur incarné reste la cause exemplaire, efficiente et finale de notre prédestination [7].

Saint Thomas admet de plus une **nécessité relative** de l'incarnation *pour racheter le genre humain*, non dans toute hypothèse [8], mais pour le cas où Dieu eût exigé une réparation équivalente [9]. Et cette doctrine suppose, non seulement que l'homme pécheur et réduit à sa faiblesse native était incapable de fournir cette réparation, ce que tout le monde concède (même les scotistes), mais qu'aucune créature ne pouvait être mise par la grâce en état d'offrir à Dieu cette satisfaction équivalente. Saint Thomas en donne plusieurs raisons, notamment une certaine infinité de l'offense faite à Dieu et l'infinité du bien détruit par le péché [10].

La doctrine de la Rédemption n'a pas été systématisée par saint Thomas, comme elle l'est de nos jours, dans un traité à part. La raison en est qu'il a déjà en vue le Rédempteur même dans la partie de son œuvre consacrée à la *personne du Christ*. On le voit bien dès la première question relative aux raisons de l'incarnation, ou celle qui

---

[1] Opinion donnée comme *probable* dans *In III Sent.*, D. 1, et comme *plus probable* dans *Sum. th.*, III[a], q. 1, a. 3.

[2] *Ibid.*, a. 3, ad 3. — [3] *Ibid.*, q. 23, a. 3-4.

[4] *Ibid.*, q. 8, a. 1-6. *De Verit.*, q. 29, a. 7.

[5] *Contra Gentes*, IV, c. 27.

[6] *Sum. th.*, III[a], q. 23, a. 3-4.

[7] Pour la réponse aux objections scotistes, voir A. MICHEL, *Incarnation*, dans *Dict. théol.*, col. 1502-1506.

[8] Dieu avait d'autres moyens à sa disposition. *Sum. theol.*, III[a], q. 1, a. 2.

[9] *Ibid.*, a. 2, ad 2.

[10] *Cont. Gent.*, IV, 54; *De Verit.*, q. 28, a. 2; *Sum. th.*, III[a], q. 1, a 2. ad 2; *Comp. theol.*, c. 199-200. Duns Scot critiquera tous ces arguments (Voir plus loin, p. 653) et défendra la thèse opposée. Sur la nature de cette infinité reconnue à l'offense par saint Thomas, ses disciples sont d'avis divers.

étudie le Christ tête de l'Eglise (q. VIII) et, plus encore dans les dernières du traité, spécialement celles qui concernent le sacerdoce et la médiation du Sauveur [1], son obéissance, sa prière, son adoration [2]. Saint Thomas étudie de façon expresse la Rédemption dans la seconde partie, à l'occasion de la *vie du Christ*, qu'il considère beaucoup plus en théologien qu'en historien. C'est particulièrement à propos de la Passion qu'il expose sa doctrine sotériologique.

On trouve l'**essentiel de cette doctrine** condensé dans les questions consacrées aux effets de la Passion [3] et l'auteur la résume lui-même en ces termes [4] : " Comparée à sa divinité, la Passion du Christ agit par mode d'*efficience* (comme cause instrumentale) [5]; comparée à la volonté du Christ, elle agit par mode de *mérite* [6]; considérée dans sa chair, elle agit par mode de *satisfaction* [7], en tant qu'elle nous libère de la peine, par mode de *rédemption* [8], en tant qu'elle délivre de la faute, enfin par mode de *sacrifice* [9], en tant qu'elle nous réconcilie avec Dieu ". Le Christ offrit à Dieu une satisfaction non seulement équivalente mais *surabondante* [10] : grâce à sa charité, à sa dignité propre et à la grandeur de sa souffrance, ce qu'il offrit à Dieu fut plus aimé que l'offense n'était haïe [11]. Saint Thomas a relevé l'immensité des souffrances du Sauveur, mais il insiste plus encore sur les qualités morales du sacrifice, *liberté*, *amour*, *obéissance*, et c'est en elles, plus qu'en la peine, qu'il voit l'essence de la satisfaction [12]. Le Christ nous a délivrés du péché [13] et du démon (lequel d'ailleurs n'avait aucun droit strict sur nous, mais un pouvoir de fait [14]); il nous a réconciliés avec Dieu et nous ouvre le ciel [15]. Il est le seul Rédempteur [16], mais le Rédempteur universel (universalis omnium Salvator) [17], de qui tous reçoivent la sainteté, même Marie.

---

[1] *Sum. th.*, III[a], q. 22 et 26.
[2] *Ibid.*, q. 20, 21 et 25. — [3] *Ibid.*, q. 48-49.
[4] *Ibid.*, q. 48, a. 6, ad 3. — [5] *Ibid.*, a. 6.
[6] *Ibid.*, a. 1. — [7] *Ibid.*, a. 2.
[8] *Ibid.*, a. 4. — [9] *Ibid.*, a. 3.
[10] *Ibid.*, q. 48, a. 2. " Ideo passio Christi non solum sufficiens, sed etiam *superabundans* satisfactio fuit pro peccatis humani generis ". — LES THOMISTES ont été fidèles à leur maître en maintenant que la satisfaction fut équivalente *ex se* et non pas seulement *ex acceptatione divina*, comme le veulent les scotistes, dont l'opinion est jugée par Suarez " nec probabilis, nec pia, nec fidei satis consentanea ". Cf. p. 653. Les thomistes, interprétant S. Thomas, reconnaissent encore à la satisfaction du Christ une certaine infinité et une valeur rigoureuse en stricte justice, autant de points niés par Duns Scot.
[11] D'après ce principe : " Ille proprie satisfacit pro offensa qui exhibet offenso id quod æque vel magis diligit quam oderit offensam ". *Ibid.*, q. 48, a. 2.
[12] *Ibid.*, a. 2.
[13] *Ibid.*, q. 49, a. 1.
[14] *Ibid.*, a. 2. Voir surtout q. 48, a. 4, ad 2, 3. Cf. J. RIVIÈRE, *Le dogme de la Rédemption*, p. 478-480. S. Thomas fait une mention de la théorie de l'abus de pouvoir : " Excessit modum potestatis sibi traditæ a Deo ". *Sum. th.*, III[a], q. 49, a. 2.
[15] *Ibid.*, a. 4-5.
[16] *Ibid.*, q. 48, a. 5.
[17] *Ibid.*, q. 27, a. 2, ad 2.

C) La Vierge Marie [1]. La Médiatrice.

C'est la préoccupation de maintenir l'**universalité de la Rédemption** qui a porté saint Thomas, comme la plupart des docteurs de son temps, à admettre que Marie fut soumise *de fait* au **péché originel**, dont elle fut purifiée dès avant sa naissance [2], très tôt après *(cito post)* sa conception et l'infusion de son âme [3].

En réalité, saint Thomas ne n'est pas élevé à l'idée d'un rachat qui non seulement effacerait une souillure contractée *de fait*, mais serait la *préservation* d'une tache à laquelle Marie n'aurait été soumise que *de droit*. La lumière sur ce point ne s'est faite que plus tard. Du reste, le Docteur angélique a exposé sa pensée à l'aide de raisons de convenance très élevées et qui peuvent sans effort, le fait de l'**immaculée conception** et de l'exemption du *fomes peccati* (concupiscence) étant admis, être adaptées à ces dogmes [4]. " La sanctification dont a bénéficié la Sainte Vierge ne consiste pas dans une purification, mais dans une véritable préservation du péché originel. Admis ce point de départ dogmatique, les arguments apportés par S. Thomas à l'article 1 conservent toute leur valeur " [5]. Ceux de l'article 3 sur la concupiscence doivent s'entendre d'une exemption totale.

La **théologie mariale** de saint Thomas est parfaite sur les autres points [6]. Il explique que Marie soit *pleine de grâce* par le fait qu'elle a été plus proche que personne du Christ, principe de la grâce (il en est l'auteur par sa divinité, et son humanité en est l'instrument); d'ailleurs, son rôle de *mère de Dieu* appelait cette plénitude [7]. — Elle est *notre mère* dans l'ordre spirituel, la mère de la divine grâce, soit en tant que *coadjutrice* du Christ dans la Rédemption, soit en tant que *distributrice* de la grâce : c'est elle qui la fait dériver en quelque manière — *aliquomodo* — comme cause subordonnée au Christ, sur l'humanité entière. " Elle est en toute rigueur la Médiatrice " [8].

---

[1] Voir P. SYNAVE, O. P., *Vie de Jésus*, I, p. 282-289.

[2] *Sum. th.*, III[a], q. 27, a. 1-2. *Comp. theol.*, c. 224. *In III Sent.*, D. III, q. 1, a. 1, q. 1-2.

[3] Quodl. VI, q. 5, a. 1. Il s'agit bien d'une postériorité de temps et non de nature, comme on l'a supposé.

[4] P. SYNAVE, *op. cit.*, p. 288-289.

[5] *Ibid.*, p. 13.

[6] *Sum. th.*, III, q. 27-30. Opusc. sur *Ave Maria.*

[7] P. SYNAVE, *op. cit.*, p. 289-291.

[8] *Ibid.*, p. 299-302. Cf. *Sum. th.*, III[a], q. 30, a. 1; *In Joan.*, II, lect. 1, n. 3 (médiation dans les faits). — Voir aussi R. BERNARD, *Mater divinæ gratiæ* dans *Rev. sc. ph. th.*, 1927, p. 405-424

D) Les sacrements. L'Eglise.

1° C'est par les sacrements que nous est appliquée la rédemption. **La doctrine sacramentaire** de saint Thomas achève de fixer dans ses grandes lignes la systématisation théologique réalisée en cette matière au moyen âge. On lui doit quelques précisions intéressantes touchant l'*efficacité* du sacrement, la théorie de la *matière et de la forme*, et la *raison d'être* des sacrements.

Pour saint Thomas, les sacrements sont avant tout des signes [1], mais des **signes efficaces**, selon l'adage courant au XIIIe siècle : *efficiunt quod figurant* [2]. Il signale la formule, connue depuis le XIIe siècle [3], *ex opere operato*, et appliquée aux sacrements de la nouvelle alliance, par opposition à *ex opere operantis*, qui convient aux sacrements anciens [4]. Il reconnaît à ceux du Nouveau Testament une véritable causalité efficiente [5], non pas, il est vrai, celle de cause principale, mais celle de *cause instrumentale* [6]. Par ces nettes déclarations le Docteur angélique écarte la simple causalité *occasionnelle* défendue par divers auteurs du moyen âge [7], et qui n'est pas vraiment une causalité. Lui-même adopta d'abord la théorie de la causalité *dispositive :* le sacrement produit, par sa vertu instrumentale, une disposition appelant la grâce, qui provient d'une action immédiate de Dieu [8]. Elle est produite par cette " vertu spirituelle instrumentale " à laquelle la Somme théologique attribue aussi la production de la grâce : celle-ci dès lors est à son tour atteinte de façon immédiate par la vertu du sacrement. Il y a donc eu sur ce point une grande évolution dans la pensée de saint Thomas [9]. A-t-il, en adoptant la *causalité perfective*, rejeté la causalité dispositive? Cajetan l'a pensé et l'ensemble des thomistes depuis lors attribue au sacrement la production immédiate de la grâce comme du caractère (quand il y en a un) [10]. Depuis le XVIe siècle aussi, par réaction contre la théorie de Melchior Cano, qui n'attribue aux sacrements qu'une *causalité morale* [11], ils ont

---

[1] *Sum. theol.*, III^a^, q. 60, a. 1-2. — [2] *Ibid.*, q. 62, a. 1.

[3] On la trouve chez Pierre de Poitiers. S. Thomas dit : *opus operatum* et *opus operans*.

[4] *In IV Sent.*, D. 1, q. 1, a. 5. *Sum. th.*, I^a^-II^æ^, q. 103, a. 3; III^a^, q. 62, a. 6.

[5] *Sum. th.*, III^a^, q. 62, a. 1-5. — [6] *Ibid.*, a. 1, 4.

[7] On l'a attribuée, pour des raisons qui sont discutées, à S. Bonaventure et à Duns Scot. Cf. P. POURRAT, *La théol. sacram.*, p. 151-153.

[8] *In IV Sent.*, D. 1, q. 1, a. 4. Cette disposition " exigitive de la grâce " est le caractère (pour les sacrements qui en ont un) ou " un certain ornement de l'âme ". Cette causalité dispositive (physique) a été défendue par les anciens thomistes (La Palu, Capreolus, ...) jusqu'à Cajetan. Billot de nos jours l'a reprise.

[9] *Sum. theol.*, III^a^, q. 62, a. 4.

[10] Cependant cela n'était absolument requis ni par la nature de la chose, ni par les textes de S. Thomas peut-être. On signale dans la Somme des indices favorables à une causalité dispositive : III^a^, q. 63, a. 3, ad 2; a. 4, ad 1; q. 69, a. 10; q. 24, a. 1, ad 3.

[11] Ils sont, pour lui, une intervention efficace auprès de Dieu, à qui ils demandent la grâce. Ils sont une vraie cause instrumentale morale, à cause des mérites du Christ qu'ils implorent.

insisté sur le caractère *physique* de l'action des sacrements : le mot est plus nouveau que la chose, car, si saint Thomas ne parle pas de la causalité physique, il affirme son *influence réelle* sur la grâce, même dans les textes où, jusqu'à la fin, il met en lumière le rôle de la signification dans la causalité [1]. Cependant ces textes sont toujours l'objet de vives discussions entre théologiens.

L'application aux sacrements de la théorie de **la matière et de la forme** avait été suggérée par Guillaume d'Auxerre [2]. Elle est complètement développée dans la Somme théologique. Dans la question 60 [3], il affirme d'une manière générale l'analogie qui existe, dans l'ordre de la signification, entre les *choses* et les *paroles* du sacrement et la matière et la forme des corps. A propos de chaque sacrement, il adopte cette terminologie devenue classique. Il utilise même la doctrine hylémorphiste dans son argumentation, notamment le rôle perfectif de la forme vis-à-vis de la matière [4]. On en fit rapidement l'application à tous les sacrements, non sans tenir compte de la nature de chacun d'eux, tous ne se prêtant pas également à une telle adaptation [5]. Ainsi, contre P. Lombard, saint Thomas considéra l'absolution comme partie essentielle (forme) de la *pénitence*, mais il maintint les actes extérieurs du pénitent [6] comme éléments essentiels (matière). Quant au *mariage*, le consentement des conjoints seul contient la matière et la forme [7]. L'application du principe restait souple, pour respecter les données traditionnelles : elle ne pouvait être légitime que dans ces conditions. Parmi les autres conséquences théologiques de l'hylémorphisme sacramentaire, on doit signaler des éliminations nouvelles de formes déprécatives, remplacées par d'autres, indicatives (pour la pénitence par exemple), ou l'adoption de certains rites complémentaires [8]. On ne peut nier l'importance de ces innovations. Il ne faut pas les exagérer jusqu'à y voir des transformations substantielles du dogme. La nouveauté a surtout consisté dans une systématisation nouvelle de la doctrine traditionnelle.

Une autre analogie, celle de la vie naturelle, a été employée par saint Thomas pour exposer la doctrine sacramentaire et justifier en particulier le nombre des sacrements.

---

[1] Verba operantur in sacramentis quantum ad sensum quem faciunt. *Sum. th.*, III[a], q. 60, a. 8. Verborum significatio est efficax. *Ibid.*, q. 75, a. 7, ad 3. Cf. *ibid.*, q. 78, a. 2, ad 2; a. 4, ad 3. S. Thomas lui-même explique la causalité instrumentale par une "vertu intentionnelle" de l'agent. *De Un. Verbi inc.*, a. 5, ad 12.

[2] On la trouve aussi dans la *Somme th.* d'Alexandre de Halès.

[3] *Sum. th.*, q. 60, a. 6 (ad 2), a. 7, a. 8. C'est Duns Scot qui a généralisé la distinction en matière éloignée et matière prochaine. (*Op. ox.*, D. III. q. 3; D. VII, q. 1), donnée par S. Thomas à propos de la pénitence (q. 84, a. 2).

[4] *Ibid.*, q. 60, a. 7.

[5] Durand de Saint-Pourçain refusera d'admettre que tous les sacrements soient composés de matière et de forme. (*In IV Sent.*, D. 1, q. 3).

[6] P. Lombard y voyait tout le sacrement; D. Scot, à l'autre extrême, les regarde comme de simples conditions, d'ailleurs absolument nécessaires.

[7] *In IV Sent.*, D. XXVI, q. 2. Ce point devait être fort discuté, notamment par Melchior Cano, qui regarde (à tort) la bénédiction du prêtre comme la forme du sacrement. Voir p. 742.

[8] P. POURRAT, *op. cit.*, p. 71-74. Sur l'institution des sacr., *ibid.*, p. 74-83.

L'homme a besoin, dans sa vie naturelle, d'être perfectionné en sa personne ou vis-à-vis de la société. — *a*) Dans sa personne, l'homme doit, normalement, recevoir la vie, y croître, s'y maintenir, et, au besoin, être guéri, puis rétabli ; ces mêmes besoins existent dans l'ordre surnaturel, et c'est à eux que correspondent, pour le chrétien, d'une part, le *baptême*, la *confirmation* et l'*eucharistie*, et d'autre part, la *pénitence* et l'*extrême-onction*. — *b*) Dans ses rapports sociaux, l'homme est perfectionné soit en vue du pouvoir public, soit en vue de la propagation, et à ce double but répondent, dans le domaine spirituel, l'*ordre* et le *mariage* [1]. Le détail de la doctrine théologique concernant chacun de ces sacrements en particulier est ensuite exposé [2], soit à l'aide des principes généraux (métaphysiques) donnés plus haut, soit à l'aide de principes spéciaux, dont on vient de voir les plus saillants [3].

2° **L'Eglise** ne devait pas tenir une place à part dans la synthèse de saint Thomas. L'enseignement traditionnel en cette matière n'ayant pas encore été l'objet de négations expresses, les théologiens n'avaient pas été non plus amenés à l'étudier de façon très spéciale, comme on le fit au XVIe siècle, et même dès le XIVe [4]. Elle est d'ailleurs loin d'être absente de l'œuvre thomiste.

Trois points méritent d'être particulièrement notés. 1° Dans le traité de l'incarnation, le Docteur angélique étudie le Christ comme *tête de l'Eglise* [5]. Il y relève surtout la plénitude de grâce qui est en lui, et c'est précisément par là qu'il est la tête : l'Eglise est *son corps*, et elle comprend tous les hommes dans la mesure où ils participent à la grâce [6]. 2° Dans l'*ordre doctrinal*, il reconnaît à l'Eglise une autorité pleine et infaillible [7], autorité qui s'étend jusqu'aux faits dogmatiques, comme il le montre en traitant de la canonisation des saints [8]. Le pape a plein pouvoir et il peut même fixer *(ordinare)* les formules du symbole dans la mesure nécessaire pour répondre aux nouveautés hérétiques [9]. 3° La pensée de saint Thomas sur les relations de l'*Eglise avec l'Etat* est indiquée d'abord par la comparaison classique du corps et de l'âme : " Le pouvoir séculier est soumis au spirituel, comme le corps à l'âme, ainsi que le dit saint Grégoire de Nazianze. *Orat.* XVII " [10]. Il reconnaît à l'Eglise le pouvoir

---

[1] *Sum. th.*, III^a, q. 65, a. 1.

[2] Dans la Somme théologique, jusqu'au milieu de la pénitence seulement.

[3] Sa *doctrine eucharistique*, particulièrement nette grâce à sa philosophie, élimine par avance diverses théories qui seront en vogue après le XVIe siècle. — Sur la question du sacrifice eucharistique d'après S. Thomas, voir une bonne mise au point dans PÈGUES, *Comment.*, t. XVIII, q. 83, a. 1.

[4] Voir plus loin, p. 672 sq.

[5] *Sum. th.*, III^a, q. 8, a. 1-6. — [6] *Ibid.*, a. 3.

[7] *Ibid.*, II^a-II^æ, q. 2, a. 6, ad 3. — [8] *Quodl.*, IX, a. 16.

[9] *Sum. th.*, II^a-II^æ, q. 1, a. 10. — [10] *Ibid.*, q. 60, a. 6, ad 3.

d'annuler l'autorité des princes infidèles et de les excommunier [1]. Même en dehors de ces cas exceptionnels, il affirme avec netteté la prééminence normale de l'Eglise à cause de la supériorité de sa fin propre : aussi les princes eux-mêmes doivent-ils obéir au Souverain Pontife comme à Jésus-Christ dont il est le vicaire [2].

IX. — LA BÉATITUDE.

De la doctrine sur *les fins dernières*, que saint Thomas n'a pu traiter à la fin de la Somme, comme il se l'était proposé [3], mais dont il a donné, au cours de son œuvre, divers éléments, nous retiendrons seulement ici ce qui concerne la béatitude, ou plus exactement **l'acte essentiel et constitutif de la béatitude** [4]. Ce point est un de ceux sur lesquels le Docteur angélique s'est séparé de la théologie courante au XIIIe siècle. Celle-ci attribuait un rôle presque égal aux deux grandes facultés, intelligence et volonté : elle tendait même à accuser celui de la volonté, qui, de fait, devait obtenir la prépondérance dans la théologie de Duns Scot [5]. Saint Thomas, au contraire, affirme que la béatitude consiste essentiellement sinon exclusivement dans un *acte de l'intelligence*, dans cette *vision de Dieu* qu'il a si bien étudiée au début de la Somme [6] ; l'acte de la volonté n'y entre que par voie de conséquence [7]. Mais le Docteur angélique n'est parvenu à cette formule définitive que par une lente évolution. Il est instructif d'en suivre les étapes [8].

Dès ses premiers écrits, l'acte d'intelligence a un grand rôle, puisqu'en lui se trouve la "substance" de la béatitude, mais l'acte de la volonté lui est associé à titre de complément formel, donc essentiel [9]. Le *Contra Gentes* est plus précis sans être absolument satisfaisant : l'essence de la béatitude est dans l'intellection plus (*magis*) que dans l'acte de la

---

[1] *Ibid.*, q. 10, a. 10; q. 12, a. 2.

[2] " Hujus regni (Christi) ministerium... sacerdotibus est commissum et præcipue summo sacerdoti successori Petri, Christi vicario, Romano Pontifici, cui omnes reges populi christiani oportet esse subditos, sicut ipsi Domino Jesu Christo. Sic enim ei ad quem finis ultimi cura pertinet subdi debent illi ad quos pertinet cura antecedentium finium et ejus imperio dirigi ". *De regimine principum*, I, 14.

[3] Voir III^a^, Prologus.

[4] Il a été parlé plus haut de la béatitude en tant que *fondement* de la morale. Voir ci-dessus, p. 594.

[5] Voir p. 644. — [6] *Sum. th.*, I^a^, q. 12. — [7] *Ibid.*, I^a^-II^æ^, q. 3, a. 4.

[8] Voir P. MANDONNET, *La nature de la béatitude*, p. 497-505, dans *S. Thomas, créateur du quodlibet*, art. de la *Rev. sc. ph. th.*, 1926, p. 477-506.

[9] Delectatio (voluntatis) est quasi *formaliter complens* rationem beatitudinis, sicut superveniens visioni, in qua substantia beatitudinis consistit. *In IV Sent.*, D. XLIX, q. 1, a. 1, sol. 2). Même formule dans le *quodl.* VIII, a. 19.

volonté [1]. Saint Thomas n'ignore pas que l'essence est indivisible, mais il veut maintenir le parallélisme traditionnel des deux actes, qu'il sait d'ailleurs d'importance inégale : celui de l'intelligence est " principal " [2], celui de la volonté est " concomitant " [3]. Des formules analogues se retrouvent dans une question disputée de 1266 [4]. Avec la *Somme théologique* nous nous trouvons en présence d'une véritable disjonction des deux actes : " Il est impossible que (l'essence de la béatitude) soit dans l'acte de la volonté... L'essence de la béatitude consiste dans l'acte de l'intelligence " [5]. A la volonté appartient seulement la délectation qui suit : *consequitur consecutionem finis* [6]. Dans le *Compendium theologiæ*, qui date de ses derniers jours, saint Thomas garde la même doctrine et en accentue encore la note dominante, s'il est possible, en appelant la vision béatifique, d'un mot qu'il avait rejeté jadis, une " compréhension " [7].

* * *

Saint Thomas est *le plus éminent des théologiens* continuateurs des Pères. La rapide synthèse doctrinale que nous venons d'ébaucher montre tout ce qu'il a ajouté de précisions aux anciens, en les systématisant.

Homme de tradition, il a le souci constant de conserver, avec le dépôt expressément révélé, les enrichissements progressifs que celui-ci avait reçus des Pères, de saint Augustin en particulier.

Mais **innovateur de génie,** il produit, grâce à l'aristotélisme, qu'il transforme, une œuvre doctrinale d'une pénétration, d'une lucidité, d'une ordonnance incomparables.

Son originalité n'est pas moindre comme **maître de la pensée chrétienne.** A la différence des augustiniens, plus préoccupés d'activer l'amour de Dieu que de classer avec méthode les données révélées, il engage définitivement les théologiens dans la voie d'un exposé *intellectuel* de la doctrine sacrée [8] : il reconnaît sans restriction les droits de la raison naturelle, mais il tient à la mettre sans réserve au service de la foi.

Saint Thomas est, par là, très *moderne*, comme l'est saint Augustin à d'autres points de vue [9]. Son vrai domaine est l'enseignement théologique; il en est, par excellence, « le Maître »; il est le **Guide des études,** selon le mot de S. S. Pie XI, [10] suprême écho de la tradition qui, depuis des siècles, appelle le docteur dominicain l'*Ange de l'Ecole.*

---

[1] *Contra Gentes*, III, c. 26. — [2] *Ibid.*, n. 1. — [3] *Ibid.*, n. 8.
[4] *Sur la béatitude ;* éditée par Mandonnet (*Rev. thom.*, 1918, p. 50-55).
[5] *Sum. th.*, I^{a}-II^{æ}, q. 3, a. 4. — [6] *Ibid.*, a. 4, ad 3.
[7] *Comp. th.*, c. 165-166. *Comprehensio* dit plus qu'*apprehensio* et même *visio*. Il s'agit évidemment d'une " compréhension " relative. S. Thomas avait rejeté le mot dans le sens d'une " compréhension " absolue et adéquate, *Quodl.* X, a. 17. Cf. *Sum. theol.*, I^{a}, q. 12, a. 7; III^{a}, q. 10, a. 1.
[8] Sans rejeter les thèses qui sont le fondement de l'augustinisme. Cf. p. 313.
[9] Voir t. I, p. 697. — [10] Encycl. *Studiorum ducem*, 29 juin 1923.

CHAPITRE XI.

Les théologiens en face du thomisme au XIIIe siècle.

BIBLIOGRAPHIE : voir en note à chaque auteur.

I. — L'OPPOSITION AU THOMISME [1].

La doctrine de saint Thomas était trop nouvelle, même sur des points qui paraissaient essentiels à la théologie, pour ne pas se heurter à des **résistances.** Dès 1270, certains maîtres séculiers avaient essayé de la faire condamner en même temps que celle de Siger de Brabant. Ils réussirent en 1277 : sur les 219 propositions [2], averroïstes pour la plupart, réprouvées par l'évêque de Paris, Etienne Tempier (7 mars), une vingtaine étaient des propositions philosophiques thomistes [3]. A Oxford, quelques jours plus tard, 18 mars 1277, l'archevêque de Cantorbéry, *R. Kilwardby*, frappa une trentaine de propositions, et parmi celles-ci quelques propositions thomistes, concernant surtout l'unité des formes ou plus exactement la composition des corps en général [4]. Si Kilwardby n'avait pas hésité à condamner un de ses frères en religion, son successeur, *John Peckam*, franciscain, jugea qu'il pouvait montrer la même rigueur [5]. Il était lui-même très augustinien, à la manière de saint Bonaventure, et avait

[1] P. MANDONNET, *Siger de Brabant*, Fribourg, 1899 (2e édit., 1908-1911). — P. GLORIEUX, *Les premières polémiques thomistes*. I. *Le Correctorium Corruptorii "Quare"*, Kain, 1927. — FR. EHRLE, *Der Augustinismus und Aristotelismus gegen Ende des 13 Jahr.*, dans *Arch. f. Litteratur u. Kircheng.*, 1889, p. 603-635; *L'agostinismo e l'aristotelismo nella scol. del s. XIII*, dans *Xenia thom.*, III (1925) p. 517-588. — E. PORTALIÉ, *Augustinisme*, dans *Dict. théol.*, col. 2506-2514. — A. D'ALÈS, *Le thomisme*, dans *Dict. ap.*, col. 1675-1680.

[2] Cf. MANDONNET, *op. cit.* Texte dans *Chart. univ. par.*, I, 544 sq.

[3] Elles concernent l'unité du monde (Prop. 34, 77), l'individuation par la matière (Prop. 27, 81, 96, 97), la localisation des substances séparées et leur rapport avec le monde physique (Prop. 204, 218, 219), l'excellence de l'âme humaine et de son activité intellectuelle (Prop. 124, 125), l'opération de la volonté (Prop. 126, 165, 173).

[4] DENIFLE, *Chartul.*, I, 558-559. Voir ci-dessus, p. 483.

[5] P. GLORIEUX, *Comment les thèses thomistes furent proscrites à Oxford*, dans *Rev. thom.*, 1927, p. 259-291. Voir ci-dessus, p. 489.

déjà résisté à saint Thomas à Paris[1]. En 1284 (29 oct.), il confirma expressément l'acte de son prédécesseur, et deux ans plus tard, le 30 avril 1286, il porta de nouvelles condamnations contre 8 propositions thomistes, allant jusqu'à traiter d'hérésie la thèse de l'unité de la forme substantielle.[2]

Ces manifestations publiques ne sont en effet qu'un épisode de la lutte doctrinale qui est engagée alors entre les deux Ordres dans les écoles de théologie. Les franciscains ne lisent les écrits de saint Thomas qu'avec précaution. Vers 1278, Guillaume de la Mare[3] dresse son fameux catalogue de corrections (*Correctorium*, que les dominicains qualifieront de *Corruptorium*) : dans la Somme théologique, les questions disputées et quodlibétales et dans le Ier livre sur les Sentences, il relève, en autant d'articles, 118 (ou 123) rectifications à faire[4], soit sur des thèses, soit simplement sur des expressions fausses, incorrectes, dangereuses ou tendancieuses. L'unité de forme y est particulièrement pourchassée ; mais nombre d'autres points sont relevés sans pitié, ceux-là même que signalera Peckam dans sa fameuse lettre à l'évêque de Lincoln[5]. L'initiative de Guillaume eut un grand succès. Le Chapitre général de l'Ordre, tenu à Strasbourg, en 1282, imposa son correctoire aux étudiants "notabiliter intelligentes", à qui était permise la lecture de la Somme : le contrepoison devait accompagner le poison. Cette œuvre, qui provoqua de vigoureuses ripostes des Prêcheurs[6], n'était pas d'ailleurs l'unique moyen d'attaque des franciscains : elle avait son écho dans les nombreux *traités* que ceux-ci écrivirent à la même époque "sur l'unité des formes", ou dans les exercices scolaires (*Questions disputées*) consacrés par les maîtres à l'un ou l'autre des points incriminés[7]. L'acte du Chapitre général de Strasbourg avait une importance considérable : par là, l'Ordre franciscain prenait une position doctrinale tranchée : non seulement il refusait d'entrer dans la voie frayée par saint Thomas, mais il se mettait directement en opposition contre sa méthode et sa philosophie[8]. Le théologien de l'Ordre qui a le mieux incarné les tendances de la spéculation franciscaine depuis la fin du XIIIe siècle est *Duns Scot*. Il sera étudié au chapitre suivant.

---

[1] Lui-même l'écrit à l'évêque de Lincoln, en 1285. *Chart. univ. par.*, I, p. 634.

[2] Dans la lettre citée à la note précédente, il s'élevait déjà contre cette doctrine et plus encore contre l'esprit d'innovation des Frères Prêcheurs, qui, depuis vingt ans, ont introduit des nouveautés dans "les hauteurs de la théologie" ; à ces philosophes en qui il trouve plus d'enflure que de valeur, il oppose les fils de saint François, Alexandre de Halès et S. Bonaventure, "à la solide et saine doctrine" (solidior et sanior doctrina). Ainsi peu à peu se fixe la position doctrinale de l'Ordre franciscain : il se solidarise avec l'augustinisme médiéval, tandis que l'Ordre des Prêcheurs adopte le thomisme.

[3] Voir ci-dessus, p. 489.

[4] On en trouvera le contenu dans la réfutation éditée par P. Glorieux (*op. cit.*). Tableau dans A. d'Alès, *op. cit.*, 1678-1679.

[5] Quidquid docet Augustinus de regulis æternis et luce incommutabili, de potentiis animæ, de rationibus seminalibus inditis materiæ et consimilibus innumeris destruit pro viribus et enervat (novella doctrina). *Chart. u. par.*, I, 634.

[6] Voir plus loin, p. 632.

[7] P. Glorieux, *op. cit.*, dans *Rev. th.*, 1927, p. 286-287.

[8] Voir ci-dessus, p. 354.

La canonisation de saint Thomas (1323) marque **la fin de la première grande offensive** contre sa doctrine. L'acte d'E. Tempier, qui avait inspiré la plupart des adversaires du Docteur angélique, fut retiré en 1324, par le successeur de Tempier, Etienne de Bourret. L'école franciscaine, fixée dans sa voie, gardait sa direction. En face d'elle, l'école dominicaine, d'abord hésitante, avait pris nettement position et rallié nombre de théologiens, membres d'autres ordres ou séculiers. Mais à côté d'eux, il faut signaler quelques penseurs plus indépendants, qui refusaient de s'inféoder à une école.

II. — L'ORDRE DOMINICAIN ET LE THOMISME [1].

1° Assez rapidement l'Ordre dominicain se prononça **en faveur du thomisme.** Sans doute les innovations du Docteur angélique avaient surpris nombre de maîtres formés selon d'autres méthodes. Tous ne firent pas un éclat, comme Kilwardby en Angleterre, mais les animosités étaient vives à Saint Jacques, à Paris, quand Albert le Grand, octogénaire, vint les apaiser. Les chapitres généraux de l'Ordre prirent, depuis 1278, des mesures de plus en plus favorables : à Milan (1278), on réagit contre l'opposition de Kilwardby et de ses partisans en Angleterre ; à Paris (1279, 1286), on blâma ceux qui décriaient le thomisme, on les menaça même de déposition s'ils étaient en charge ; à Saragosse (1309), on l'imposa aux maîtres et lecteurs, et l'on peut dire que, depuis lors, la doctrine de saint Thomas est devenue la doctrine des théologiens dominicains, à quelques exceptions près.

A côté de cette action officielle de plus en plus nette, il faut signaler celle **des défenseurs de saint Thomas.** Leurs œuvres les plus connues sont les fameux CORRECTOIRES dirigés contre le pseudo-correctoire (*corruptorium*) de Guillaume de la Mare. Il reste quatre types principaux de ce genre d'écrits [2] : le plus complet est le *Correctorium corruptorii Quare* [3] qui date de 1282-1286 et a été composé en Angleterre, peut-être par Richard Clapwell [4]. A Paris, Jean Quidort, O. P., maître en théologie, en écrivit peu après un autre, resté inachevé [5]. Les questions

[1] P. MANDONNET, *Premiers travaux de polémique thomiste*, dans *Rev. sc. phil. th.*, 1913, p. 48-70, 245-262 ; *Frères Prêcheurs*, dans *Dict. théol.*, col. 886-897. — M. GRABMANN, *De Summæ D. Thomæ A. theologiæ studio in O. Fr. Prædicatorum jam sæc. XIII et XIV vigente*, dans *Miscellanea dominicana*, Rome, 1923. — A. BACIC, *Ex primordiis Scholæ thomisticæ*, Rome, 1928.

[2] Dits *Quare*, *Sciendum*, *Circa*, *Quæstioni*, d'après le mot initial.

[3] P. GLORIEUX, *Le Correctorium corruptorii Quare*, Kain, 1927.

[4] Voir P. GLORIEUX, *ibid.* Introduction ; et *Rev. th.*, 1927, p. 282-291.

[5] M. GRABMANN, *Le " Corr. corrupt. " du dominicain Johannes Quidort de Paris*, dans *Rev. néo.-scol.*, 1912, p. 404-418. — **Jean Quidort** (*Dormiens*) est

débattues sont d'ordre philosophique ou théologique : citons parmi celles-ci les thèses concernant la vision béatifique en tant qu'elle est immédiate et essentiellement acte d'intelligence, et la nature de la pauvreté, ainsi que la manière dont le Christ et les apôtres l'ont pratiquée. — Il faut rattacher à ces œuvres d'apologétique directe, des TRAITÉS SPÉCIAUX sur quelque point de doctrine thomiste nié par les adversaires de l'école. Le premier de tous est celui de Gilles de Lessines [1] sur *l'unité de forme* [2], dirigé contre les décrets de Kilwardby. Ce traité " tient une des premières places — et peut-être la première — dans la riche littérature que provoqua, à la fin du XIIIe siècle, la controverse des formes. — Il y eut aussi des écrits relatifs à d'autres doctrines thomistes spécialement controversées : *De immediata visione Dei*, *De differentia esse et essentie*, *De eternitate mundi*, *De intellectu et voluntate* " [3].

Parmi les **premiers disciples de saint Thomas,** en dehors de JEAN QUIDORT et GILLES DE LESSINES, nous citerons seulement quelques auteurs assez en vue.

BERNARD DE LA TREILLE (1240-1292), nîmois d'origine, maître à Saint-Jacques de Paris, est un thomiste de la première heure, qui a particulièrement approfondi la distinction réelle de l'essence et de l'existence, et la doctrine de la connaissance. Il a laissé, outre ses traités philosophiques, diverses explications de l'Ecriture.

PTOLÉMÉE [4] DE LUCQUES (1245-1327), auditeur à Naples de saint Thomas, qu'il confessa d'ailleurs souvent, a dressé une liste de ses œuvres et lui a consacré des notes biographiques dans l'*Histoire ecclésiastique* (l. XXII, c. 20-25, 29) et les *Annales* qu'il composa au début du XIVe siècle ; il suit la doctrine thomiste dans son traité philosophique et théologique sur l'Hexaéméron ; c'est lui qui compléta le *De regimine principum*. Après avoir passé plusieurs années à la cour pontificale d'Avignon, Ptolémée devint évêque de Torcello, près de Venise (1318).

HUGUES DE BILLON, mort évêque d'Ostie, en 1298, composa diverses défenses de la doctrine thomiste et probablement un *Contra corruptorem Thome* intéressant (inédit).

GUILLAUME DE HOZUN, mort archevêque de Dublin, en 1297, suit et défend le pur thomisme dans ses nombreux traités (inédits).

Divers autres auteurs se rattachent plutôt au siècle suivant.

2° On peut appeler **néo-platonisant** un groupe assez important de dominicains qui, sans être hostiles à saint Thomas, suivent une autre voie que la sienne, en philosophie

---

aussi appelé *Jean de Paris* († 1306). Voir P.-M. SCHAFF, *Jean Quidort* dans *Dict. théol.*, col. 840-841. — F. LAJARD, dans *Hist. litt. de Fr.*, t. XXV, p. 244-266. — Sur son traité *De potestate regia et papali*, voir plus loin, p. 674.

[1] Ami et ancien élève d'Albert le Grand, avec qui il correspondit, en 1270 et 1277 en particulier, à l'occasion des oppositions rencontrées par le thomisme, **Gilles de Lessines** a laissé plusieurs traités (*De usuris* — attribué à S. Thomas — *De crepusculis* et *De temporibus* — inédits), en dehors du *De unitate formæ*.

[2] M. DE WULF, *Le traité " De unitate formæ " de Gilles de L.* Louvain, 1901.

[3] M. DE WULF, *Hist. phil. méd.*, II, p. 43.

[4] Ptolémée vient de *Tolémé*, qui est une corruption de *Barthélémy*. Cf. P. MANDONNET, *Ecrits auth.*, p. 55 sq. — E. JANSSENS, *op. cit.* (ci-dessus, p. 526).

surtout et se rattachent plutôt, soit à ALBERT LE GRAND, dont l'œuvre fut très diverse [1], soit à GUILLAUME DE MOERBEKE († 1286), qui peut passer pour "l'initiateur du néo-platonisme au XIIIe siècle" [2]. Savant helléniste, très au courant des questions orientales, archevêque de Corinthe depuis 1278, Guillaume a fait connaître à l'Occident nombre d'œuvres grecques, non seulement d'Aristote, mais d'autres auteurs : c'est lui qui traduisit en particulier l'*Elementatio theologica* [3] de Proclus (en 1268) et plus tard trois de ses opuscules. Il semble avoir eu pour le néo-platonisme de profondes sympathies et il sut les faire partager.

Les principaux dominicains de cette tendance, pour le XIIIe siècle, après Guillaume et Albert, sont :

HUGUES RIPELIN DE STRASBOURG († 1268), auteur d'un des meilleurs manuels théologiques du moyen âge, le *Compendium theologicæ veritatis* (écrit vers 1265) [4].

ULRIC DE STRASBOURG († 1277) [5], dont il reste (inédit) un grand traité philosophique et théologique, *Summa de bono*, qui s'inspire du *Liber de causis* et de nombre d'autres œuvres néo-platoniciennes.

THIERRY DE FRIBOURG [6] (en Saxe, d'où le surnom de Teutonique), né vers 1250, maître à Paris vers 1297, a consigné en un grand nombre d'écrits des vues originales d'ordre scientifique, philosophique et mystique. Son platonisme est très accusé et sa doctrine spirituelle a beaucoup d'affinités avec celle d'Eckart.

A côté de ces écrits dont la tendance doctrinale et spéculative est assez accusée, on trouve dans la littérature dominicaine contemporaine de saint Thomas un nombre assez considérable d'œuvres qui, par leur nature, restent **en dehors des écoles philosophiques** [7].

Quelques-unes, des plus remarquables, sont d'ordre *apologétique*, dirigées contre les cathares et les vaudois, (1244), ou contre les Juifs (*Pugio fidei*, 1278). RAYMOND MARTIN, auteur de ce dernier écrit, a aussi composé, en 1256-1257, une sorte de *catéchisme*, dont on a pu rapprocher les petits opuscules oratoires de saint Thomas [8] et une autre œuvre populaire, dite "Somme le Roi", écrite, en 1277, par un dominicain confesseur de Philippe le Hardi. — C'est un traité de *morale pratique* qu'a

[1] Voir ci-dessus, 486.
[2] M. DE WULF, *Hist. de la ph. méd.*, II, p. 110-111. Cf. *ibid.*, I, p. 229-233.
[3] Source du livre *De causis*, commenté par S. Thomas. Voir ci-dessus, p. 538. Cette œuvre de Proclus fut elle-même commentée au début du XIVe siècle par un dominicain, **Berthold de Mosburg**, peut-être disciple de Thierry de Fribourg.
[4] Cf. P. MANDONNET, *Écrits auth. de S. Th. d'Aq.*, p. 86.
[5] G. THÉRY, dans *Rev. thom.*, 1922, p. 376-397.
[6] Cf. M. DE WULF, *Hist. de la ph. méd.*, II, p. 113-117.
[7] P. MANDONNET, *Frères Prêcheurs*, dans *Dict. théol.*, col. 902-905.
[8] Voir ci-dessus, p. 548.

laisse SAINT RAYMOND DE PENNAFORT († 1275) dans sa *Summa de pœnitentia* (av. 1235), dont l'influence a été considérable[1]. Plus tard JEAN DE FRIBOURG († 1314) composait à son tour une excellente *Summa confessorum*, tandis que divers auteurs faisaient la théorie de la *prédication* ou en collectionnaient des modèles[2]. C'est dans le même but d'utilité pratique que l'on écrivit des collections de vies de saints : la plus célèbre de toutes est la fameuse *Legenda sanctorum* (vers 1260) de JACQUES DE VORAGINE[3], dont le succès fut prodigieux et qu'on appela la *Légende dorée*. Signalons encore des traités sur l'éducation (*De modo docendi pueros*, avant 1265), notamment sur l'éducation des princes ou sur le gouvernement des Etats : saint Thomas a écrit le *De regno*, mais le *De eruditione principum*, qu'on lui a attribué, n'est pas de lui; il appartient plutôt à son confrère VINCENT DE BEAUVAIS (1264), l'auteur de cette vaste encyclopédie populaire et édifiante qu'est le *Grand Miroir* (*Speculum majus*)[4], où se reflète à merveille le moyen âge avec sa connaissance rudimentaire de la nature et ses aspirations mystiques.

III. — AUTRES THÉOLOGIENS DU XIIIe SIÈCLE[5].

1° Le thomisme pénétra rapidement **dans les Ordres religieux** en dehors de celui de saint Dominique. Nous le voyons adopté, dès le XIIIe siècle, par le cistercien HUMBERT DE BROUILLY (ou PRULLY) († 1298)[6], qui a laissé divers commentaires philosophiques, ainsi qu'un traité de la prédication, (le tout encore inédit); par le carme GÉRARD DE BOLOGNE († 1317), auteur d'une *Theologiæ summa*, calquée sur celle de saint Thomas; par les augustins GILLES DE ROME (1247-1316), futur général de l'ordre, puis archevêque de Bourges, et JACQUES DE VITERBE († 1307), maître à Paris en 1293, archevêque de Bénévent en 1302. La personnalité de Gilles est plus accusée au point de vue doctrinal.

Gilles de Rome[7] (*Ægidius Colonna*) fut le premier maître des Ermites de Saint-Augustin. Entré jeune dans leur

[1] Cf. A. TEETAERT, *La "Summa de pœnitentia" de S. Raym. de P.*, dans *Ephem. th. lov.*, 1928, p. 49-72.

[2] Cf. LECOY DE LA MARCHE, *La chaire française au moyen âge*, Paris, 1886.

[3] Mort archevêque de Gênes en 1298.

[4] L'ouvrage comprend actuellement 4 parties : *Speculum* 1. *naturale*, 2. *doctrinale*, 3. *morale*, 4. *historiale*; mais la troisième partie est une compilation postérieure : elle est en grande partie extraite de la *Somme théologique* de S. Thomas. Ce n'est pas celui-ci qui a copié Vincent de B., comme on l'a dit.

[5] P. FÉRET, *La faculté de th. de Paris*, t. II et III, passim. — H. HURTER, *Nomenclator lit.*, t. II, passim.

[6] *Histoire litt. de la France*, t. XXI (1847), p. 86-90.

[7] N. GAVARDI, O. S. A., *Schola ægidiana* (synthèse théologique tirée des écrits de Gilles), Naples, 1683-1690. — OSSINGER, *Bibliotheca augustiniana*, Ingolstadt, 1768, p. 237-250. — LAJARD, *Gilles de R.* dans *Hist. litt. de Fr.*, t. 30,

Ordre, il fut, dès l'âge de 21 ans, envoyé à Paris où il suivit les leçons de saint Thomas de 1269 à 1272. Il resta très attaché à son enseignement même après son départ, et en 1277, simple bachelier, il se prononça contre les décrets d'E. Tempier, ce qui lui valut d'être éloigné de l'université et retardé pour la maîtrise jusqu'en 1285. C'est vers cette époque qu'il écrivit, à la demande de Philippe le Hardi, pour l'éducation de son fils, le futur Philippe IV le Bel [1], le fameux traité *De regimine principum* [2], qui expose les devoirs du prince comme homme, comme chef de famille, comme prince. Il était déjà très en vue dans son Ordre, et le chapitre général de 1287 fit siennes et imposa aux ermites augustiniens les doctrines [3] du jeune maître. Nommé supérieur général en 1292, il s'appliqua à promouvoir les études dans son Ordre. Malgré son origine italienne, il fut élevé, en 1296, par la confiance du pape et du roi, à l'archevêché de Bourges, alors si important. La faveur royale ne l'empêcha pas de prendre la défense des intérêts pontificaux dans ses trois livres *De ecclesiastica potestate* [4]. Les deux ouvrages cités sont évidemment loin de représenter toute L'ACTIVITÉ LITTÉRAIRE de Gilles [5], qui fut considérable. Il reste de lui, éditées ou dans les manuscrits, des œuvres *philosophiques*, commentaires d'ouvrages d'Aristote ou traités divers (De esse et essentia, De pluralitate formarum, De partibus philosophiæ essentialibus, etc.), *théologiques* (commentaires de l'Ecriture et des Sentences de P. Lombard, questions disputées et quodlibétales, traités multiples sur de nombreux points de dogme ou de morale). De son action comme évêque, notons surtout, avec la résistance aux prétentions régaliennes de Philippe le Bel, son intervention contre la théorie eucharistique de Jean Quidort [6], et sa participation au concile de Vienne où il se

p. 421-556 (vie, œuvres). — N. MATTIOLI, *Studio crit. s. Ægidio R.*, Rome, 1896. — WERNER, *Der Augustinismus d. späteren Mittelalters*, Vienne, 1883. — N. MERLIN, *Gilles de Rome*, dans *Dict. théol.*, col. 1358-1365.

[1] Il monta sur le trône en 1285 († 1314).

[2] Il s'inspire d'Aristote et du traité *De regno (De regimine principum)* commencé par S. Thomas (achevé par Ptolémée de L.)

[3] Opiniones, positiones et sententias scriptas et scribendas (*Analecta augustiniana*, t. II, p. 275). Le dernier mot suppose une confiance illimitée, qui a pu étonner.

[4] Cf. CH. JOURDAIN, *Un ouv. inédit de Gilles de R. en faveur de la papauté*, 1858. Voir plus loin, p. 678.

[5] Liste des œuvres, avec édition ou manuscrit, dans M. MERLIN, *op. cit.*

[6] Il admettait une sorte de consubstantiation. Cf. *Dict. th.*, art. *Eucharistie*, col. 1309. Sur cet auteur, voir ci-dessus, p. 632.

prononça contre les Templiers. Gilles mourut à Avignon, résidence de la cour pontificale, le 22 décembre 1316.

A la prendre dans ses éléments philosophiques les plus caractéristiques, la *doctrine de Gilles*, partagée par ses disciples — que l'on groupe sous le nom d'**ecole égidienne**, — est un thomisme sincère, mais hésitant. Le *Doctor fundatissimus* essayait de mettre d'accord la pensée de son maître saint Thomas, et celle de son Père saint Augustin : il crut utile ou nécessaire pour y arriver de tronquer la puissante synthèse philosophique réalisée par le premier, et il en vint, non sans hésitation d'ailleurs, à retirer plusieurs pierres de l'édifice. Déjà pour obtenir la maîtrise, il accepta, vers 1285, de rétracter, sur la question de l'unité de forme substantielle, ce qu'il avait soutenu en 1277, quand il défendait saint Thomas contre l'évêque Tempier[1]. A ce premier abandon d'autres s'ajoutèrent dans la suite : retour aux raisons séminales, identification (au moins en certains écrits) de l'intellect agent et de l'intellect patient; etc. Des thèses théologiques particulières accusaient encore l'indépendance de Gilles : l'âme est image de Dieu par ses facultés opératives plus que par son essence; la proposition " Dieu existe " peut être *per se nota*, pour les parfaits; distinction de la connaissance spirituelle par la science et de la connaissance par la sagesse; caractère affectif et pratique de la théologie, etc.[2] Ces concessions ont été attribuées moins à un génie constructeur qu'à une " faiblesse d'esprit "[3]; ce jugement est peut-être sévère. Gilles eut le tort de concevoir de façon un peu étroite l'accord des deux grands docteurs.

2° Parmi **les théologiens séculiers** de la fin du XIIIe siècle, nous trouvons des *thomistes* décidés — PIERRE D'AUVERGNE[4], par exemple — et des esprits *indépendants*, quoique non hostiles — tels Henri de Gand et Godefroid de Fontaines. Il ne reste guère de Pierre que des écrits philosophiques, mais l'œuvre des deux autres touche aussi la théologie et doit être signalée.

Henri de Gand[5], archidiacre de Bruges (1276) et plus tard (1279) de Tournai, était maître, dès 1277, à Paris, où il eut une grande influence jusqu'à sa mort (21 juin 1293). Il est surtout connu par ses XV *quodlibets*

[1] P. MANDONNET, *La carrière scolaire de Gilles de Rome* (1276-1291), dans *Rev. sc. phil. th.*, 1910, p. 480-499.

[2] Voir surtout Werner, *op. cit.*

[3] M. DE WULF, *Hist. phil. méd.*, II, p. 61.

[4] **Pierre d'Auvergne** († 1304), chanoine de Paris, recteur de l'Université en 1275, identique sans doute à *Pierre du Cros* (évêque de Clermont de 1302 à 1304), a laissé diverses explications d'Aristote, inédites, sauf celles des traités *Politiques* éditées parmi les œuvres de S. Thomas. Voir ci-dessus, p. 538. — Le dominicain **Bernard d'Auvergne** ou de *Clermont* (il fut élu évêque de cette ville après la mort de P. du Cros, mais ne put prendre possession) défendit le pur thomisme contre les atténuations de Gilles de R. ou de Henri de Gand et de Godefroid de Fontaines. Cf. HURTER, *op. cit.*

[5] M. DE WULF, *Etudes sur Henri de Gand*, Louvain, 1895 (extrait de l'*Hist. de la phil. scol. dans les Pays-Bas*); *Hist. de la phil. en Belgique*, Bruxelles, 1910, p. 80-116. — J. FORGET, *Henri de Gand*, dans *Dict. théol.*, col. 2191-2194.

et une *Summa theologica*, dont il n'écrivit que le prologue et le premier traité sur Dieu[1]. Son importance historique "dérive d'une série de doctrines personnelles qu'il a su brillamment défendre, sans réussir à les faire prévaloir. Il s'attache, dans le répertoire scolastique, à quelques questions préférées qui reviennent sans cesse et qu'il emprunte plus volontiers à la métaphysique et à la psychologie. On l'a appelé un augustinien. Il est bien plutôt un péripatéticien éclectique. Il reprend un bloc de théories en vogue dans l'ancienne scolastique, leur donne un tour propre et les adapte au reste de sa scolastique. Certaines théories thomistes l'ont vivement impressionné, par exemple l'unité des formes, et bien qu'il ne partage pas de toutes pièces les vues du maître dominicain, il s'est abstenu de prendre position dans les intrigues dirigées contre lui"[2]. Il s'écarte de saint Thomas en philosophie sur plusieurs points : impossibilité de la création *ab æterno*, individuation, existences multiples dans les composés, forme de corporéité, théorie de la connaissance (il admet l'identité de l'âme et des facultés, il conçoit l'espèce impresse comme une image de l'objet et entend l'illumination d'une action divine) et par dessus tout *volontarisme :* il est même un des premiers à développer expressément cette doctrine de la supériorité absolue de la volonté sur l'intelligence et les autres facultés. Duns Scot la lui empruntera[3]. Henri de Gand conçoit les rapports de la philosophie et de la *théologie* comme saint Thomas ; mais il a des vues très personnelles sur les attributs de Dieu. Avec les augustiniens, il attache une importance particulière à l'exemplarisme.

Godefroid de Fontaines[4] († vers 1306), né à Fontaines, pays de Liége, chanoine de Liége, maître à Paris en 1286, a laissé XIV *quodlibets* qui dénotent un esprit original et vigoureux. Comme tous les théologiens de son temps, il s'occupe à la fois de dogme et de morale, de philosophie et de droit. Avec énergie il prend parti contre les condamnations du thomisme : "Adversaire résolu des dominicains sur le terrain ecclésiastique, il fait un superbe éloge de Thomas philosophe. Mais le thomisme de Godefroid est nuancé : d'abord par une série de solutions propres sur des questions non constitutionnelles ; ensuite par son attitude combative vis-à-vis des maîtres contemporains en vue de la faculté (Gilles de Rome, Jacques de Viterbe, Thomas Sutton et surtout Henri de Gand) ; enfin par des réserves et des hésitations au sujet des innovations introduites par Thomas dans la scolastique"[5]. Par réaction contre le volontarisme de Henri de Gand, il accentue lui-même l'intellectualisme jusqu'à l'excès[6]. Ses propres doctrines furent à leur tour critiquées, notamment par Bernard d'Auvergne[7].

---

[1] On lui attribue aussi un *Liber de scriptoribus illustribus*. Forget *(op. cit.)* énumère plusieurs autres écrits, inédits pour la plupart.

[2] M. DE WULF, *Hist. phil. méd.*, II, p. 55-56.

[3] Voir plus loin, p. 644-647.

[4] M. DE WULF, *Etudes sur... G. de Fontaines*, Louvain, 1904 ; éditions diverses de quodlibets. — PELZER, *G. de F.*, dans *Rev. néo-scol.*, 1913, p. 365-388, 491-532, — FÉRET, *op. cit.*, III, p. 215-220. — LAJARD, *Hist. litt. de France*, t. 21, p. 550-556.

[5] M. DE WULF, *Hist. phil. méd.*, II, p. 52. Cf. *ibid.*, p. 52-54.

[6] *Ibid.*, p. 54. — [7] Voir ci-dessus, p. 637, note 4.

CHAPITRE XII.

Jean Duns Scot.

BIBLIOGRAPHIE SPÉCIALE :

Editions : *Opera omnia* (éd. Wadding), Lyon, 1639, 12 vol. — Réimprimée à Paris, 1891, par Vivès (sans appareil critiq.). — *Capitalia opera* (éd. part., P. Déodat-Marie), Le Havre, 1908-1911. Innombrables autres édit. partielles. — Nouvelle édition critique (nécessaire) en préparation à Quaracchi.

Etudes : Etude générale : P. RAYMOND, O. M. CAP., *Duns Scot*, dans *Dict. théol.*, col. 1865-1947 : à mettre au point pour les œuvres ; bibliogr. assez complète, col. 1942-1947 ; signale les meilleurs commentateurs de Scot : F. Lychet († 1520), Mastrius († 1676), etc. — Etudes récentes sur la vie et les œuvres : P. DE MARTIGNÉ, *La scol. et les trad. francisc.*, Paris, 1888 (p. 249-427). — A. CALLEBAUT, dans *Arch. franc. hist.*, 1917, 1920 (l'Ecosse, patrie de D. Sc.), 1924 (D. Sc., l'étudiant à Paris vers 1293-1296). — E. LONGPRÉ, dans *France francisc.*, 1928 (Pour le St-Siège, contre le gallic.). — A. PELZER, *Le 1er livre des Reportata par.*, dans *Ann. Inst. sup. Phil.*, Louvain, 1923, p. 449-491 ; *D. Scot et les études scotistes*, dans *Rev. néo-scol.*, 1923, p. 410-420. — PELSTER, S. J., études diverses dans *Franz. Studien*, 1923 ; etc. — CH. BALIC, O. F. M., notes dans *Rev. Hist. Eccl.*, 1926, p. 551-566 ; Les *Comment. de J. D. Scot sur les IV livres des Sent.*, Louvain, 1927. Cf G. THÉRY, dans *Rev. sc. phil. théol.*, 1928, p. 291-295. — Etudes doctrinales récentes : P. MINGES, *Ist D. Scotus indeterminist?* Munich, 1905 ; *Die Gnadenlehre...*, Munster, 1906 ; et nombre d'autres brochures ou articles. — J. KLEIN, *Der Gottesbegriff des J. D. Sc.*, Paderborn, 1913. — S. BELMONT, art. divers dans *Rev. de phil.*, 1908, etc. — P. RAYMOND, dans *Etudes fr.*, 1909 sq. — E. LONGPRÉ, *La philos. du B. D. Scot*, Paris, 1924 (Extrait des *Et. franc.*, 1922-1924) : vigoureuse réfutation d'une thèse de B. Landry (*La phil. de D. Scot*, Paris, 1922) ; chaude apologie du scotisme ; redresse nombre de préjugés courants et peu fondés. — Z. VAN DE WOESTYNE, *Cursus philosophicus*, Malines, 1921 (Manuel "ad mentem Scoti"). — M. DE WULF, *Hist. ph. méd.*, II (1925), p. 64-84. — Voir encore A. VACANT, *Essai sur la ph. de D. Scot comparée à celle de S. Th.*, Paris, 1891 (Ext. des *Ann. phil. chr.*, 1887-1889). — DÉODAT MARIE DE BASLY, *Grandes thèses cath.*, 1900, 1903. — E. GILSON, *Avicenne et le point de départ de D. Scot*, dans *Arch. d'hist. doct.*, 1927, p. 89-149. — H. MAC DONAGH, *La notion d'être dans la métaphysique de J. Duns Scot*, dans *Rev. néo-scol.*, 1928, p. 400-417 ; 1929, p. 80-96, 148-181.

I. — LA VIE ET LES ŒUVRES.

Le futur docteur officiel de la famille franciscaine devait être, comme saint Thomas, exclusivement appliqué à l'ensei-

gnement; sa vie fut bien plus courte que celle du Docteur angélique, surtout s'il naquit seulement en 1274[1]. Nous sommes, hélas! fort peu renseignés sur lui. Il semble être né en Ecosse, à Duns, d'où son nom[2]. Jean Duns Scot entra jeune chez les franciscains, étudia à Oxford et y subit la forte influence qu'un tel milieu devait exercer sur cet esprit vif et pénétrant, d'ailleurs capable de réaction personnelle : il s'y prépara à systématiser la théologie familière à son Ordre, en garde contre les innovations thomistes, non sans utiliser de multiples données aristotéliciennes. Il enseigna d'abord à Oxford et plus tard à Paris, où nous le trouvons vers 1302 : il y avait fait un premier séjour vers 1293-1296; c'est au second qu'il y acquit la maîtrise après 1302 et il y demeura jusqu'en 1307. Il dut alors prendre ouvertement position pour l'immaculée conception, ce qui donna lieu à la légende du fameux "actus sorbonicus" où il aurait répondu à 200 arguments et gagné tous les docteurs parisiens[3]. Envoyé à Cologne, en 1307, il y continua son brillant enseignement, qui devait être brusquement interrompu par la mort (8 nov. 1308). Il est honoré comme bienheureux en divers milieux[4].

L'héritage littéraire de Duns Scot est loin d'être définitivement fixé. D'après les derniers travaux critiques, il faut le réduire de façon très sensible[5]. La plus grande partie de l'œuvre exclusivement philosophique[6] passe à d'autres mains, notamment les commentaires sur les traités d'Aristote (*Physique*, *Métaphysique*[7], probablement *Logique* et traités *de l'âme*). On doit renoncer encore à la *Grammaire spéculative*, au *De rerum principiis*[8], aux *Théorèmes* (qui sont postérieurs à Occam[9]), ainsi qu'aux *Conclusions métaphysiques* et à l'opuscule *De perfectione statuum*[10]. Il reste toutefois à Scot, dans la pure philosophie, les *Questions métaphysiques*[11] et, dans un autre genre, le *De primo principio*, l'un des premiers écrits du maître, opuscule "d'une architecture mathématique

[1] Comme le veut une tradition. Selon d'autres, il naquit en 1266.

[2] Même s'il naquit en Angleterre ou en Irlande, comme d'autres traditions le prétendent, ses parents devaient être *écossais*, d'où son nom de *Scot*. Quant à *Duns*, s'il est, non pas un nom de famille, mais le nom d'une localité, il devrait être mis pour "*de Duns*", formule qu'on ne trouve pas dans les manuscrits.

[3] Cf. X. Le Bachelet, *Immac. Concept.*, dans *Dict. théol.*, col 1076 sq.

[4] "Son nom est honoré d'un culte public et immémorial à Nole, en Hongrie, à Cologne, en Espagne, et les temps semblent proches où la cour romaine va daigner le sanctionner de sa haute autorité". P. Raymond, *op. cit.*, col. 1866.

[5] Voir notamment E. Longpré, *op. cit.*, p. 16 sq.

[6] T. I-IV de l'édit. Wadding.

[7] Le texte édité (t. IV) contient, à la suite de l'explication, des *conclusiones* et des *quæstiones* : seules ces dernières sont de Scot. Le commentaire textuel est d'Antoine André (voir p. 665), et les conclusions sont de Gonzalve de Balboa.

[8] Défense des condamnations 1277, antérieure à Scot probablement. Voir E. Longpré, *op. cit.*, p. 22-29.

[9] *Ibid.*, p. 29-51. — [10] *Ibid.*, p. 20-22. — [11] Voir note 7.

et aux envolées mystiques sublimes : ... ce traité est une belle contemplation de Dieu et de ses infinies perfections dans le genre des oraisons et des méditations de S. Anselme ; ... (il) n'a pu être composé que sous l'impression d'une grâce d'oraison très élevée " [1]. Le principal de l'œuvre de Duns Scot est constitué par son grand Commentaire des Sentences rédigé à Oxford, d'où son titre *Opus oxoniense*, et par un second commentaire, reporté, *Opus parisiense*, qui passe pour le fruit de l'enseignement parisien et le résumé du grand travail précédent [2]. Ces deux œuvres suffiraient à la gloire de D. Scot. Il faut y ajouter deux séries de questions dont l'authenticité, au moins partielle, est indubitable, les *Collationes parisienses* et les *Quodlibets* [3].

L'**Opus oxoniense** [4] est l'œuvre capitale de Duns Scot, celle qui " est devenue en quelque sorte le manuel de son Ecole ". L'ouvrage est un *Commentaire des Sentences*, suivant, comme tous les traités analogues, l'ordre des matières contenues dans les livres de P. Lombard, mais développant la pensée de façon bien personnelle. L'un de ses caractères est " un recours trop fréquent aux *discussions philosophiques*. Duns Scot était entraîné de ce côté par la pente de son esprit et les traditions de l'université d'Oxford. Il greffe de longues dissertations philosophiques sur les questions théologiques... [5]. Là où les autres docteurs touchent discrètement ces sujets, Duns Scot s'arrête avec complaisance. La méthode en souffre ; elle manque d'uniformité " [6]. Dans ces commentaires, et c'est un autre de leurs caractères distinctifs, " Duns Scot prend un *rôle de critique* très accusé... Les circonstances dans lesquelles il paraissait le poussaient dans cette direction. Les plus illustres docteurs étaient morts ou sur le point de descendre dans la tombe. Leurs opinions méritaient d'être prises en considération et le nouveau docteur se trouvait dans la nécessité de leur demander leur sentiment avant de se former le sien ". De là son habitude de commencer par exposer, examiner à fond ces opinions (dont il ne nomme pas les partisans, mais que tous ses auditeurs connaissaient) ; de

[1] E. LONGPRÉ, *op. cit.*, p. 17-18.

[2] Cependant, selon Pelster, l'*Oxoniense* est postérieur à l'œuvre parisienne. La question est encore à l'étude.

[3] Les œuvres même authentiques soulèvent de graves problèmes critiques, l'étude du P. Balic le prouve à l'évidence et fait désirer la réédition annoncée des écrits du Docteur subtil.

[4] *Quæstiones in libros IV Sententiarum ; Opera omnia*, t. V-X.

[5] " Etude de la connaissance intellectuelle (l. I, dist. III) ; théories de l'univocation de l'être (l. I, d. VIII, q. 3) ; de la distinction formelle (*ibid.*, q. 4) ; du principe d'individuation (l. II, d. III), de la matière et de la forme (*ibid.*, d. XII) ; de la permanence des éléments dans le mixte (*ibid.*, d. XV) ; de la forme de corporéité (l. IV, d. XI) ". P. RAYMOND, *op. cit.*, col. 1870.

[6] P. RAYMOND, *op. cit.*, col. 1870-1871.

là aussi " la nécessité de critiquer ce qui lui semblait erroné ou arbitraire " [1]. D'ailleurs, il ne polémiquait pas à proprement parler, et il visait surtout à *construire* la synthèse nouvelle qu'il avait en vue ou du moins à l'achever : sa philosophie n'avait pas d'autre but.

Les **Reportata parisiensia** [2] *(Opus parisiense)* sont un autre commentaire des Sentences fait par Scot à Paris, après le grand ouvrage d'Oxford probablement, depuis 1302, semble-t-il [3] : nous n'avons pas le texte même de Duns Scot, mais une simple "reportation", et même non revisée par l'auteur, au moins pour le premier livre [4]. De plus, le livre III est resté inachevé : les disciples du maître l'ont complété " par une transcription abrégée des commentaires d'Oxford... On y trouve, sauf quelques légères variantes, particulièrement au l. IV, la même doctrine que dans l'*Opus oxoniense* " [5]. Malgré ses qualités de méthode, qui lui donnent l'aspect d'une Somme scotiste, cet ouvrage a été moins utilisé par les théologiens franciscains que le grand commentaire. On a expliqué cette défaveur 1. par l'insuffisance des premières éditions ; 2. le caractère trop sommaire des exposés ; 3. les prescriptions des supérieurs de l'Ordre. La critique récente paraît devoir favoriser le jugement des anciens et consacrer l'autorité primordiale de l'*Opus oxoniense*.

II. — LE THÉOLOGIEN ET LE PHILOSOPHE.

A) Le théologien.

Duns Scot est **le maître** par excellence **de l'Ecole franciscaine.** La souplesse proverbiale de celui qu'on a appelé le *Docteur subtil* le rendait plus que tout autre apte à former des théologiens capables de résister aux assauts dont l'Ecole

---

[1] *Ibid.*, col. 1870.

[2] *Opera omnia*, t. XI. On dit encore *Lectura parisiensis*.

[3] Le livre I est de 1302 d'après les manuscrits et le l. IV de 1303 : pour des raisons inconnues le livre IV a dû être interprété avant les livres II et III.

[4] Mgr Pelzer (*op. cit.*) a prouvé que le texte édité n'est qu'un résumé, fait par Guillaume Aenwick de la reportation revisée par D. Scot et demeurée inédite.

[5] P. RAYMOND, *op. cit.*, col. 1871. " Plusieurs solutions anciennes sont exposées avec un précision nouvelle, et des aperçus nouveaux se manifestent au cours des questions traitées déjà, mais sous un angle différent, dans l'*Opus oxoniense*. Duns Scot subit par ailleurs les influences du milieu où il donne son enseignement. Les digressions de pure philosophie sont relativement moins étendues, la méthode plus uniforme et plus claire ". *Ibid.*

fut l'objet de la part des tenants du thomisme. On a longtemps accusé les contrastes entre Duns Scot et saint Thomas. De nos jours on tend plutôt, dans son Ecole, à les atténuer, soit qu'on allège l'œuvre du professeur d'Oxford de plusieurs écrits d'origine ou de doctrine suspectes, soit qu'on le considère comme le continuateur de saint Bonaventure plutôt que l'initiateur d'un mouvement nouveau et le précurseur d'Occam. Quoi qu'il en soit en effet de ce dernier point, il faut reconnaître les attaches traditionnelles qui relient le scotisme au mouvement doctrinal franciscain du XIIIe siècle. Sans doute on ne peut confondre le Docteur séraphique et le Docteur subtil : l'élan mystique, si ardent chez le maître, est moins apparent chez le disciple, en qui domine le philosophe : mais on a pu dire que " toute l'efflorescence mystique franciscaine du XIIIe siècle a trouvé sous sa plume une *justification métaphysique* admirable "[1]. Ce caractère de son œuvre doit être bien compris.

Quoi qu'on en ait dit, Duns Scot est un **esprit éminemment constructeur.** Sans doute, mis en présence de systèmes dont il suspecte la solidité, il doit critiquer avant de rejeter une opinion [2], mais il ne démolit pas pour détruire, comme le prouve la manière même dont il procède [3]; il cherche à édifier. Et d'abord, en vrai théologien, il a soin de s'appuyer non seulement sur l'Ecriture mais sur *les Pères* : " Sa patrologie n'est pas moins riche que celle des autres docteurs du XIIIe siècle. Il cite souvent saint Anselme, saint Jean Damascène. Son auteur préféré, celui dont l'autorité doctrinale est de premier ordre et dont le génie captivait particulièrement son esprit, c'est, sans contredit, saint Augustin : il le cite plus de 1300 fois dans les commentaires de Pierre Lombard et ses autres ouvrages théologiques. Même avec les Pères, Duns Scot réserve ses droits critiques, mais combien discrets ! " [4] Il a pu discuter aussi à l'occasion la doctrine des maîtres franciscains qui l'ont précédé; dans l'ensemble, il leur reste fidèle [5], tout en les complétant par l'intéressante *synthèse* qu'il a créée. " Il a un système, des explications cohérentes,

[1] E. LONGPRÉ, *op. cit.*, p. 273.

[2] Il s'est assez habituellement écarté de S. Thomas et plus encore de Henri de Gand. Cf. E. LONGPRÉ, *op. cit.*, p. 258-272 et 280-286.

[3] " Courtoise, impartiale, sa critique eut l'objectivité sereine de la science qui n'aime que le vrai ". *Ibid.*, p. 263.

[4] P. RAYMOND, *op. cit.*, col. 1940.

[5] E. LONGPRÉ, *ibid.*, p. 242-255, 259-270, et passim.

ramassées vigoureusement, si elles sont coulées dans un style un peu tourmenté. Quelques grandes idées éclairent et soutiennent ses constructions métaphysiques et théologiques; les affirmer et les faire triompher est la raison de son effort et de sa dialectique incisive" [1].

Le caractère particulier de la synthèse scotiste est bien indiqué par le point de vue qui a présidé à son élaboration : " Duns Scot a eu la préoccupation toute franciscaine d'organiser une conception générale de tout l'ordre des choses du *point de vue de l'amour* " [2]. Il s'agit bien ici, non pas de morale ou de mystique, mais de " *spéculation* métaphysique ", de " synthèse spéculative ", synthèse " qui permet d'organiser fortement *toute* la pensée franciscaine, en philosophie, en théologie et en mystique, du point de vue de l'amour. — L'amour en effet commande et ordonne, dans tous ses grands sommets, la synthèse métaphysique et religieuse de Duns Scot. Il est au commencement de toutes les voies de la Trinité *ad extra*. De même, il conditionne le retour des êtres vers leur Premier Principe. C'est dans l'amour enfin que se consommera éternellement l'union des élus et de Dieu. Tel est le cycle d'amour pensé par le B. Duns Scot " [3]. Tout autre est la synthèse de saint Thomas, qui n'a eu d'autre préoccupation que d'exposer objectivement la vérité [4]. On a pu opposer l'intellectualisme du Docteur angélique au *volontarisme* de D. Scot. Il importe de bien entendre ces formules.

Le **volontarisme** est une des thèses les plus caractéristiques de Duns Scot. Elle est une application particulière de la doctrine qui précède sur la prépondérance de l'idée de bien ou d'amour. Le volontarisme est " la doctrine de la primauté et l'indépendance de la volonté à l'égard de l'intelligence " [5]. Il s'agit d'une primauté ou supériorité de la volonté *en soi*, et non d'une supériorité relative : saint Thomas admet

---

[1] *Ibid.*, p. 272-273. — [2] *Ibid.*, p. 273.

[3] *Ibid.*, p. 139-140. C'est en un mot l'idée de *bien* qui commande la spéculation. Est-ce cette préoccupation qui a empêché Scot de constituer une parfaite métaphysique de l'être? " *Une synthèse de l'être comme tel*, voilà ce que nous attendions de Scot et qu'il n'a pu réussir à nous donner ", déclare, à la fin de sa pénétrante étude, le P. Mac Donagh, capucin (*op. cit.*, p. 181). Un peu sévèrement, quelques lignes plus haut, le même auteur constate n'avoir pas remarqué " que Scot donnât l'impression d'une mentalité vraiment métaphysique. Jamais il ne présente ses vues comme des choses nécessaires *de se* ". (*Ibid.*, p. 180.)

[4] Voir ci-dessus, p. 575 sq.

[5] P. RAYMOND, *op. cit.*, col. 1880. Cf. *Op. ox.*, l. IV, d. XLIX.

que dans l'ordre moral pratique, ici-bas, la volonté l'emporte sur l'intelligence, l'amour de Dieu sur la connaissance [1], mais il maintient qu'en soi l'intelligence est supérieure [2], ce que nie Scot. L'un des motifs qu'invoque saint Thomas est la dépendance de la volonté vis-à-vis de l'objet connu, quand il s'agit du bien parfait, Dieu, qui entraîne l'adhésion. Scot l'écarte, sans rejeter le principe : *nil volitum nisi præcognitum ;* même devant le bien complet, la volonté garde son *indétermination* et l'on ne peut assigner d'autre raison à sa détermination que sa volonté même; elle est seule cause totale de son acte [3]. Cette thèse est liée en définitive à la psychologie scotiste, qui accorde aux facultés, à la volonté notamment, plus d'*activité* que ne leur en accorde saint Thomas [4]. Elle a sa répercussion jusqu'en théodicée et en morale; d'où son importance. Il ne faut cependant pas en exagérer les termes; Scot affirme que l'intellection est plus qu'une condition du vouloir; elle agit comme cause finale, par mode d'attrait [5]. Par ailleurs, on le verra, le volontarisme ne s'oppose pas à la spéculation, même la plus hardie.

La synthèse construite par Duns Scot est avant tout une **synthèse théologique,** comme celle de saint Thomas, toute son œuvre le prouve. La très large part qu'il y fait à la spéculation vient de la confiance qu'il a en la philosophie, capable de montrer l'harmonie de la raison et de la foi [6]. Il semble, il est vrai, dénier parfois à la théologie la dignité de *science*, notamment dans le Prologue de l'*Opus oxoniense* (q. III, n. 26-28), mais il veut par là, semble-t-il, marquer simplement les différences qui distinguent la théologie des sciences humaines au sens strict aristotélicien, et affirmer qu'elle est une science bien spéciale [7]. Il la considère comme une science pratique, car les vérités de la foi qu'elle étudie tendent à faire aimer Dieu comme il doit être aimé [8]. Du

[1] *Sum. th.*, I[a], q. 82. Voir ci-dessus, p. 614.
[2] Cf. R. Garrigou-Lagrange, *Perf. chrét. et contemp.*, p. 164-173.
[3] *Rep. par.*, l. II, d. 25, q. I, n. 20. Cf. M. de Wulf, *op. cit.*, II, p. 22-23, 77-79. — E. Longpré, *op. cit.*, p. 201-226.
[4] *Ibid.*, p. 203-205.
[5] *Ibid.*, p. 219-224. Le P. Longpré trouve même, chez Scot, des formules qui attribuent à la connaissance une causalité efficiente partielle sur la volonté (*Ibid.*, p. 222-224).
[6] Cf. P. Minges, *Das Verhältniss zw. Glauben u. Wissen,...* Paderborn, 1908.
[7] P. Raymond, *op. cit.*, col. 1872-1873.
[8] *Op. ox.*, IV, prol., q. IV, n. 31-32, 37-38. Cf. P. Raymond, *op. cit.*, col. 1873.

reste, l'ensemble du corps doctrinal n'en est pas moins fortement systématisé, à l'aide des principes métaphysiques qui sont l'âme de la synthèse et la distinguent bien de celle de saint Thomas.

B) **Principes philosophiques.**

On peut, avec M. de Wulf, ramener à quatre les doctrines capitales qui caractérisent la synthèse de Scot : le *formalisme métaphysique;* l'*univocité de l'être;* l'*intuitionisme;* le *volontarisme.*

" La distinction *formalis a parte rei*[1] ou **le formalisme** nuance tout le système. Elle permet d'étaler la richesse de la substance individuelle, de multiplier l'appareil métaphysique et d'emboîter les entités l'une dans l'autre de façon à rester fidèle à l'individualisme. A un point de vue elle complique le réel, puisqu'elle assure à des entités internes une valeur indépendante (a parte rei) que le thomisme leur refuse. A un autre point de vue elle le simplifie, puisqu'elle l'interprète suivant un principe homogène : la distinction réelle entre l'essence et l'existence, entre l'âme et ses facultés disparaît, tout comme la distinction virtuelle entre le bien et le vrai, entre les attributs divins[2].

" **L'univocité de l'être** est une autre caractéristique du scotisme, une façon nouvelle d'établir la hiérarchie du réel dont Dieu occupe le faîte[3]. Grâce à cette théorie qui commande toute la métaphysique (alias metaphysica non esset magis transcendens quam Physica, *Op. ox.*, l. I, d. III, q. 3), des affinités profondes sont établies entre tous les départements du réel ; l'objet adéquat de l'intelligence et de la volonté dans toute son amplitude, et notre pensée peut atteindre Dieu. La théorie de l'univocité appartient en propre à Duns Scot et est le fruit d'une pensée entièrement originale[4].

" **L'intuitionisme psychologique** est une doctrine dont Scot n'est pas l'inventeur, mais qu'il accrédite et que recueilleront le scotisme et l'occamisme du XIVe siècle. Au point de vue épistémologique, la théorie

---

[1] La *distinction formelle* scotiste est celle qui existe entre diverses formalités. Les *formalités*, pour Scot, sont des réalités ou plutôt les éléments métaphysiques contenus dans toute réalité individuelle et que l'esprit peut y saisir. La distinction formelle, qui d'ailleurs est infime, existerait donc dans les choses, alors que la *distinction virtuelle* des thomistes est dans l'esprit, bien qu'elle ait dans la réalité son fondement, et c'est cela même que Scot appelle " formalités ".

[2] Longpré regarde la théorie de D. Scot comme la " systématisation géniale de 50 années de recherches et de spéculations " (p. 240). M. de Wulf y voit un retour au réalisme exagéré (p. 70-71). Signalons seulement ce qu'une telle doctrine introduit de nouveau dans la métaphysique d'Aristote.

[3] Dans *la réalité*, dit Scot, l'être créé est analogue par rapport à Dieu, l'Être *per se*, dont toute créature participe. Mais *le concept* que l'esprit se fait de l'un et de l'autre est univoque, en tant que concept, puisqu'il s'applique aux diverses réalités ; il a pour objet propre l'être en tant qu'être et abstrait de ses modalités les plus hautes *(per se* ou *ab alio)*. Cf. *Op. ox.*, l. I, d. II, q. III, n. 3. — L'accusation de mettre Dieu dans un genre n'est pas fondée.

[4] Voir l'étude du P. Mac Donagh, *op. cit.*

que l'intelligence a une intuition de l'existant renforce le dogmatisme de la scolastique ; elle explique le contact de l'intelligence avec le singulier autrement que le thomisme ; elle montre toute la confiance que Scot a dans la raison [1].

"**Le volontarisme,** que Scot reprend à Henri de Gand [2], met l'accent sur l'action... Duns Scot met dans tout son relief le caractère actif de l'âme" [3]. — On a dit de lui qu'il "restaure dans la scolastique l'idée d'activité" [4]. Reconnaissons au moins qu'il insiste plus que d'autres sur ce point [5]. Il se réclame des grands augustiniens du siècle précédent [6], et ces constatations sont d'autant plus intéressantes que l'on a, en d'autres temps et d'autres milieux, entendu saint Augustin dans un sens tout opposé, impliquant la passivité jusqu'au fatalisme [7].

Ces grands principes, dont les applications sont infinies, suffiraient à assurer à D. Scot son originalité. Mais il faut ajouter à ces idées-mères de son système nombre **d'autres points** qui achèvent de fixer la doctrine de son Ecole.

On en trouve dans presque tous les domaines de la philosophie. *En métaphysique*, outre le formalisme et l'univocité de l'être, on doit signaler la conception scotiste de la matière première (douée d'une certaine actualité) [8], de l'individuation (fruit d'une formalité dite *hæccéitas*) [9], de la personnalité (simple non-dépendance actuelle et aptitudinale) [10], de l'action et de la passion (relations surajoutées au sujet, soit du dedans soit du dehors, "*respectus intrinsece* ou *extrinsece advenientes*") [11], etc. *En psychologie*, outre l'intuitionisme et le volontarisme, on remarque l'abandon de l'illumination bonaventurienne remplacée par une explication de la connaissance assez proche du thomisme [12]. Scot met dans l'homme une forme de corporéité, outre l'âme intellective, forme dont l'unique réalité contient trois formalités. L'âme est immortelle, mais on n'en peut donner une preuve décisive par des arguments métaphysiques [13]. *En philosophie morale*, sans négliger les éléments intellectuels, Scot est amené par son volontarisme à attribuer la plus grande importance à la volonté dans tous les ordres, et cela en principe, non pas du

---

[1] Au point de départ de la connaissance intellectuelle et comme base de la connaissance abstraite et universelle (qu'il explique comme S. Thomas), Duns Scot place une connaissance intuitive de l'*être concret et singulier (species specialissima)*, aperçu comme existant. Cette connaissance très confuse se précise par l'abstraction et la réflexion.

[2] Voir ci-dessus, p. 638.

[3] M. DE WULF, *Hist. phil. méd.*, II, p. 82. Voir ci-dessus, p. 644.

[4] E. LONGPRÉ, *op. cit.*, p. 275.

[5] " Duns Scot n'a jamais voulu admettre qu'une faculté essentiellement active, quelle que soit la condition où elle se trouve, quels que soient les motifs qui la sollicitent, puisse agir à la manière d'une faculté passive naturellement ou d'un élément déterminé *necessario ;* entre ces termes il n'y aura jamais équation parfaite, mais toujours différence de modalité de l'action. *C'est là le véritable sens du volontarisme de Duns Scot*". *Ibid.*, p. 276.

[6] *Ibid.*, p. 268-272. — [7] Voir plus loin, p. 663.

[8] *Op. ox.*, II, d. XII, q. 2 ; IV, d. XI, q. 3, n. 12.

[9] *Op. ox.*, II, d. III, q. 2-3. — [10] *Ibid.*, III, d. I, q. I, n. 5 sq.

[11] Voir E. LONGPRÉ, *op. cit.*, p. 42-43. — [12] *Op. ox.*, I, d. III, q. 3, n. 24-25.

[13] M. DE WULF, *op. cit.*, p. 79-80.

simple point de vue pratique et pour la vie présente. Le rôle de l'action est aussi fortement accusé [1].

La philosophie de Duns Scot se présente donc avec une **incontestable originalité.** Elle s'inspire sans doute de la spéculation augustinienne du XIIIe siècle, mais elle la dépasse par nombre de théories nouvelles qu'elle y introduit pour la fixer, par l'utilisation même de l'aristotélisme, qui a définitivement acquis droit de cité dans les écoles. Mais, l'*aristotélisme* est assez mitigé chez Scot par ces préoccupations mêmes; il est moins strict que chez saint Thomas, qui cherchait simplement à constituer une philosophie universelle, sur la base fondamentale du réel et du vrai. Celle de Scot, orientée plutôt vers le bien, n'en paraît pas moins solidement coordonnée et montre que son auteur était de taille à être un chef d'Ecole. Il l'a été dans son Ordre, qui l'a adopté pour guide avant même saint Bonaventure. D'ailleurs, sa philosophie est toute ordonnée à la théologie, et celle-ci est remarquable non seulement par la synthèse particulière qu'elle présente, mais encore et surtout à cause du rôle historique tenu par ses défenseurs dans l'élaboration définitive de quelques doctrines importantes.

III. — THÉOLOGIE DE DUNS SCOT.

A) Dieu. Théologie naturelle et surnaturelle.

1° **L'existence de Dieu** n'est pas établie *a priori :* Duns Scot n'admet pas l'argument de saint Anselme, bien qu'il essaie de le "colorer", de lui donner quelque valeur en le retouchant [2]. C'est par le *principe de causalité* (démonstration *quia)* qu'on prouve Dieu, en partant du réel. Toutefois il veut que l'on considère l'être non pas tant dans ses propriétés physiques que dans ses principes métaphysiques, de telle sorte que la démonstration se rattache à des données immuables et nécessaires : *procedendo ex necessariis*, dit Duns Scot [3]. D'où l'apparence d'*a priori* qu'il donne à ses preuves ; mais c'est une pure apparence. L'un des principes fondamentaux de la démonstration auquel il recourt sans cesse

[1] *Ibid.*, p. 80.

[2] De deux manières : d'abord, il remarque que si Dieu est posé, ce qui se fait sans contradiction, on ne peut sans contradiction en penser un plus grand que lui; ensuite il fait observer, grâce à sa théorie sur la connaissance intuitive, que l'être qui existe est plus intelligible que le non existant. *Op. ox.*, I, d. II, q. 2.

[3] *Ibid.* Voir E. Longpré, *op. cit.*, p. 106 sq.

est la répugnance d'une série infinie de causes : le contingent est conditionné par le nécessaire [1]. — Cette preuve fondamentale est complétée par des arguments de deux autres ordres : l'ordre de la *cause finale* et l'*ordre d'éminence* ou d'excellence. Dans les trois voies, il arrive à un premier nécessaire *(primitas necessaria)*, en vertu de l'ordre essentiel *(ex ordine essentiali)*, même dans la série des causes accidentellement ordonnées [2].

2° **La nature divine** est connue par la triple voie de l'affirmation, de la négation et de l'éminence [3], celle-ci fondée sur l'*analogie*. Duns Scot ne s'est pas sur ce point écarté de l'augustinisme, comme on l'a prétendu : il maintient l'analogisme traditionnel et l'exemplarisme [4]. Sa théorie sur l'univocité de l'être n'y contredit pas : en fait, cet univoque imparfait des scotistes paraît bien n'être qu'un *analogue* considéré sous son aspect *positif* [5]. En même temps, Duns Scot accuse fortement la notion d'*infini ;* il en donne "une idée nette et rigoureuse, parfaitement dégagée, dit Longpré, des vagues notions où la philosophie grecque le confondait avec l'indéfini" [6]. C'est sur cette notion qu'est édifiée la théorie scotiste des *divines perfections*. Celles-ci sont mises en très vive lumière et distinguées même en formalités véritables, qui, d'ailleurs, affirme avec énergie le Docteur subtil, ne nuisent en rien à la simplicité divine [7]. Malgré les oppositions que cette théorie, nouvelle [8], a rencontrées, "aucune décision de l'Eglise n'a condamné la distinction formelle en Dieu" [9].

---

[1] Aliqua (natura) est effectibilis, ergo aliqua est effectiva. Consequentia patet per naturam correlativorum. *De primo princ.*, c. III, n. 1. Infinitas est impossibilis in ascendendo, ergo primitas necessaria. *Op. ox.*, I, d. II, q. 2. Cf. P. RAYMOND, *op. cit.*, col. 1874-1875.

[2] Cette position, dit Longpré, est caractéristique de Duns Scot, et le distingue parfaitement tant de S. Thomas que de G. Occam. *Ibid.*, p. 107, n. 4.

[3] *Op. ox.*, I, d. VIII, q. 3, n. 8; q. 4, n. 6.

[4] E. LONGPRÉ, *op. cit.*, p. 91-101. — [5] Cf. *ibid.*, p. 98-100.

[6] *Ibid.*, p. 101. "L'infini se distingue nettement de l'indéterminé. On peut le définir d'une double manière, directement ou en regard du fini. En soi et dans son acception fondamentale, l'infini c'est l'être en possession totale et simultanée de toutes les perfections possibles. Relativement à l'être limité et borné, l'infini est le trancendant auquel rien ne pourrait être comparé." *Ibid.*, p. 101.

[7] *Op. ox.*, I, d. VIII, q. 4.

[8] D. Scot l'appuie cependant sur les anciens, S. Augustin en particulier. Cf. E. LONGPRÉ, *op. cit.*, p. 242-255.

[9] P. RAYMOND, *op. cit.*, col. 1876. L'auteur ajoute : "Si cette doctrine est entourée *de mystère et d'ombre*, ne faut-il pas avouer que la distinction virtuelle, plus précise pourtant aujourd'hui qu'au XIIIe siècle, ne dissipe pas du tout le nuage où se cache la réalité objective et formelle des perfections divines?" Celle-ci a du moins l'avantage de ne pas rendre le mystère encore plus mystérieux.

Les attributs de Dieu, ainsi formellement distingués, sont classés par la théologie scotiste en deux groupes. " Le premier groupe comprend les perfections qui éloignent en quelque sorte de Dieu les imperfections des créatures : ce sont *les modes intrinsèques.* [Scot en signale 5 : la simplicité, l'immutabilité, l'éternité, l'invisibilité, l'ineffabilité.] [1] Le second est constitué par les perfections simples que l'on rencontre dans les créatures et qui sont en Dieu d'une manière infinie. A ceux-là on donne le nom spécial d'*attributs :* tous se rapportent à l'intelligence et à la volonté " [2]. Scot traite longuement de ces attributs non seulement à l'aide de la foi, mais du point de vue rationnel. Il reconnaît notamment à la raison le pouvoir de prouver, avec l'infinité et l'unité de Dieu, sa vie, faite d'intelligence et de volonté, sa vérité, sa justice, sa providence universelle, sa puissance infinie [3]; il nie cependant que la philosophie, au moins la philosophie aristotélicienne, puisse prouver, par des arguments rigoureux, le pouvoir de Dieu de " produire *quodcumque possibile* sans le secours de quelque cause immédiate ", ou d'établir l'omniprésence divine [4].

La vie divine est essentiellement intellection et volition. Cependant ni l'intelligence ni la volonté ne sont absolument premières en Dieu : elles dépendent l'une et l'autre de l'*essence*, qui doit être posée la première dans la réalité, comme elle est la première raison que nous concevons en Dieu. Le premier acte qui en dérive est l'intellection ; l'opération volontaire vient ensuite. Il est donc inexact de dire que pour Duns Scot Dieu est essentiellement et premièrement volonté, liberté [5]. Les *idées divines* gardent une place importante dans sa théodicée. Elles ne se confondent pas avec l'essence de Dieu, mais sont des formalités distinctes ; les idées exemplaires sont " des présentations objectives de la créature dans l'intelligence divine " [6]. Néanmoins, le Docteur subtil accorde à la volonté en Dieu un caractère que ses disciples ont appelé *volontarisme* [7]. Il consiste à affirmer d'abord que la liberté est tellement essentielle à la volonté divine que celle-ci " n'agit jamais par nécessité de nature, alors même qu'elle pose son acte sans qu'il puisse en être autrement à cause de sa perfection même " [8]. On a conclu à tort de cette indétermination que Scot attribuait à Dieu un vouloir capricieux et despotique : il maintient que l'irrationnel est impossible [9]. D'ailleurs, c'est l'existence des choses qu'il a en vue plutôt que leur essence, dit-on [10], quand il parle de l'autonomie du divin vouloir, et il ne se distingue alors du thomisme que par l'insistance sur ce point de vue.

Très proche aussi de celle de saint Thomas est sa doctrine de **la prédestination.** La prévision des mérites n'intervient

[1] Cf. P. RAYMOND, *op. cit.*, col. 1876-1878.
[2] *Ibid.*, col. 1875. — [3] *Ibid.*, col. 1875-1881.
[4] M. DE WULF, *op. cit.*, p. 73.
[5] E. LONGPRÉ, *op. cit.*, p. 197-201.
[6] M. DE WULF, *op. cit.*, p. 74.
[7] " La théodicée de Duns Scot est caractérisée, comme sa psychologie, par le volontarisme, c'est-à-dire par la doctrine de la primauté et de l'indépendance de la volonté à l'égard de l'intelligence ", dit le P. Raymond ; *op. cit.*, col. 1880.
[8] P. RAYMOND, *ibid.* Cf. *Quod.* XVI.
[9] *Op. ox.*, IV, d. X, q. 2. Cf. E. LONGPRÉ, *op. cit.*, p. 56-60 et 200.
[10] Voir M. DE WULF, *op. cit.*, p. 74.

pas dans la décision d'accorder la grâce et la gloire aux *élus;* cette décision n'a d'autre motif que le bon vouloir divin : elle trouve dans la bonté de Dieu sa raison suffisante et première. Mais *la réprobation* exige la prévision du péché final, car elle ne peut se concevoir que comme un acte de justice [1].

3° **La théologie trinitaire** de Duns Scot présente quelques particularités qu'on ne peut négliger. *La génération du Verbe* n'est pas la simple intellection par laquelle Dieu connaît son essence, même en tant que cette connaissance " connotat relationem paternitatis ", mais elle est attribuée " à un acte spécial logiquement postérieur et formellement distinct du premier. Il l'appelle *dictio;* cet acte est produit par la *memoria fœcunda,* c'est-à-dire par l'intelligence en possession de son objet essentiel, et il est lui-même le fondement de la relation de paternité " [2]. Pour *la procession du Saint-Esprit,* " le Docteur subtil distingue en Dieu deux actes d'amour. Le premier suit la connaissance essentielle que Dieu a de lui-même, de ses attributs et des autres personnes; cet amour précède la procession de l'Esprit-Saint et la génération du Verbe [3]. Le Verbe toutefois n'est pas engendré par cet acte d'amour, puisqu'il est produit *via naturæ* et non *via voluntatis* [4]. Le second acte d'amour prend le nom de *spiratio;* il est commun au Père et au Verbe, qui produisent par ce moyen l'Esprit-Saint. La *spiratio* est donc un acte tout spécial de volonté, à la fois libre, de la liberté essentielle qui constitue l'essence de la volonté, et nécessaire, car il a pour objet l'essence infinie que le Père et le Verbe ne peuvent pas ne pas aimer " [5]. — La théologie trinitaire de Duns Scot se nuance d'autres particularités diverses à cause de sa conception de la personne et par suite de nouveaux appels à la distinction formelle [6].

B) L'Homme-Dieu. Marie.

Tous les principes signalés jusqu'ici vont trouver leur application dans une des doctrines les plus caractéristiques du scotisme, par où le Docteur subtil se sépare, non seulement de saint Thomas, mais de saint

---

[1] P. RAYMOND, *op. cit.*, col. 1881.
[2] P. RAYMOND, *op. cit.*, col. 1882.
[3] *Rep. par.*, I, d. VI, q. 2.
[4] Scot s'appuie non sur la *nature* diverse des actes d'intelligence et de volonté, mais sur l'opposition de leur *mode* de production : l'intelligence, déterminée par son objet, agit *via naturæ;* la volonté, indéterminée, agit librement selon son mode propre *(via voluntatis).* P. RAYMOND, *ibid.*
[5] *Ibid.*, col. 1882-1883.
[6] *Ibid.*, col. 1883-1884.

Bonaventure lui-même. **Le principe** qui la commande c'est le " vouloir infiniment rationnel et souverainement ordonné de Dieu ", dont Scot devient du coup " l'incomparable métaphysicien "[1]. " Précisément parce qu'il avait médité cette vérité, à savoir que la raison, l'ordre, la sagesse sont la règle du vouloir infini, il a reconstitué le réel, l'ordre actuel, sur un autre plan que le Séraphique Docteur et il a situé l'Incarnation au commencement de toutes les voies de Dieu *ad extra*. Toute la synthèse de Duns Scot — Incarnation, élévation à l'ordre surnaturel, révélation, création[2] — est suspendue à cette vérité fondamentale "[3].

L'incarnation du Verbe ne peut pas, selon Duns Scot[4], être étroitement subordonnée à la prévision de la chute originelle et à la Rédemption. Dans ce cas, la prédestination du Christ aurait été simplement occasionnelle, et le Docteur subtil ne peut l'admettre[5]; une telle doctrine " ne satisfait pas pleinement à la primauté de la fin de tout vouloir ordonné. Or, comme cette fin en Dieu est la glorification de l'essence divine par l'amour et que, dans la réalisation de ce dessein, les hommages du Verbe incarné l'emportent sur toutes les autres adorations, il résulte que le premier des vouloirs divins ad extra est le cœur du Christ et que l'immensité de ses amours, indépendamment de tout le reste, est la raison première de sa prédestination "[6]. On le voit, Duns Scot n'envisage pas directement la question de savoir si le Christ se fût incarné au cas où l'homme n'aurait pas péché[7], mais celle-ci s'impose à lui par voie de conséquence. La doctrine de Scot représente un grand effort intellectuel pour situer l'Homme-Dieu à la place qui lui revient selon l'*ordre de dignité* dans l'univers réalisé, bien qu'on doive, pour identifier cet ordre avec l'*ordre d'intention*, faire quelque violence aux textes sacrés[8]. Cette conception scotiste est très pieuse[9], sans qu'on

[1] E. LONGPRÉ, *op. cit.*, p. 55.

[2] *Op. cit.*, III, d. XXXII, q. I, n. 6.

[3] E. LONGPRÉ, *op. cit.*, p. 55. Cf. *ibid.*, p. 139-140.

[4] Duns Scot reprend ici une doctrine d'Alexandre de Halès et d'Albert le Grand et l'incorpore à sa synthèse générale après l'avoir renouvelée par des vues profondes, en la rattachant à la prédestination.

[5] P. RAYMOND, *Le motif de l'Incarnation*, dans *Etudes franc.*, 1912 (t. XXVII), p. 193-197.

[6] E. LONGPRÉ, *op. cit.*, p. 142. Voir *ibid.*, p. 139-147. Cf. DÉODAT DE BASLY, *Conférences selon la doctrine du Vén. Duns Scot*, Paris, 1900.

[7] C'est ainsi que les théologiens postérieurs ont habituellement présenté sa théorie.

[8] Ces textes parlent moins de l'amour humain parfait glorifiant Dieu que de l'amour de Dieu pour l'homme : " Sic Deus dilexit mundum ut Filium suum Unigenitum daret " (*Joan.*, III, 16). Ces déclarations et d'autres analogues peuvent d'ailleurs donner lieu à des spéculations théologiques diverses.

[9] Elle a été adoptée par S. François de Sales, Mgr Gay et d'autres auteurs spirituels, ainsi que par des théologiens de la valeur de Suarez.

puisse d'ailleurs affirmer qu'elle l'est plus que la doctrine traditionnelle [1].

L'explication de **l'union hypostatique** se ressent, elle aussi, des théories particulières du Docteur subtil, notamment de sa conception de *la personne*. La *subsistence* pour lui se confond avec la nature complète, " à laquelle elle ajoute simplement la négation de dépendance vis-à-vis d'une autre réalité " [2]. Duns Scot n'entend pas d'ailleurs dissoudre le composé théandrique dans l'Homme-Dieu [3], bien qu'on voie difficilement comment, avec sa théorie, de quelque manière qu'on l'entende [4], la nature humaine est, non seulement juxtaposée à la nature divine, mais assumée par le Verbe, et comment est maintenue l'unité substantielle [5]. D'autre part, Duns Scot distingue dans le Christ non seulement deux êtres essentiels ou natures, mais " *deux êtres existentiels :* une existence incréée, privilège de la nature divine, et une existence créée, propre à la nature humaine. Des preuves nombreuses sont apportées en faveur de ce sentiment ; elles reposent sur un principe fondamental : la non-distinction réelle de l'essence et de l'existence [6] ".

La doctrine de Duns Scot sur **la Rédemption** est, elle aussi, bien personnelle [7]. Avec les grands docteurs du XIIIe siècle, il nie la nécessité du rachat, Dieu pouvant se passer de toute satisfaction, même dans l'hypothèse du salut. D'autre part, même si Dieu avait exigé une satisfaction équivalente, tout homme aurait pu l'accomplir pour son compte personnel, moyennant la grâce, et même pour tout le genre humain, avec une grâce souverainement élevée *(summa gratia)* [8] ; car le péché n'a pas une gravité infinie. Du reste, les mérites du Christ eux-mêmes n'ont " aucune infinité intrinsèque " ; Duns Scot, cependant, leur reconnaît " une certaine valeur infinie extrinsèque ", du fait que Dieu a pu accepter ses actes méritoires " non seulement comme méritoires, mais comme ayant une valeur infinie " [9].

---

[1] L'amour de Dieu pour l'homme, qui est ici plus accusé, surtout dans les mystères de la Passion du Christ, ne tend qu'à aviver en l'homme un plus grand amour de Dieu.

[2] A MICHEL, *Hypostase*, dans *Dict. th.*, col. 411-413.

[3] D'après Suarez, la théorie scotiste tend à cela. Cf. L. MAHIEU, *Suarez*, p. 252.

[4] Certains la ramènent à l'opinion de Tiphaine (la personne est la nature considérée dans sa totalité substantielle). Cf. MICHEL, *ibid.*, col 413-415.

[5] *Ibid.*, col. 415.

[6] P. RAYMOND, *op. cit.*, col. 1890.

[7] P. RAYMOND, *ibid.*, col. 1894-1896.

[8] *Op. ox.*, III, d. XX, n. 1, 2, 7, 8, 9, 12.

[9] P. RAYMOND, *ibid.*, col. 1896. Voir aussi J. SCHWANE, *Hist. Dogm.*, IV, p. 514-520. — J. RIVIÈRE, *Le dogme de la Rédemption*, p. 368-371. Tout en écartant de Scot le " rationalisme " (grief de Sabatier), M. Rivière se montre sévère pour sa doctrine sotériologique : " Il ne nous offre qu'une conception mesquine du mystère, si même il n'en ébranle pas tout à fait les fondements " ; p. 369.

La défense de l'*Immaculée Conception de Marie* restera le plus beau titre de gloire de Duns Scot. Cette doctrine, crue implicitement par l'Eglise d'Occident comme d'Orient, pendant de longs siècles, traversait dans l'Eglise latine du XIIe et du XIIIe siècles une période d'obnubilation et de luttes [1]. Pour des motifs divers, notamment par crainte de soustraire quelque chose à l'universalité de la Rédemption, les plus grands docteurs hésitaient ou se montraient hostiles à la pieuse croyance qui, d'ailleurs, allait toujours se développant. Guillaume de Ware [2], franciscain d'Oxford, en était un ardent défenseur; mais c'est *Duns Scot* [3] lui-même qui eut la plus heureuse influence, en enseignant que la préservation de Marie du péché originel, loin de diminuer la dignité du Christ, l'augmentait, au contraire [4], et en répondant aux multiples objections soulevées par les théologiens. Son esprit critique servit ici avantageusement la cause de la vérité. Le courant favorable au privilège de la Mère de Dieu se développa dès lors rapidement, même dans les milieux théologiques, sous l'influence des franciscains surtout [5]. Le décret du concile de Bâle (1439), quoique dénué de valeur théologique ou juridique, est un peu leur œuvre et celui du Docteur subtil; il clôt la période de lutte vive et présage la victoire de Marie [6].

C) L'homme. La grâce. La béatitude.

Nous grouperons ici, autour de l'homme, dans l'ordre naturel et surnaturel, quelques autres traits distinctifs de la doctrine de Duns Scot. Le *volontarisme* y fait nettement sentir son influence, non seulement en psychologie, comme il a été dit, mais dans l'activité morale de l'homme. Quant aux *préceptes*, qui sont le fondement objectif de celle-ci, ils ont pu être l'objet de vraies dispenses, estime Scot, sans qu'on puisse en conclure qu'ils ne relèvent pas, à ses yeux, du droit naturel [7]. " La loi naturelle est le fondement premier de l'obligation morale : le comman-

[1] X. Le Bachelet, *Immaculée Concept.*, dans *Dict. th.*, col. 995-1073.

[2] *Ibid.*, col 1060-1062. Voir ci-dessus, p. 490.

[3] *Ibid.*, col. 1073-1078.

[4] La Rédemption est plus parfaitement appliquée, si Marie est, non seulement purifiée par elle, mais *préservée* à cause de cette rédemption même. D'ailleurs Duns Scot, comme saint Thomas, écartait l'opinion courante de la transmission du péché originel par la concupiscence. *Ibid.*, 1075.

[5] *Ibid.*, col. 1078 sq.

[6] *Ibid.*, col. 1108-1115.

[7] Voir E. Longpré, *op. cit.*, p. 80-89. L'auteur signale des présentations fausses faites de la doctrine de D. Scot en ce sujet. Certaines proviennent du fait que le Docteur parle souvent de la puissance absolue de Dieu et qu'on l'entend, à tort, de l'ordre réel.

dement divin vient seulement sanctionner son autorité "[1]. De même que l'ordre moral n'est pas purement arbitraire considéré en Dieu, il ne l'est pas non plus dans l'homme, car la volonté est un appétit rationnel ; Duns Scot explique comme saint Thomas la conscience, la syndérèse, et fait place aux vertus intellectuelles, la *recta ratio*, la prudence[2]. Tout cela ne l'empêche pas d'ailleurs d'affirmer le primat de la volonté.

L'insistance sur les forces morales de l'homme n'aboutit, chez Scot, ni au pélagianisme, ni au semi-pélagianisme, quoi qu'on en dise parfois. **Sa doctrine sur la grâce** le prouve. Sans doute, il " ne traite pas *ex professo* de la nécessité de *la grâce actuelle*. On peut toutefois de ses écrits extraire assez d'affirmations précises pour connaître sa pensée et dissiper l'obscurité de quelques textes, trop facilement exploités par les adversaires de son école "[3]. — C'est de *la grâce habituelle* que parle le plus souvent Duns Scot[4]. Elle est pour lui un *habitus* créé produit par l'Esprit-Saint, un don permanent distinct du Don Incréé. Elle s'identifie avec *la charité*, et c'est là le trait le plus caractéristique de la théologie scotiste de la grâce[5]. " Bien qu'identiques réellement au point de vue de leur essence, la grâce et la charité sont cependant formellement distinctes. Autre est la raison formelle pour laquelle, par un même *habitus*, l'âme aime ou peut aimer Dieu, autre la raison pour laquelle elle est acceptée de Dieu et aimée de lui : ici un état de passivité, là un principe d'activité. A cause de cette identification, Duns Scot assigne comme *siège de la grâce* non l'essence de l'âme mais bien une faculté, la volonté[6]. Cette conclusion semble exigée par l'étroite dépendance qui existe entre la grâce, la gloire et la béatitude "[7].

L'organisme surnaturel est encore autrement simplifié par Duns Scot, en ce sens qu'il n'admet pas de *vertus morales infuses*, car " par la grâce, la volonté siège des vertus de justice, de force et de tempérance, est suffisamment surélevée pour produire des actes surnaturels de ces vertus "[8]. Il n'admet d'habitus surnaturels distincts, avec la charité, que la foi et l'espérance, en un mot, les trois vertus théologales[9].

---

[1] *Ibid.*, p. 84. Cf. *Rep. par.*, IV, d. XXXVI, q. 2, n. 5.

[2] *Ibid.*, p. 208-210.

[3] P. RAYMOND, *op. cit.*, col. 1899 ; cf. *ibid.*, col. 1899-1901. Voir dans le même sens P. MINGES, *Die Gnadenlehre des D. Sc.*, Münster, 1906.

[4] Sans d'ailleurs la distinguer toujours nettement de l'autre, observe le P. Raymond ; *ibid.*, col. 1899.

[5] *Ibid.*, col. 1901.

[6] *Op. ox.*, III, d. XXVII. *Rep. par.*, II, d. XXVI.

[7] P. RAYMOND, *op. cit.*, col. 1901.

[8] *Ibid.*, col. 1905. — [9] *Ibid.*, col. 1904-1909.

Même les *dons du Saint-Esprit* ne s'en distinguent pas réellement [1]. Cette simplification peut surprendre chez le théologien qui a le plus multiplié les entités formelles; elle est bien dans sa tendance à accuser le rôle de l'amour ou de la volonté; et en tout cas il serait injuste de prétendre, malgré certaines lacunes, que " la théologie scotiste de la grâce est bien voisine de la théologie luthérienne " [2].

C'est par **les sacrements** que la grâce nous est donnée. Sur ce point [3], la doctrine scotiste diffère peu de celle de saint Thomas. Il se sépare de lui pour la causalité, et il rejette toute causalité instrumentale *physique*, ou même *dispositive*. D'autre part, c'est à tort qu'on lui a reproché de n'admettre qu'une causalité *occasionnelle;* bien plus, la causalité *morale*, au sens moderne, ne dit pas assez. Pour Scot, dit le P. Raymond, les sacrements sont des causes "*instrumentales*" contenant "*moralement*" (non physiquement) les effets qu'ils produisent dans les âmes, en ce sens que Dieu s'est engagé à être présent et à agir dans le rite sacramentel [4]. — Signalons, parmi ses opinions particulières, celle qui concerne l'*essence* du sacrement de pénitence : pour Scot, elle est dans l'absolution seule, les trois actes du pénitent n'étant que des conditions; ils sont nécessaires, il est vrai, pour que l'acte judiciaire soit possible ou complet et ils entrent dans le sacrement comme parties intégrantes [5].

La *béatitude* de la créature raisonnable doit consister formellement dans un acte de *volonté*, plutôt que dans un acte d'intelligence. Sans doute les deux facultés ont un rôle *actif* dans la possession de Dieu et toutes deux l'atteignent *immédiatement*. Mais la supériorité de la volonté sur l'intelligence assure à la première la prééminence de son acte [6].

Jusqu'au bout nous constatons la fidélité de Duns Scot à ramener sa spéculation au bien, à l'amour, préoccupation bien franciscaine, a-t-on dit, par où il continuait, mais dans la philosophie ou la métaphysique, les mystiques et moralistes du XIIIe siècle. Son école a prolongé son œuvre. " Cependant, dit un de ses disciples, dans le développement de nos dogmes et l'élaboration de la synthèse théologique, les doctrines scotistes n'ont pas eu la faveur qui s'est attachée aux interprétations thomistes. Est-ce à dire que rien ne subsiste de l'œuvre théologique de Duns Scot, qu'aucune des doctrines dont il s'est fait le champion — si l'on excepte la conception immaculée de Marie — n'est entrée dans le domaine de la

[1] *Op. ox.*, III, d. XXXIV, n. 20.
[2] Voir la réfutation par E. Longpré (*op. cit.*, p. 151-160) de cette accusation.
[3] Petite synthèse sacramentaire dans *Dict. th.*, art. cité, col. 1909-1932.
[4] Cf. *ibid.*, col. 1909-1910. Voir *Rev. aug.*, 1910 (t. 16), p. 432-433.
[5] P. RAYMOND, *op. cit.*, col. 1921.
[6] P. RAYMOND, *ibid.*, col. 1935.

théologie moderne? Il serait sans doute imprudent et injuste de le dire. Malgré la situation privilégiée que l'autorité de Léon XIII et de Pie X a faite à la pensée de saint Thomas, il est permis de reconnaître que la conception philosophique de nos dogmes n'est pas encore terminée, qu'elle reste toujours posée devant la raison et que les solutions proposées par Duns Scot ne sont pas sans honneur" [1].

CHAPITRE XIII.

La théologie au XIVe siècle [2].

Bibliographie spéciale pour l'ensemble du chapitre (voir en note pour chaque auteur). — H. Hurter, *Nomenclator lit.*, t. II. — K. Werner, *Die Scholastik des späteren Mittelalters*, Vienne, 1881-1887, 4 vol. — M. de Wulf, *Hist. de la ph. méd.*, II, p. 147-242 ; *Hist. de la phil. en Belgique*, Louvain, 1910, p. 126 sq. — Féret, *La faculté de th. de Paris*, t. III. — Ph. Toreilles, *Le mouvement théologique en Fr.*, Paris, s. d., p. 35 sq. (très sommaire). — L. Salembier, *Le Grand Schisme d'Occident*, Paris, 5e éd., 1921. — J. Rivière, *Le problème de l'Eglise et de l'Etat au temps de Philippe le B.*, Paris, 1926. — N. Valois, *Le Pape et le concile*, 2 vol., Paris, 1909. — L. Mahieu, *François Suarez. Sa philosophie*, Paris, 1921 (Introduction et *passim*).

I. — DÉCADENCE DE LA SCOLASTIQUE. L'OCCAMISME.

A) **Décadence générale au XIVe siècle.**

Le XIVe et le XVe siècle sont des **siècles de transition** entre le moyen âge et les temps modernes. On peut les fixer dans l'une ou l'autre de ces époques selon les points que l'on veut mettre en lumière. On peut aussi les disjoindre et rattacher le XIVe au moyen âge dont il marque le déclin, tandis que le XVe, qui voit naître et croître la Renaissance, se conçoit mieux comme une préparation immédiate de la Réforme. Le XIVe la prépare aussi, mais de façon plus négative peut-être, par tout ce qu'il voit disparaître. Sans doute les principes de tout ce qui distingue l'époque moderne y sont

[1] P. Raymond, *op. cit.*, col. 1941.

[2] On se contentera dans cet ouvrage d'une simple vue d'ensemble sur le mouvement doctrinal au XIVe s., et, plus loin, au XVe. L'histoire de la théologie en cette période de transition est encore trop peu connue.

déjà posés, au moins en germe. Mais ce sont les destructions accomplies qui frappent le plus, du moins au point de vue doctrinal. Le XIVe siècle est un siècle de crises. La plus importante est le grand schisme d'Occident, qui n'a son dénouement qu'au concile de Constance (1414-1418). C'est jusque-là que s'étendra, pour nous, le dernier siècle du moyen âge.

Parmi les **caractères distinctifs** du XIVe siècle on pourrait relever divers phénomènes d'ordre politique ou social dont l'importance ne saurait être méconnue : il suffit de nommer, soit la guerre de Cent ans et les effroyables désordres qui en furent les suites, soit la peste qui ravagea l'Europe vers 1380. A un autre point de vue, l'accession de la bourgeoisie aux premières charges de l'Etat est aussi suggestive. Mais ces traits n'ont qu'un lien éloigné avec notre sujet. Il en va tout autrement de ceux qui nous restent à relever : 1. dissolution de la *chrétienté*, ce lien moral plutôt que juridique, qui rendait solidaires les uns des autres tous les chrétiens d'Occident : le nationalisme qui le remplace tend à séparer à l'excès ; 2. esprit d'*indépendance* qui souffle sur l'Europe catholique et porte les peuples à limiter l'autorité non seulement temporelle, mais même spirituelle : les juristes de Philippe le Bel en sont les plus dangereux propagateurs ; 3. enfin, multiplication des *Universités*, en dehors de Paris et d'Oxford (Prague, 1348 ; Vienne, 1365 ; Heidelberg, 1316 ; Cologne, 1389 ; Erfurt, 1392 ; Cracovie, 1397) ; d'autres, plus nombreuses encore, se fondent au XVe siècle, et du seul fait de ces créations, Paris serait intellectuellement détrôné, s'il ne l'était déjà par la décadence des études que produit son Université [1].

Le déclin des sciences spéculatives est un des traits les plus saillants du XIVe siècle : la philosophie et la théologie sont encore cultivées certes dans les universités, mais on ne retrouve plus dans cette étude la haute maîtrise des grands penseurs du siècle précédent. Il y a dans l'ensemble peu d'originalité. Un nouveau système philosophique, *le nominalisme* absolu ou terminisme, y voit le jour, il est vrai ; mais sa principale nouveauté est son ardeur à détruire, et l'on a pu appeler son auteur " un grand et funeste révolutionnaire " [2]. Occam a dilapidé d'un cœur léger tout ce qui avait fait la grandeur et la force de la spéculation médiévale : non seulement il a brisé l'harmonie de la raison et de la foi, mais il a propagé vis-à-vis de la raison une défiance qui touche au scepticisme. Il y fut sans doute entraîné par un goût excessif pour *les sciences positives*, dont l'étude prenait, au XIVe siècle, un bel essor, mais qui avaient été, dès l'origine, l'objet préféré des maîtres d'Oxford [3]. Dès la fin de ce siècle, *les problèmes économiques et moraux* attirent les universitaires, sous l'influence, sans doute, des transformations sociales accomplies. Les difficultés intérieures de l'Eglise posent devant les théologiens avec une acuité angoissante la question de la nature du *suprême pouvoir ecclésiastique* et de ses rapports avec l'Etat. Mais les solutions apportées par les maîtres les plus en vue du temps se ressentent

[1] Cf. M. DE WULF, *Hist. de la ph. méd.*, II, p. 150-153.
[2] L. SALEMBIER, *op. cit.*, p. 117.
[3] Voir ci-dessus, p. 490.

du désordre qui règne en leur esprit[1], diminué par la négligence des hauts principes qui commandent la matière et en particulier, par leur défiance incurable vis-à-vis même des données métaphysiques les plus élémentaires[2]. Peut-être faut-il aussi attribuer à cette décadence intellectuelle le développement de certaine forme de spiritualité.

B) L'Occamisme.

Guillaume d'Ockam[3], dit **Occam,** franciscain anglais, né peu avant 1300, étudia à Oxford de 1312 à 1318. Il y enseigna ensuite à titre de bachelier *(inceptor)*[4], et il y écrivit (avant 1324) ses *Commentaires sur les sentences.* C'est dans cet ouvrage et dans quelques autres traités de philosophie (Commentaires d'Aristote, *Summa totius logicæ*, *Quodlibet* VII) ou de théologie (*Centiloquium theologicum*, qui ramène à 100 propositions toute la théologie spéculative) qu'il faut aller chercher sa doctrine personnelle. Dès ses premières années d'enseignement, il émit des thèses hardies, qui furent dénoncées au pape. Appelé à Avignon en 1324, il y resta quatre ans, pendant que s'instruisait sa cause. S'il ne fut pas personnellement condamné, 51 de ses propositions furent censurées en 1326[5]. En 1328, il se rendit en Bavière auprès du roi (empereur) Louis IV (1314-1347), dont il prit la défense contre le pape Jean XXII en une série de mani-

[1] " Les opinions erronées pullulent, ... au sein des Universités surtout. A côté des chaires où l'on enseigne la vérité totale, " le verbe irrépréhensible ", humain mais fidèle écho des paroles divines, il y en a d'autres où montent chaque jour l'ignorance, la témérité, l'inconséquence. "C'est le chaos des opinions, c'est Babel ". L. SALEMBIER, *op. cit.*, p. 114-115.

[2] La philosophie du XIVe siècle est manifestement une étape vers la philosophie dite moderne qu'elle prépare et annonce. Voir E. GILSON, *La philosophie au M. A.*, II, p. 83 sq. On peut voir là un progrès si l'on considère comme progrès l'attitude du penseur " moderne " qui, sous prétexte d'indépendance de la raison, se met en garde contre la foi comme si elle était une ennemie et qui, au nom de l'expérience propre, rejette les plus hautes réalités intellectuelles. Mais à juger les choses en soi, d'après leur valeur objective plutôt que d'après l'histoire, il y a là moins progrès que régression.

[3] Outre FERET, *op. cit.*, III, 339-380, HURTER, *op. cit.*, II, 525-530, M. DE WULF, *op. cit.*, p. 163-174, Voir J. HOFER, *Biographische Studien u. W. von O.*, dans *Arch. franc. hist.*, 1913. — J. MARÉCHAL, *Le point de départ de la métaphysique*, I, Louvain, 1922. — E. GILSON, *La philos. au M. A.*, II, 1922, p. 85-136. — P. DONCŒUR, études diverses dans *Rev. néo-scol.*, 1920-1921 ; *Rev. sc. phil. th.*, 1921 ; A. PELZER, *Les 51 articles de G. d'O. censurés à Avignon en 1326*, dans *Rev. hist. Eccl.*, 1922, p. 240-270.

[4] Ce terme désignait les bacheliers à Oxford. D'où le titre de *Venerabilis inceptor* décerné par ses admirateurs à Occam, qui ne fut jamais docteur ou maître en théologie.

[5] Cf. A. PELZER, *op. cit.* Il y eut simple censure par une commission pontificale, prélude ordinaire d'une condamnation papale, laquelle ne fut pas portée de fait.

festes violents [1]. Excommunié dès 1328, il ne chercha à se réconcilier avec l'Eglise qu'après la mort de Louis de Bavière († 1347), et il n'est pas sûr qu'il ait pu être relevé des censures encourues : il mourut vers 1349.

Si funeste qu'ait été l'action d'Occam dans le domaine ecclésiastique [2], elle fut encore moins pernicieuse que **sa philosophie.** Celle-ci représentait une réaction violente contre l'ancienne scolastique, et elle avait sur la théologie elle-même une répercussion profonde. Franciscain, Occam avait dû être formé dans les principes de Duns Scot [3], mais il les répudia en grande partie, poussant à l'excès les points qu'il en gardait. L'idée initiale paraît lui avoir été suggérée par des maîtres anglais d'Oxford, que les sciences purement physiques ou mathématiques attiraient de préférence [4] : de fait, c'est le concret, le singulier, l'individuel qui, dans sa doctrine, prend une importance prépondérante, et ceci constitue une véritable révolution.

On a appelé *nominalisme* ou *terminisme* le système idéologique d'Occam. Il paraît plus juste de l'appeler **occamisme,** car il se distingue et de celui des anciens nominalistes (verbalistes) du XIe siècle, pour qui l'universel n'était qu'un mot vide *(flatus vocis)*, et des empiristes modernes qui n'y voient qu'une sensation : il garde, pour Occam, toute sa valeur idéale ; il est un signe, un pur être de raison, privé de toute réalité : c'est lui qui est l'objet de la connaissance abstraite, connaissance de l'idéal, de l'irréel. Il n'y a de réel que l'individu et celui-ci est saisi, même intellectuellement, par *intuition.* Il n'y a pas d'intellect agent ni d'espèces intellectuelles : c'est l'objet lui-même qui est perçu par l'intuition et l'idée en est un signe.

La **métaphysique** est ainsi découronnée, privée qu'elle est de son objet propre, l'universel, pure production mentale. Elle est en outre simplifiée, en vertu du principe : " Non sunt multiplicanda entia sine necessitate ". Par réaction contre les formalités de Scot, Occam rejette la plupart des distinctions, non seulement formelles mais réelles, admises par les anciens : la substance est maintenue, mais elle se confond avec les accidents, soit avec la quantité (qui ne diffère pas de l'étendue), soit avec les qualités. L'âme ne se distingue pas des facultés ; l'essence est identique à l'existence. Cependant la matière ne se confond pas avec la forme. Il y a même en certains êtres, en l'homme par exemple, pluralité de formes substantielles (trois principales) [5].

La **logique** occamienne se pare des dépouilles de la métaphysique. " Ce qui est déclaré illusion dans le monde réel devient matière à com-

[1] *Dialogus ; Opus nonaginta dierum ; Compendium errorum Joannis papæ XXII ; Quæstiones VIII de auctoritate summi pontificis. De imperatorum et pontificum potestate* (éd. Mulder, 1924, Brampton, 1927).
[2] Voir plus loin, p. 673 seq. — [3] Il ne fut cependant pas son disciple.
[4] Voir ci-dessus, p. 490.
[5] Forme de corporéité, âme sensitive, âme intellective.

binaisons dialectiques... G. d'Occam accentue le côté purement formel de la logique, qu'il appelle *omnium artium aptissimum instrumentum*... La gymnastique de l'esprit devint une sorte de sport que les disciples du *venerabilis inceptor* pratiquèrent avec plus de virtuosité que le maître" [1]. D'ailleurs, ces exercices dialectiques portent à vide : Occam méconnaît à la raison le pouvoir de faire nombre de démonstrations, celles de la spiritualité de l'âme, par exemple, et de l'existence même de Dieu.

Cette psychologie, mal équilibrée quand il est question de connaissance, est toute affirmation en ce qui touche la **volonté**. " G. d'Occam professe le *volontarisme* le plus entier. La volonté est indépendante des présentations intellectuelles du bien. Comment notre conduite *réelle* serait-elle affectée par des combinaisons de *concepts* sur la fin, les moyens, la moralité, c'est-à-dire par un jeu de symboles créés par l'esprit? La volonté est investie d'un pouvoir absolu d'autodétermination, la décision affranchie de motifs rationnels, l'acte spontané confondu avec l'acte libre " [2]. Le vouloir est l'essence même de l'âme : dès lors son acte est toujours libre ; mais elle ne peut connaître le bien et le mal que par révélation, car le bien dépend exclusivement de la volonté de Dieu.

L'agnosticisme partiel d'Occam trouve un palliatif dans la **théologie surnaturelle** [3], dont il élargit le domaine, lui attribuant une grande part de ce qu'il ôte à la raison. Ainsi la spiritualité de l'âme et son immortalité, l'existence de Dieu et ses attributs ne nous sont accessibles que par la foi. Mais d'autre part, l'occamisme " rend la foi elle-même impossible par les négations dont il est pétri ; car enfin si la relation n'est rien de réel, comment expliquer le mystère de la Ste Trinité, où des relations subsistantes constituent les personnes divines? Si la personnalité n'est qu'un mode négatif et si ni l'existence ni la subsistance du Verbe ne sont choses réelles qui dominent et possèdent l'humanité du Sauveur en tenant lieu d'existence et de subsistance humaines, comment éviter l'erreur de Nestorius qui ne voyait dans le Christ que la dualité des natures? Et si l'accident ne diffère pas réellement de sa substance et n'en est pas séparable, comment, je ne dis pas expliquer, mais seulement exposer le mystère de la transsubstantiation ? " [4] Occam a une réponse à tout : la volonté de Dieu ; mais cela ne répond à rien, car c'est cette volonté même qu'il s'agit d'expliquer, dans la mesure possible à l'homme. Le recours constant que fait Occam, après Duns Scot, à la " puissance " absolue de Dieu laisse à la longue une impression d'arbitraire et de tyrannique peu compatible avec

[1] M. DE WULF, *Hist. ph. méd.*, II, p. 158, 172, 174. — [2] *Ibid.*, p. 170.

[3] Occam répudiant la métaphysique, il doit renoncer en même temps à constituer une théologie naturelle. Et de fait, c'est à la foi qu'il fait appel. Il évite le scepticisme absolu, mais pour verser dans le fidéisme.

[4] L. MAHIEU, *op. cit.*, p. 497-498.

la sagesse et la bonté infinies [1]. Combien plus féconde en théologie est la recherche de raisons de convenance en harmonie avec celles-ci!

Les conséquences des principes posés se retrouvent dans tous les domaines de la théologie, jusque dans **la morale.** Il n'y a ni bien ni mal en soi : l'un et l'autre reposent sur la *seule* volonté de Dieu qui aurait pu décréter le contraire [2]. Dès lors les prescriptions de la loi naturelle, fondement de toute morale, n'ont de valeur que si la foi les montre confirmées par Dieu de façon positive. D'ailleurs, ce développement de la volonté en Dieu n'a pas pour effet de réduire le rôle de la volonté dans l'homme, au contraire. Les *actes humains*, même purement naturels, auraient même pu mériter la gloire, si Dieu l'avait voulu. En tout cas, de fait, " c'est par des actes purement naturels que nous nous préparons à la grâce, et il est possible d'en poser qui soient bons malgré le péché originel; car celui-ci n'a atteint que nos puissances inférieures; nous pouvons sans la grâce, même depuis la faute d'Adam, accomplir tous les préceptes du Décalogue et même aimer Dieu par dessus toute chose, non point sans doute quant à la manière (puisque le surnaturel est exigé en vue de la gloire), mais du moins quant à la substance de l'acte " [3]. Par là Occam renouvelait le semi-pélagianisme.

Ces quelques traits suffisent à montrer quelle **puissance délétère** représentait l'occamisme dans l'ordre doctrinal. D'une part, suppression à peu près complète de la métaphysique, de la théodicée ou théologie naturelle, et même de la spéculation théologique proprement dite; d'autre part, dialecticisme outré, purement verbal, du reste, et par là nettement orienté vers la sophistique. La critique dédaigneuse des anciens achevait de donner au système un air de supériorité qui en imposait, et c'est peut-être par là, non moins que par son demi-scepticisme, que la doctrine d'Occam eut la plus funeste influence. Elle inaugurait la *via modernorum* ou *via moderna*, qu'on opposait dès lors à celle des anciens, *via antiqua* ou *antiquorum*.

On peut à sa rapide expansion mesurer **l'influence de l'occamisme** [4]. Il conquit rapidement dans les universités, surtout à la faculté des arts, de fervents admirateurs qui propagèrent sa doctrine et son esprit. Né à Oxford, il y obtint très vite " non le monopole, mais la prépondérance " [5]. Paris fit aussi un bienveillant accueil à l'occamisme, qui, malgré des mesures contraires de diverses autorités académiques, y trouva des partisans résolus, parmi les plus hauts dignitaires eux-mêmes. *Jean Buridan* [6] († vers 1358), recteur

[1] Voir ci-dessus, p. 650.

[2] Affirmation juste pour nombre de prescriptions positives, mais bien hardie s'il s'agit de tout bien et de tout mal.

[3] L. MAHIEU, *op. cit.*, p. 9.

[4] M. DE WULF, *Hist. phil. méd.*, II, p. 174-192.

[5] *Ibid.*, p. 175.

[6] **Jean Buridan,** de Béthune, auteur de plusieurs commentaires d'Aristote, poussait le volontarisme jusqu'au déterminisme, et c'est pour illustrer cette

en 1328 et en 1340, fit tout pour l'implanter dans l'université. *Marsile d'Inghem* [1], son disciple, recteur lui aussi (1367-1371), continua son œuvre. Un manifeste des maîtres parisiens, en 1374, prend la défense de la *via moderna*, des *doctissimi viri Nominales*. *Pierre d'Ailly* (1350-1420), le futur archevêque de Cambrai, docteur en 1380 et chancelier en 1389, était pénétré d'occamisme, et *Jean Gerson* lui-même en avait subi l'influence [2]. Il se propagea de même dans les autres universités qui se fondèrent au cours du XIVe siècle, malgré l'opposition qu'il rencontra d'ordinaire, là comme à Paris, dans les facultés de théologie. Les *Ordres religieux* eux-mêmes se laissèrent partiellement entamer, bien que chez eux la résistance ait été peut-être plus ferme qu'au dehors. Sous le pape Jean XXII avaient été censurées, dès 1326, diverses propositions d'Occam. A son tour, Clément VI, en 1346, dénonça aux théologiens de Paris " les étranges doctrines sophistiques " des occamistes et porta des condamnations [3], mais ces actes de l'autorité n'obtinrent qu'un effet partiel et la théologie souffrit de l'esprit nouveau qui s'insinuait dans tous les centres d'études.

On ne peut certes assimiler à l'occamisme **les erreurs de Wiclef et de Jean Huss,** bien que leur diffusion soit due en grande partie au désordre causé par le nominalisme envahissant [4]. Occam avait aussi par sa scandaleuse révolte préparé les voies à WICLEF (1324-1384) défendant contre les papes les prétentions de son souverain. Chapelain du roi, maître en théologie à Oxford, Wiclef se posa en réformateur de la religion dans tous les domaines avec une audace de révolutionnaire. Il soumettait l'Eglise à l'Etat. Et cependant il la voulait toute spirituelle, sans hiérarchie, presque sans sacre-

---

dernière doctrine qu'a été imaginée (par lui ou par les siens ou par ses adversaires), la comparaison de l'âne qui, placé entre deux bottes de foin de quantité et de qualité égales, se laisse mourir de faim. M. DE WULF, *ibid.*, p. 179-180.

[1] **Marsile d'Inghem** († vers 1395) propagea plus tard l'occamisme à Heidelberg, dont il fut le premier recteur (1386).

[2] Sur P. d'Ailly et J. Gerson, voir plus loin, p. 682.

[3] En 1346 et 1347, contre le séculier **Nicolas d'Autrecourt** et le cistercien **Jean de Mirecourt,** tous deux occamistes. Cf. M. DE WULF, *op. cit.*, II, p. 223-229. Un autre occamiste, d'Oxford, futur archevêque de Cantorbéry, **Thomas Bradwardine** († 1349) crée un système rigoureusement déterministe qui supprime la liberté. *Ibid.*, p. 220-222. Bradwardine et les 2 auteurs précédents sous son influence repoussent donc ici la direction doctrinale d'Occam (semi-pélagien) pour verser dans un fatalisme prédestinatien, qui se réclame à tort de S. Augustin. L. MAHIEU, p. 12.

[4] Cf. L. MAHIEU, *op. cit.*, p. 13.

ments, sans présence eucharistique. Il prêchait l'austérité, mais combattait les religieux qui la pratiquent. A l'exemple de Bradwardine, il niait la liberté [1] et versait dans le prédestinatianisme. Ses erreurs furent réprouvées par l'épiscopat anglais (1382), mais il refusa de se rétracter et continua à les propager. — Elles pénétrèrent dans l'Europe centrale, où le tchèque JEAN HUSS (1369-1415), professeur à Prague (1398) et recteur de l'université (1402), s'en fit le propagateur par esprit de révolte contre l'Eglise et dans le but d'arracher la province slave de Bohème à l'oppression allemande de l'empire. Il fut condamné à Constance [2].

II. — ÉCOLES DE THÉOLOGIE.

A) **Franciscains.**

Malgré les crises intérieures qui l'éprouvèrent [3], l'Ordre franciscain montra encore au XIVe siècle, au début surtout, une grande activité intellectuelle. C'est **la doctrine scotiste** que professaient dans l'ensemble ses théologiens, bien que Duns Scot ne fût pas encore proclamé officiellement le docteur de l'Ordre [4], et en dépit des oppositions qu'il y rencontra dès cette époque. Les commentateurs franciscains des Sentences de Lombard s'inspiraient donc volontiers des principes du Docteur subtil et peut-être renchérissaient-ils encore sur la subtilité du maître, multipliant à son exemple les entités, les formalités. C'est au moins contre ce scotisme renforcé que réagissait la faction occamiste.

Le plus célèbre des **Sententiaires scotistes** [5] du XIVe siècle est FRANÇOIS DE MEYRONNES († 1325) [6], qui mérita le titre suggestif de "magister acutus abstractionum". Signalons encore JEAN DE READING [7], maître à Oxford, au début du XIVe siècle; JEAN DE BASSOLIS († 1347), disciple préféré de Scot; PIERRE DE AQUILA (1348), qui mérita d'être appelé *Scotellus* à cause de son excellent *Compendium* scotiste. Plu-

[1] Plus logique en cela que Guillaume Occam exaltant la volonté après avoir déprécié l'intelligence. Tout le protestantisme est déjà dans Wiclef.

[2] Voir dans l'*Enchirid. symb.*, DENZINGER (n. 581-689) les erreurs condamnées de Wiclef et de Jean Huss. — Huss était antinominaliste, mais c'est sa théologie qui fut réprouvée, non sa philosophie (scotisme).

[3] La principale est la révolte des spirituels. Voir plus loin, p. 687.

[4] Ce titre lui est donné en 1593, par un chapitre général tenu à Valladolid. P. EHRLE (*op. cit.*, note 6).

[5] Voir HURTER, *op. cit.*, t. II, p. 521 sq.

[6] On lui a attribué gratuitement l'institution de l'*actus sorbonicus*.

[7] E. LONGPRÉ, *Jean de R. et le Bx D. Scot*, dans *France franc.*, 1924, p. 99 sq.

sieurs des disciples de Scot ont écrit des œuvres que l'on a attribuées au maître : telle la *Metaphysica textualis*, qui est d'ANTOINE ANDRÉ († vers 1320). D'autres défendent la pureté de la doctrine de l'école contre les négations d'Occam : tels WALTER BURLEIGH (Burlaeus) († après 1342) et GAUTHIER DE CATTON († vers 1343).

D'ailleurs, Duns Scot ne fait pas oublier totalement **saint Bonaventure**, comme le prouvent spécialement les œuvres d'ALEXANDRE D'ALEXANDRIE († 1314) et surtout de JEAN D'ERFURT (vers 1350). Un *Compendium* des sentences d'inspiration bonaventurienne est attribué à JEAN FONTAINE, lecteur à Montpellier. Un autre Compendium, extrait du Breviloquium de saint Bonaventure, fut utilisé par JEAN RIGAUD († 1388), Evêque de Tréguier, dans son *Compendium theologiæ pauperis*. — Beaucoup de théologiens franciscains traitèrent ce sujet de la pauvreté. Parmi ceux qui ne surent pas éviter tout excès en cette matière, signalons DENYS FOULLECHAT, dont plusieurs propositions furent condamnées par Urbain V (1368) et qui les rétracta publiquement [1].

Tous ces auteurs restent fidèles à la **tradition réaliste** (on les appelle *reales* avec les thomistes) et ils ont le mérite de résister à l'engouement qui entraîne alors vers le nominalisme. A la fin du siècle, le franciscain PIERRE DE CANDIE [2], maître à Paris, vers 1381, évêque en 1386, nommé pape (*Alexandre V*) par le concile de Pise, représente au point de vue doctrinal " un scotisme teinté de nominalisme " [3].

Né dans l'Ordre franciscain, **l'occamisme** devait y trouver des adeptes. Ils n'y sont pas cependant le grand nombre. Occam y avait eu un *précurseur* dans la personne de PIERRE AURIOL [4] († 1322), disciple de Scot à Paris, maître en théologie, provincial d'Aquitaine, archevêque d'Aix (1321). Il créa un conceptualisme nouveau dirigé contre le thomisme et le scotisme, doctrine ingénieuse reprise et complétée par Occam. — Parmi les premiers *disciples* d'Occam [5], il faut signaler ADAM WODEHAN (Voddam) († 1358), maître à Oxford, où il commentait les Sentences dès 1332. BRINKEL marchait sur ses traces à la fin du siècle. D'autres franciscains occamistes sont signalés hors d'Angleterre, tel JEAN DE RIPA, qui enseignait à Paris, en 1357, une doctrine apparentée à celle de Jean de Mirecourt [6].

L'une des gloires de la théologie franciscaine est d'avoir défendu et fait triompher la foi au privilège marial de

---

[1] DENZINGER-B., *Enchiridion*, n. 575-577.

[2] EHRLE, *Der Sentenzenkommentar Peter v. Candia*, Münster, 1925.

[3] M. DE WULF, *Hist. ph. méd.*, II, p. 185 (d'après Ehrle). Cf. *ibid.*, p. 183-185. Sur Alexandre V, voir J. SALEMBIER, *op. cit.*, p. 264 sq.

[4] Voir pour la vie N. VALOIS, *P. Auriol*, dans *Hist. litt. de la France*, t. 33 (1901) ; pour la doctrine R. DREILING, *Der Konzeptualismus... des P. Aurioli* (Beiträge), Münster, 1913. — Cf. M. DE WULF, *op. cit.*, p. 161-163.

[5] Cf. EHRLE, *op. cit.* — Voir d'autres noms dans *Dict. théol.*, art. *Frères Mineurs*, col. 831. — [6] Voir ci-dessus, p. 663.

l'Immaculée conception [1]. C'est au XIVe siècle que l'unanimité s'est faite dans l'Ordre à ce sujet. Au début, plusieurs théologiens demeuraient fidèles à l'opinion, commune encore, de S. Bonaventure; mais sous l'influence de Duns Scot, la doctrine favorable au privilège gagna rapidement du terrain. Elle comptait des défenseurs de marque : P. Auriol lui consacra un petit traité *(De conceptione immaculatæ Virginis*, 1314), bientôt suivi d'un autre, apologétique *(Repercussorium)*; François de Meyronnes de son côté composa à la même époque un *Tractatus de conceptione B. M. V.* On en connaît d'autres. Sous l'influence de ces maîtres, la pieuse croyance s'implanta définitivement dans l'Ordre; elle y régnait sans conteste à la fin du XIVe siècle. A l'Université de Paris, qui laissait aux partisans des deux opinions la liberté d'exposer leur doctrine, les franciscains se firent toujours les champions du privilège. C'est un franciscain espagnol, JEAN VITAL, qui y écrivit un *Defensorium B. M. V.*, vers 1387, contre les thèses outrées du dominicain Jean de Monzon [2] (originaire d'Aragon) : 14 propositions furent censurées par l'Université; le pape (Clément VII, d'Avignon) ne se prononça pas à leur sujet, mais les dominicains, pour rentrer à l'Université, durent renoncer à les enseigner [3].

B) **Dominicains** [4].

L'Ordre des Prêcheurs adopta dès le début du XIVe siècle (1309) la doctrine de saint Thomas comme doctrine officielle et les chapitres généraux le rappelèrent souvent aux délinquants. Aussi dans leur très grande majorité les théologiens dominicains professent-ils dès lors **le thomisme.** Les uns prennent sa *défense*, car il a encore des adversaires, bien que l'approbation donnée par le concile de Vienne (1311) à la grande thèse de l'unité de forme substantielle, si combattue par les augustiniens, lui assure un sérieux avantage.

Citons parmi **les défenseurs,** qui continuent l'œuvre des auteurs de correctoires : THOMAS DE JORZ († 1310), maître d'Oxford, provincial, cardinal, auteur d'un *Liber propugnatorius... contra Scotum* (sur le

[1] P.-X. LE BACHELET, *Immaculée Conception*, dans *Dict. th.*, col. 1078-1088.

[2] *Ibid.*, col. 1083 sq. — La doctrine immaculiste du Bx Raymond Lulle fut combattue en Espagne par un autre dominicain aragonais, N. Eymeric, à la fin du XIVe s. *Ibid.*, col. 1088-1089. Sur R. Lulle, (voir ci-dessus, p. 491).

[3] P. MANDONNET, *Frères Prêcheurs*, dans *Dict. th.*, col. 900.

[4] *Ibid.*, col. 894-905; M. DE WULF, *Histoire de la philosophie médiévale*, II, p. 176, 181, 197-200.

premier livre des Sentences) ; le breton HERVÉ DE NÉDELLEC ou NOËL († 1323), général de l'Ordre en 1318, auteur de commentaires sur les Sentences et d'une *Defensa doctrinæ d. Thomæ*, apologie du thomisme sur le plan de la Somme, qui prépare celle de Capréolus. Hervé réfuta en outre Henri de Gand et Durand de St-Pourçain. Ce dernier cependant est particulièrement combattu par son homonyme DURAND D'AURILLAC, dit DURANDEL († 1380). Même les théologiens thomistes commentent les Sentences de Lombard dans les écoles ; mais ils utilisent les écrits de saint Thomas comme ouvrages auxiliaires et c'est pour en faciliter la consultation que l'on compose, dès le début du XIVe siècle, des *Abrégés* divers de la Somme théologique, au risque de l'anémier : celui de JEAN DOMINICI a été écrit peu après 1323.

C'est encore du début du XIVe siècle que datent les premières **concordances thomistes,** destinées à expliquer et à concilier les assertions divergentes que l'on peut relever dans les commentaires des Sentences et dans la Somme : les premières sont celles de BENOÎT D'ASSIGNANO, futur évêque de Côme († 1339), et de THOMAS DE SUTTON [1], l'un des plus ardents défenseurs de saint Thomas au début du XIVe siècle. Enfin, vers 1350-1360, HERVÉ DE LA QUEUE compose la première table qu'utiliseront aux siècles suivants ceux qui mettront à jour l'Index général de toute l'œuvre thomiste.

Certains maîtres dominicains furent **infidèles au thomisme.** Il faut signaler avant tout DURAND DE SAINT-POURÇAIN [2], († 1334) qui enseigna à Paris, puis à la cour papale d'Avignon (1313), avant d'être évêque (de Limoux, 1317, du Puy, 1318, de Meaux, 1326) : il était antiréaliste, repoussait l'espèce intentionnelle et l'intellect agent, et regardait l'universel comme un pur être de raison. Son conceptualisme, rejeté par plusieurs chapitres de l'Ordre, fut enseigné en quelques universités et prépara les voies à Occam [3]. — Parmi les dominicains qui se laissèrent plus ou moins séduire par l'occamisme, on cite ARMAND DE BEAUVOIR († vers 1340), maître du sacré palais, l'anglais ROBERT HOLCOT († 1349),

[1] La concordance de Th. de Sutton est, d'après Mandonnet (*Ecrits auth.*, p. 156), celle qui est éditée parmi les œuvres (*opuscules*) de S. Thomas. Ed. Vivès, t. 28, p. 569 sq. ; éd. Parme, t. 17, p. 407 sq. — Sur Thomas de Sutton, voir M. DE WULF, *Hist. ph. méd.*, II, p. 44-47.

[2] J. KOCH, *Durandus de S.-P.*, (*Beiträge*), I Munster, 1927. Cf. P. MANDONNET, dans *Bulletin thom.*, 1928, p. [349]-[355]. Voir aussi M. DE WULF, *op. cit.*, II, p. 159-161.

[3] Le célèbre **Pierre de la Palud** († 1342), gloire de l'Ordre dominicain au XIVe s., docteur de Paris, patriarche de Jérusalem, fut un des censeurs de la doctrine de Durand. Plus tard en 1337 il fut un de ceux qui adressèrent au pape Jean XXII de respectueuses remontrances au sujet de l'opinion "personnelle" qu'il avait émise sur le délai de la vision béatifique (*Chart. Univ. par.*, II, 429-431), opinion que le pape rétracta avant de mourir (*ibid.*, 440-442). Sur toute cette question voir X. LE BACHELET, *Benoît XII*, dans *Dict. théol.*, col. 657-696. Il défendit aussi courageusement les droits du Saint-Siège : *De causa immediata ecclesiasticæ potestatis.*

maître à Cambridge, qui aurait même, avant Bradwardine, enseigné le déterminisme [1]. Mais ces théologiens et quelques autres sont une exception dans l'ensemble du corps doctoral dominicain, qui est décidément thomiste.

C) **Augustins.**

Les Ermites de saint Augustin alliaient à un véritable culte pour l'évêque d'Hippone une fidélité sincère, quoique non rigide, à la doctrine thomiste, selon l'exemple donné par Gilles de Rome. Cette *école* dite *égidienne* eut au XIVe siècle un certain éclat [2]. Elle produisit des œuvres remarquables en deux domaines principaux : la défense des droits de l'Eglise et la morale ou l'ascétisme. C'est même un augustin, un disciple de Gilles, bien qu'il soit mort avant lui, JACQUES DE VITERBE [3], qui paraît avoir écrit le premier traité de l'Eglise [4]. Plus connu encore est **Augustin Triomphe** (1243-1328), l'auteur d'une *Summa de potestate ecclesiastica* (1320), ouvrage dédié au pape Jean XXII [5]. Italien d'origine (d'Ancône), il était docteur à Paris, où il avait eu pour maître saint Thomas. En 1274, pour remplacer saint Thomas, dit-on, il fut appelé au concile de Lyon. Conseiller des princes et des papes, il trouva néanmoins le loisir d'écrire et il a laissé de nombreux traités sur les sujets les plus divers : *De cognitione animæ; Super Missus est; De salutatione angelica; Novella de V et VI decretalibus;* etc... Beaucoup d'autres écrits [6] sont conservés : commentaires de la *Métaphysique* d'Aristote, des livres des *Sentences*, du Nouveau Testament, essai de synthèse de la doctrine de saint Augustin *(Milleloquium)*. Aucun n'a eu la vogue et l'importance de la *Somme* indiquée, dans laquelle vaillamment il abordait, à la fin de sa carrière, les problèmes ecclésiastiques à son époque.

Un autre augustin, **Henri de Frimaria** (de *Vrimach*, en Thuringe) († vers 1340 ou 1357), docteur parisien, puis maître en diverses villes allemandes avant d'être provincial, mérita par sa piété le nom de *Doctor seraphicus;* il a laissé des œuvres dogmatiques *(Additiones ad libros Sententiarum;* traité *Pro conceptione B. V. Mariæ)* et surtout des œuvres morales *(De quatuor instinctibus; De spiritibus eorumque discretione;*

[1] Le P. Mandonnet cependant ne croit pas établi l'occamisme de R. Holcot. *Dict. théol.*, art. *Frères Pr.*, col. 898.

[2] Voir ci-dessus, p. 637. — [3] Voir ci-dessus, p. 635.

[4] Voir plus loin, p. 678. Outre les ouvrages cités, p. 657, voir U. MARIANI, O. S. A., *Biografia di B. di Viterbo*, dans *Archivio d. soc. rom. di storia pat.*, 1926, p. 137 sq.; et 2 articles dans *Giornale dantesco*, 1925 et 1926.

[5] Voir plus loin, p. 679. — [6] Presque tous inédits.

Expositio triviaria decem præceptorum; Passio D. N. explanata) et des sermons. Le pieux auteur avait coutume de dire : Je parle à Dieu dans la prière, mais c'est lui qui me parle dans l'étude [1].

Le plus en vue des théologiens de l'école égidienne au milieu du XIVe siècle est l'alsacien **Thomas de Strasbourg** († 1357), qui enseigna avec éclat dans cette ville avant de devenir Général de l'Ordre en 1345.

Grégoire de Rimini [2] († 1358), son successeur, qui le suivit bientôt dans la tombe, aurait, dit-on, provoqué une scission doctrinale dans l'Ordre, en y favorisant *l'occamisme.* Il en avait, de fait, accueilli les principes les plus caractéristiques sur l'idéologie lors de ses études à Paris, vers 1324, et peut-être est-ce à lui que s'adressait la défense portée par le chapitre de 1348, à Pavie, d'enseigner la logique d'Occam et de suivre ses opinions. Mais il n'aurait pas été élu général s'il ne s'était pas soumis à cette loi, qui fut maintenue, et il n'eût pas non plus mérité d'être appelé par le pape *Doctor authenticus* [3].

On signale quelques autres augustins qui, au XIVe siècle, suivirent la même tendance : HUGOLIN D'ORVIETO, dit MALABRANCA († 1374), général en 1368, maître parisien, qui donna des statuts à l'université de Bologne; JEAN DE BALE († 1392), autre docteur parisien destiné au généralat, dont les commentaires des Sentences, antérieurs à la maîtrise (1371), sont conservés. Comme Hugolin, celui-ci repoussait absolument d'ailleurs le déterminisme [4]. Les maîtres augustins professaient un thomisme trop large pour être immunisés contre les dangers de l'enseignement philosophique parisien, livré à l'occamisme, et la doctrine augustinienne, si attachés qu'ils lui demeurassent, ne pouvait suffire à les en garder [5].

D) Autres religieux.

1° **Carmes** [6]. — L'Ordre des Carmes qui devait, au XVIIe siècle, professer un thomisme si pur avec les célèbres auteurs de la théologie de Salamanque *(Salmanticenses)*, a eu des débuts assez hésitants. Selon M. de Wulf, l'éclectisme

[1] Inter orandum, solebat dicere, Deo se loqui, inter studendum Deum sibi. HURTER, *op. cit.*, II, 541-542. Autres auteurs signalés, *ibid.*

[2] N. MERLIN, *Grégoire de Rimini*, dans *Dict. théol.*, col. 1852-1854. — M. DE WULF, *Hist. phil. méd.*, II, p. 182.

[3] On l'a appelé *tortor parvulorum*, soit à cause de son attachement même à des opinions personnelles d'Augustin (telle la damnation des enfants; voir ci-dessus, p. 194) soit par un jeu de mot sur son nom de famille, Tortoricci.

[4] De Jean de Mirecourt et Bradwardine; cf. p. 663.

[5] On a dit des maîtres augustins qu'ils étaient des "*jurantes in verba S. Augustini*". Un tel servilisme n'est pas sans danger.

[6] Voir B. XIBERTA, petites monographies dans *Analecta Ordinis Carmelitarum*, 1926 et suiv.; et dans *Criterion*, 1925. — Cf. G. THÉRY, dans *Rev. sc. ph. th.*, 1926, p. 262 sq. et 1928, p. 307 sq. — M. DE WULF, *Hist. ph. méd.*, II, p. 203-206, 219.

semble l'un des principes de ses premiers maîtres. Déjà **Gérard de Bologne** [1], maître à Paris en 1295, en avait donné l'exemple. Bien que fidèle à saint Thomas dans l'ensemble, il s'en écarte pour se rapprocher de Duns Scot sur la question des universaux [2]; et cependant il rejette la distinction formelle, et la présence de la matière dans les esprits, comme il rejette la distinction thomiste de l'essence et de l'existence ou l'individuation par la matière.

On rencontre un **éclectisme analogue** même chez GUY TERRÉ († 1342), que la canonisation de saint Thomas enthousiasmait cependant (il fut général de l'Ordre); plus encore chez SIBERT DE BECK († 1332), qui fut provincial de Cologne, et PAUL DE PÉROUSE († 1344, maître à Paris en 1339.

On a accusé, à tort, semble-t-il, **Baconthorp** [3] ou JEAN BACON († 1346), ami de Bradwardine, d'être averroïste; il est plutôt un indépendant, qui s'attaque particulièrement à Auriol; il est plus favorable à saint Thomas qu'à tout autre docteur, sans d'ailleurs s'attacher exclusivement à personne. Son homonyme FRANÇOIS BACON († après 1372), qui commente les Sentences à Paris vers 1360, est favorable au nominalisme, dont son confrère JEAN BRAMMART († 1407) est tout pénétré.

2° **Cisterciens.** — L'Ordre cistercien ne semble pas avoir pris, au XIVe siècle, une part bien active aux controverses d'école. En tout cas Jean de Mirecourt [4] ne peut le représenter dignement; on trouverait plutôt ses vrais porte-paroles dans les adversaires de Wiclef en Angleterre : ADAM, abbé de Royal-Lieu, près d'Oxford († après 1368), qui a laissé divers traités : *De cavendo ab hæresi; De ordine monastico; Dialogus rationis et animæ* [5]; HENRI CRUMP († après 1382), qui a écrit aussi des *Determinationes scholasticæ* [6]. — Nous verrons au chapitre suivant que l'Ordre cistercien tient une place importante dans la spiritualité médiévale.

E) Séculiers.

Les universités se laissèrent presque toutes, au XIVe siècle, pénétrer par l'occamisme, ainsi qu'il a été déjà dit. Les maîtres séculiers, plus que les autres peut-être, subirent son ascendant, même les meilleurs, tels PIERRE d'AILLY et JEAN. GERSON, qui font en leur temps figure de grands

[1] Voir ci-dessus, p. 635.
[2] P. SERVAIS, *Gérard de B.*, dans *Dict. théol.*, col. 1289.
[3] Voir M. DE WULF, *ibid.*, p. 219.
[4] Voir ci-dessus, p. 663, note 3.
[5] J. BESSE, *Cisterciens*, dans *Dict. théol.*, col. 2540. — [6] *Ibid.*

docteurs. Comme leur œuvre est fort complexe et particulièrement mêlée aux controverses ecclésiastiques du temps, elle sera étudiée plus loin [1]. Avant eux nous trouvons quelques autres maîtres séculiers plus discutés, dont l'œuvre était même parfois condamnable et a été, de fait, plusieurs fois réprouvée par l'Eglise.

Jean de Pouilly, maître parisien du début du XIVe siècle, très hostile aux mendiants — ce qui lui valut une condamnation par Jean XXII [2] — suivait volontiers, en philosophie et en théologie, saint Thomas, non sans éclectisme : il acceptait aussi d'autres directions, celles de Godefroid de Fontaines et même d'Occam [3].

Jean de Jandun (Ardennes) [4] est le représentant le plus en vue de l'averroïsme en France au XIVe siècle. Maître ès arts et en théologie, il commente Aristote dans le sens de l'averroïsme le plus antichrétien : il se défend d'ailleurs de renoncer à sa foi, qui peut proclamer vrai ce que la raison sait être faux, ou inversement. Compromis avec Marsile de Padoue, il alla, en 1326, en Allemagne implorer l'appui de Louis de Bavière et se mettre à son service. Il en obtint l'évêché de Ferrare, mais il mourut sur ces entrefaites (1328).

Marsile de Padoue [5] († vers 1327), originaire de cette ville, dont il fut, en 1316, nommé chanoine par Jean XXII, était, en 1312-1313, recteur de l'Université de Paris. Il est surtout connu par sa révolte contre Jean XXII et ses théories schismatiques, pour lesquelles il fut excommunié (23 octobre 1327) avec Jean de Jandun [6]. Louis de Bavière le nomma à l'archevêché de Milan, mais il ne put prendre possession de son siège, Louis ayant dû quitter l'Italie. Son œuvre littéraire sera étudiée au prochain paragraphe.

Un autre docteur parisien, **Nicolas d'Autrecourt,** soutenait des propositions philosophiques dangereuses pour la foi : le pape Clément VI en condamna 61, en 1346 [7].

A côté de ces docteurs téméraires, nombre d'autres restaient dans les voies de l'orthodoxie, sans renoncer d'ailleurs à un certain éclectisme, tel **Thomas de Bailly** († 1328), chancelier parisien. — Il a été parlé déjà de **Thomas Bradwardine,** [8] archevêque de Cantorbéry, partisan du déterminisme.

—⁂—

[1] Voir p. 682.

[2] DENZINGER-B., *Enchir. symb.*, n. 491-493.

[3] Voir THOUVENIN, *Jean de P.*, dans *Dict. th.*, col. 797-799. — N. VALOIS, dans *Hist. litt. Fr.*, t. 34, p. 220-281.

[4] J. RIVIÈRE, *J. de Jandun*, dans *Dict. théol.*, col. 764-765. — N. VALOIS, *Hist. litt. Fr.*, t. 33, p. 528-633. — M. DE WULF, *op. cit.*, II, p. 216-219.

[5] J. RIVIÈRE, *Marsile de Padoue*, dans *Dict. théol.*, col. 153-177. — N. VALOIS, dans *Hist. litt. Fr.*, t. 33, p. 528-623.

[6] DENZINGER-B., *Ench. symb.*, n. 495-500.

[7] *Ibid.*, n. 553-570.

[8] Voir ci-dessus, p. 663, Bradwardine n'était ni dominicain ni franciscain, comme on l'a prétendu.

III. — LA THÉOLOGIE DE L'ÉGLISE.

A) Les rapports de l'Eglise et de l'Etat.

1° C'est au déclin du moyen âge surtout que les théologiens ont systématisé leur doctrine sur l'origine, la nature et l'étendue des pouvoirs de l'Eglise. Les difficultés particulières qui surgirent à cette époque y contribuèrent largement, et c'est tout d'abord sur les rapports de l'Eglise et de l'Etat que l'attention fut attirée. Cependant s'il n'y avait pas eu, jusque là, de longs exposés théoriques, il existait une **doctrine traditionnelle,** condensée en quelques principes, auxquels les papes ou les docteurs faisaient appel et qui étaient communément reçus. On reconnaissait d'abord avec netteté *la distinction des deux pouvoirs*, spirituel et temporel. Comme saint Ambroise et saint Augustin [1], comme le pape Gélase [2], saint Nicolas I l'avait affirmé au IXe siècle : selon la volonté du Christ, il y a deux pouvoirs distincts en deux domaines particuliers, ayant chacun ses privilèges [3]. Les papes suivants ne mirent pas la chose en doute, mais ils insistaient plus volontiers, depuis Grégoire VII surtout, sur un autre principe : la *subordination du temporel au spirituel*, pareille à celle du corps vis-à-vis de l'âme [4]. Et cette subordination comportait un vrai pouvoir, symbolisé par le glaive, d'où la formule célèbre par laquelle saint Bernard reconnaît à l'Eglise un double glaive, l'un spirituel, l'autre matériel, le premier tiré *par* l'Eglise, le second *pour* elle et à son instigation [5]. Boniface VIII a repris la comparaison dans la célèbre bulle *Unam sanctam* (18 nov. 1302) qui a officiellement promulgué la doctrine traditionnelle sur cette question [6].

---

[1] Cf. t. I, p. 523 et 688. — [2] Cf. ci-dessus, p. 141.

[3] Ep. 86; *P. L.*, **119**, 960.

[4] Tanto sunt (spiritualia) temporalibus digniora, quanto corpori est anima præferenda. INNOCENT III, *Decret. P. L.*, **216**, 1183. Cf. *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. 60, a. 6, ad 3 (d'après S. Grégoire de Naz.).

[5] Uterque ergo Ecclesiæ, et spiritalis scilicet gladius et materialis; sed is quidem *pro* Ecclesia, ille vero et *ab* Ecclesia exerendus. *De Consid.*, IV, 3, 7; *P. L.*, **182**, 776. La comparaison était classique dès le XIe siècle. Sur la pensée de S. Bernard, voir J. Rivière, *op. cit.*, p. 405-423.

[6] DENZINGER-B., *Enchiridion*, n. 468-469. Analyse dans J. RIVIÈRE, *Le problème de l'Eglise et de l'Etat au temps de Philippe le Bel.* Louvain-Paris, 1926, p. 79-91. "On ne trouve, bien entendu, rien d'essentiellement nouveau dans la première moitié de la bulle, qui est du dogme pur : l'unité de l'Eglise et la nécessité de lui appartenir...; la primauté du pontife romain... Quant aux pouvoirs de l'Eglise dont l'exposé fait la deuxième partie de la bulle, ce n'est pas

A la prendre dans ses éléments essentiels, cette doctrine répond à ce que la théologie appelle de nos jours **le pouvoir indirect** du spirituel sur le temporel [1] : il s'agit d'un vrai pouvoir, au sens propre, de nature à imposer l'obéissance [2]; mais il est seulement indirect, ordonné à la défense de la morale et de la religion : l'Eglise intervient dans le temporel " *ratione peccati* " [3]. Cette dernière formule est admise par Innocent IV lui-même, et le terme *indirect* est d'un canoniste antérieur, écrivant vers 1216 [4]. Il faut avouer cependant que la thèse n'est devenue courante dans l'Eglise que fort tard, bien qu'on en trouve la substance dans saint Thomas [5]. En fait, elle n'était pas alors assez isolée d'autres conceptions secondaires qui lui étaient accidentellement unies [6] et qui l'ont en partie compromise pendant quelque temps, ou du moins l'ont obscurcie aux yeux des meilleurs esprits.

On sait les **violentes oppositions** que rencontrèrent les bulles de Boniface VIII, surtout *Unam Sanctam*. Et l'on a pu se demander si la théorie du pouvoir indirect n'est pas dépassée, dans ses décrets doctrinaux, par les considérants qui les accompagnent : on y a vu, à tort ou à raison, une insinuation de la thèse du *pouvoir direct* [7], qui tend à diminuer le pouvoir civil au profit du pouvoir religieux et qui est manifestement erronée. Cette théorie se rencontre dans plusieurs œuvres des défenseurs de la papauté au XIVe siècle, et on l'a même fait remonter jusqu'à Grégoire VII [8] ou du moins à ses partisans. S'il n'est cependant pas certain que ce pape et ses amis aient pris cette attitude outrancière [9], il est de fait que les antigrégoriens prônaient, eux, l'absolutisme royal de droit divin. Ils furent les lointains précurseurs des légistes qui, au XIVe siècle, entreprirent la lutte contre le pouvoir pontifical, en France d'abord, puis en Allemagne, à l'instigation, là de *Philippe le Bel* (1285-1314), ici de *Louis de Bavière* (1314-1347). Leurs menées troublèrent

---

le fond seul, mais l'énoncé même qui est emprunté à des auteurs plus anciens... La définition dogmatique qui clôt le document n'est pas autre chose qu'une formule de saint Thomas (*Cont. err. Græc.*, II, 27)". *Ibid.*, p. 87-88.

[1] Le temporel s'oppose ici au *spirituel*, directement soumis au pouvoir plénier de l'Eglise, et au *mixte*, directement soumis pour une part à l'Eglise et pour l'autre à l'Etat. — Le temporel, de soi, est soumis à l'Etat seul; mais indirectement, *ratione peccati*, il tombe aussi sous la juridiction de l'Eglise.

[2] Ce qui distingue cette doctrine de la théorie du pouvoir directif.

[3] C'est la formule du *Codex* : " Ecclesia jure proprio et exclusivo cognoscit : ... 2° De violatione legum ecclesiasticarum deque *omnibus* in quibus inest *ratio peccati* ". *Codex*, c. 1353, § 1, 2°.

[4] A propos du mot d'Innocent III : " *Non enim intendimus judicare de fundo*, le canoniste Vincent l'Espagnol ajoute : " *Directe;* sed *indirecte*, cognoscendo an peccet ". — " Ergo Papa de temporali se jurisdictione non debet intromittere, nisi indirecte ratione peccati ". J. RIVIÈRE, *op. cit.*, p. 54.

[5] CH. JOURNET, *La pensée thomiste sur le " pouvoir indirect "*, dans la *Vie intellectuelle*, avril 1929, p. 630-682; voir p. 645-655.

[6] Sous l'influence de la situation politique et sociale établie au moyen âge.

[7] C'est la pensée de M. Rivière (*op. cit.*, p. 89 sq.), contre J. de la Servière (*Boniface VIII*, dans *Dict. Ap.*, col. 430).

[8] J. RIVIÈRE, *op. cit.*, p. 9-13.

[9] VOOSEN, *Papauté et pouvoir civil à l'époque de Grégoire VII*. Louvain, 1927. Cet auteur parle surtout de " la prééminence de l'Eglise ", de " la supériorité du pouvoir ecclésiastique sur le pouvoir civil " (p. 224, n. 3). M. Arquillière annonce une étude dans le même sens, sur Grégoire VII et le pouvoir pontifical.

l'Eglise non seulement au temps de Boniface VIII et de Jean XXII, mais longtemps encore après eux.

2° Les répercussions lointaines qu'eurent ces controverses leur vinrent du **caractère doctrinal** qu'elles revêtirent. Des théologiens, des philosophes et des juristes apportèrent aux souverains l'appui de leur science. On connaît plusieurs des écrits qui développèrent leurs principes [1]. On doit d'ailleurs noter entre eux d'importantes nuances.

Sur les QUATRE TRAITÉS ANONYMES, d'origine française, qui datent des débuts de la controverse, deux sont de **tendances régaliennes** très accusées : 1. Le *Dialogue entre un clerc et un chevalier* [2] (vers 1302) "combat l'absolutisme ecclésiastique", mais "pour lui substituer celui du pouvoir civil". Ce qu'il réclame au fond, c'est l'assujettissement de l'Eglise à l'Etat, avec le droit pour celui-ci d'utiliser, de contrôler, de réglementer la force morale qu'elle représente. La fin dernière est ici l'intérêt public et national, qu'il appartient à l'Etat seul d'administrer avec un despotisme supérieur à toutes les lois" [3]. 2. Le traité dit *Rex pacificus* [4] expose "avec plus d'envergure philosophique et une forme déjà systématisée" une doctrine analogue. La comparaison de la tête (Eglise) et du cœur (Etat) longuement développée paraît d'abord conclure à la simple distinction des pouvoirs ; mais à de multiples traits on voit que l'auteur admet la prééminence effective du pouvoir civil, qu'il établit même par l'Ecriture.

Nous trouvons une **doctrine plus modérée** dans deux autres écrits anonymes contemporains : l'un, intitulé *Quæstio in utramque partem* [5], est une thèse théologique sobre et serrée destinée à établir que "les deux pouvoirs viennent de Dieu, qu'ils sont essentiellement distincts et que l'autorité ordinaire de l'Eglise se borne à l'ordre spirituel" ; cependant elle possède à divers titres une certaine prééminence que l'auteur précise, sans porter atteinte à l'indépendance de l'Etat [6]. L'autre, *une glose* [7] anonyme de la Bulle *Unam sanctam*, expose une doctrine à peu près identique [8].

Le représentant le plus en vue de cette conception moyenne des relations de l'Eglise et de l'Etat est le dominicain **Jean Quidort** [9], auteur de l'important traité *De potestate regia et*

[1] M. Rivière consacre la plus grande partie de son ouvrage à l'étude très pénétrante de ces écrits et des thèses opposées des défenseurs du pape.

[2] J. RIVIÈRE, *op. cit.*, p. 129-130 et 253-261 (analyse).

[3] *Ibid.*, p. 261.

[4] Ces mots sont l'*incipit*. Le vrai titre est *Quæstio de potestate papæ*. Cf. J. RIVIÈRE, *op. cit.*, p. 135-138, et 262-271 (analyse).

[5] J. RIVIÈRE, *op. cit.*, p. 133-135 et 272-281 (analyse).

[6] D'ailleurs le patriotisme de l'auteur s'élève même à une sorte de culte pour la vieille dynastie et pour la France, et nous le montre bien "sur les chemins du gallicanisme". *Ibid.*, p. 279.

[7] *Ibid.*, p. 153-155. L'auteur l'oppose à celle du card. Jean Lemoine qui à la même époque commenta la Bulle en sens contraire ; p. 150-153.

[8] *Ibid.*, p. 303-305.

[9] *Ibid.*, p. 148-150. Voir ci-dessus, p. 632.

papali[1]. Théologien vigoureux et indépendant, il ne veut s'inféoder à aucun parti; il tient à garder une position moyenne entre les Vaudois, qui refusent à l'Eglise toute immixtion dans le temporel, et les partisans d'un pouvoir direct; pour lui, la possession des biens temporels par l'Eglise est légitime, mais elle est une concession du prince. Les deux sociétés sont bien distinguées : la diversité des fins commande la distinction des gouvernements et leurs propriétés; il n'y a pour l'humanité entière qu'un pouvoir spirituel, mais la monarchie politique universelle est inacceptable. Les deux sociétés doivent collaborer, *sous la direction morale de l'Eglise*, qui agit, d'ailleurs, moins sur l'Etat comme tel que sur la conscience du prince. Dans tous ces développements la note nationaliste est assez aiguë, et Jean aggrave ce caractère par diverses théories où l'on a pu trouver le gallicanisme en germe : déposition du pape indigne, supériorité du concile au moins insinuée et quelques autres.

L'attitude de Jean Quidort en France est à rapprocher de celle qu'à la même époque prenait, vis-à-vis de l'empire, le grand poète chrétien du moyen age, **Dante**[2], dans son *De monarchia*[3] (1311 env.). Avec une rigueur toute scolastique, il y établit d'abord, par des arguments empruntés à la raison ou à l'Ecriture, l'indépendance de l'empire, qu'il voudrait voir dominer la terre entière en une monarchie qui assure l'unité politique du monde, comme l'Eglise réalise son unité religieuse. Tout en exaltant l'empire, du reste, Dante n'hésite pas à reconnaître la prééminence religieuse de l'Eglise : indépendant, l'empereur lui reste soumis jusque dans sa mission de gouvernement. Il conçoit les rapports de l'Eglise et de l'Etat comme Jean Quidort et les autres théologiens de l'école française : " Tous s'accordent dans la même conception religieuse d'un Etat qui serait tout à la fois indépendant du pouvoir pontifical et soumis à sa haute direction "[4]. Les tendances impérialistes de Dante nuisirent au bon renom

[1] *Ibid.*, p. 281-300.

[2] **Dante** (1265-1321) s'est révélé théologien et mystique autant que poète dans sa *Divine comédie* (1300-1318 env.) et l'on pourrait ici présenter cette œuvre à ce double point de vue, mais devant un tel poème le silence paraît préférable à l'éloge et les raccourcis seraient par trop fallacieux. Disons seulement qu'il dépasse par la profondeur du sens chrétien non moins que par la netteté de la pensée et l'éclat incomparable de l'expression tout ce que le christianisme avait encore inspiré au génie d'un poète.

[3] J. RIVIÈRE, *ibid.*, p. 329-340.

[4] *Ibid.*, p. 338.

de son œuvre[1], comme le nationalisme trop apparent de J. Quidort fit tort à la sienne. Ils ne purent ni l'un ni l'autre, faute d'avoir su la présenter dans l'atmosphère sereine d'une pure objectivité, faire triompher leur doctrine, qui se ramène à ce qu'on a appelé le pouvoir directif[2] et qui est d'ailleurs diversement appréciée[3].

Dante représente les **tendances impérialistes** du début du XIVe siècle avec grande modération, si l'on compare son attitude à celle des théologiens qui, à cette époque même, cherchaient à soustraire l'empereur à la tutelle de l'Eglise pour ne plus le faire dépendre que de Dieu[4], préparant ainsi les voies aux légistes, défenseurs attardés du césaropapisme[5], et aux théoriciens qui, sous Jean XXII, allaient se mettre au service de Louis de Bavière, lui soumettant l'Eglise elle-même. Le plus célèbre de ceux-ci est MARSILE DE PADOUE[6]. Dans son *Defensor pacis* (1324)[7], son œuvre principale, il se montre hardi novateur et même révolutionnaire dans l'ordre ecclésiastique, et cependant il prétend, dit-il, rester catholique, fidèle à la doctrine de l'Ecriture et de la tradition, qu'il comprend ainsi : pour tendre à sa double fin, temporelle et spirituelle, l'homme a une organisation sociale comprenant trois grands corps, le sacerdoce, l'armée, la justice. Ceux-ci constituent l'Etat, régi par un chef (élu) et une loi (d'origine populaire). L'Eglise d'institution divine n'a de juridiction que sur le spirituel pur ; tous les fidèles y ont quelque part ; le clergé n'a aucun droit de propriété ; la hiérarchie est en grande partie d'institution humaine. Tous les droits spirituels et temporels de la papauté dérivent de la Donation de Constantin. Le gouvernement central de l'Eglise appartient au concile, dont les laïques font partie aussi bien

---

[1] Le *De Monarchia*, objet de diverses réfutations au moyen âge, fut mis à l'*Index* au XVIe s., et n'en a été rayé que sous Léon XIII. *Ibid.*, p. 339.

[2] Il s'agit d'un *pouvoir directif plein*, puisqu'il entraîne le droit d'infliger au besoin " remontrances " et " sanctions ". Les défenseurs de cette théorie écartent " toute juridiction proprement dite du pape sur le temporel ". J. RIVIÈRE, *op. cit.*, p. 306.

[3] Pour M. Rivière, les partisans du *pouvoir directif (plein)* " ont frayé la voie dans laquelle la théologie moderne a résolument cherché, sinon toujours trouvé, la formule théorique des rapports qui unissent les deux puissances ". *Ibid.*, p. 307 ; cf. p. 379-382. — Par contre, M. Journet écrit : " Disons, pour nous, sans hésiter, que le système du " pouvoir directif " est en marge, tant de la doctrine traditionnelle, laquelle a toujours cru à l'existence d'une véritable juridiction sur le temporel *ratione peccati*, que de la théologie actuelle, laquelle, à la suite des maîtres du XVIe et du XVIIe siècle, affirme que le pape a le droit d'intervenir avec autorité dans le temporel chaque fois que le bien de la religion le réclame ". *Op. cit.*, p. 669. L'auteur exige donc un vrai *pouvoir indirect*, qui suppose une " véritable juridiction ". Cette dernière formule n'accorde peut-être pas plus de droits réels que l'autre (entendue au sens plein), mais elle les rattache à une juridiction, et c'est en quoi elle se distingue de la première opinion qui n'y fait pas directement appel. Il est vrai que celle-ci la rétablit de façon implicite, car le droit de " sanctions " qu'elle suppose *(note précéd.)* ne s'explique guère sans une certaine juridiction, laquelle peut être d'ailleurs d'un genre très particulier.

[4] Voir J. RIVIÈRE, *op. cit.*, p. 308-317.

[5] Qui était l'âme des luttes du sacerdoce et de l'empire.

[6] Voir ci-dessus, p. 671. — [7] J. RIVIÈRE, *Dict. théol.*, col. 155-165.

que les prêtres et les évêques. — Telles sont les thèses capitales de cette œuvre, qu'on a bien pu appeler une " machine infernale ", mise au service de l'impérialisme [1]. Elle dépassait en hardiesse tout ce qui avait été conçu jusque-là pour abaisser la papauté.

3° A l'extrême opposé nous trouvons **les défenseurs de l'autorité pontificale.** Ils ont conscience de se vouer au maintien de principes sacrés; d'où l'intrépidité de leur spéculation, d'autant plus vigoureuse qu'ils sont davantage séduits par la beauté de cet idéal surnaturel et frappés des dangers qui le menacent du dehors. Cette préoccupation très unilatérale les empêche de voir parfois avec une égale netteté jusqu'où s'étendent les principes du côté des réalités contingentes. Cet état d'esprit est particulièrement remarquable chez Gilles de Rome, dont on a écrit : " Il n'en reste pas moins à retenir comme caractéristique de sa manière doctrinale qu'en exposant le facteur divin de la société il est ou semble être inattentif aux humbles contingences du facteur humain. De telle sorte que, sinon sa pensée qui n'est pas douteuse, son exposition demeure incomplète... L'auteur est de ces mystiques ardents qui ne savent voir les choses qu'en Dieu et qui appliquent ensuite à cette vue initiale de leur foi toute la puissance de leur raison " [2]. Il faut, du reste, se garder de rien exagérer, car ces développements n'excluent pas toujours la vue de l'autre aspect des questions et les auteurs ont pu l'étudier en d'autres écrits, tel est précisément le cas pour Gilles [3], ou même simplement le sous-entendre ou le négliger, n'étant pas tenus de tout dire en des œuvres qui d'ordinaire n'avaient rien de didactique.

Il est manifeste que les défenseurs du pape eurent au moyen âge tendance à revendiquer pour lui des **droits stricts sur le temporel,** au nom des plus grands principes de la religion. Toute la question est de savoir quelle est, à leurs yeux, la nature précise de ces droits. Faut-il notamment, en dépit des réserves [4] qui précèdent, leur attribuer la théorie dite *du pouvoir direct?* M. Rivière n'hésite pas à affirmer qu'elle répond pleinement à la pensée de la plupart de ces théologiens. Il signale déjà des " germes " de cette conception radicale dans divers auteurs antérieurs depuis saint Grégoire VII [5], mais il en trouve l'exposé systématique complet chez Gilles de Rome et son disciple Jacques de Viterbe [6].

---

[1] Sur la condamnation par Jean XXII, *ibid.*, col. 165-172. Texte des propositions dans DENZINGER-B., *Enchirid.*, 495-500.

[2] J. RIVIÈRE, *op. cit.*, p. 226-227.

[3] Le *De regimine principum*, d'inspiration aristotélicienne, montre que Gilles connaissait l'ordre politique et social, et qu'il savait observer. *Ibid.*, p. 225.

[4] On ne peut donner une portée juridique trop stricte à des formules inspirées par des préoccupations mystiques prédominantes.

[5] J. RIVIÈRE, *op. cit.*, p. 11-60. — [6] *Ibid.*, p. 191-251.

La publication [1] du traité *De ecclesiastica potestate* a révélé en **Gilles de Rome** non pas un adversaire, comme on l'a cru longtemps [2], mais un ardent défenseur des droits du pape non seulement sur le spirituel [3] mais même sur le temporel [4]. Contre les légistes, mais sans polémique et avec une admirable sérénité, Gilles établit la dépendance du temporel vis-à-vis du spirituel, sans les confondre ; il reconnaît à l'Eglise le droit de posséder et fait même dépendre d'elle en quelque manière toute propriété; quant aux rapports de l'Eglise et de l'Etat, ils sont conçus comme ceux de la Cause première et de la cause seconde : le pape est un agent de Dieu universel et supérieur, dont l'action normale s'exerce au spirituel, et exceptionnellement, mais de plein droit aussi [5], au temporel. On l'a bien dit, c'est moins en juriste et en politique qu'en métaphysicien que parle Gilles dans toute son œuvre, en mystique aussi, rattachant tous les privilèges du pape à ses relations avec Dieu et avec le Christ dont il est le vicaire [6]. Cette doctrine a fait regarder l'archevêque de Bourges comme le premier grand théoricien du *pouvoir direct* des papes sur le temporel [7].

Un disciple de Gilles de Rome, **Jacques de Viterbe** († 1307), archevêque de Bénévent, puis de Naples (vers 1302-1303) [8], écrivit peu après lui sur la même question un livre que l'on a pu présenter comme "le plus ancien traité de l'Eglise", le *De regimine christiano* [9]. Comme son maître, Jacques "évite la polémique et se tient toujours sur les sommets sereins de la doctrine"; il parle moins en canoniste qu'en philosophe et en théologien [10]. Il expose la même doctrine que lui, mais avec plus de mesure, estime M. Rivière : "Il distingue plus nettement les deux plans, naturel et surnaturel ; dans celui-ci il analyse les pouvoirs spirituels de la papauté, en rapproche ses pouvoirs temporels, pour rattacher les uns et les autres à ceux du Christ [11]. Avec Jacques de

[1] Par Ch. Jourdain, 1858.

[2] Peut être à cause de son nom de famille Colonna, on lui attribuait des sympathies pour l'adversaire de Boniface VIII, et l'on mit sous son nom la *Quæstio in utramque partem* signalée plus haut, p. 674.

[3] Dès le prologue, il reconnaît au Souverain Pontife le suprême pouvoir doctrinal, jusqu'à l'infaillibilité.

[4] De potestate ipsius super temporalia quæ dicenda sunt compellimur diffusius enarrare.

[5] Le temporel appartient à l'Eglise *per se sed non primo ;* il relève, au contraire, immédiatement de l'Etat. J. Rivière, *op. cit.*, p. 217-219.

[6] Dei vicarius carissimus (III, 9) ; Christi vicarius generalis (III, 10).

[7] C'est la "théocratie", dont on parle volontiers en certains milieux.

[8] Voir ci-dessus, p. 635 et 668.

[9] H. X. Arquillière, *Le plus ancien traité de l'Eglise. Jacques de Viterbe. De regimine christiano* (1301-1302). Etude des sources, édit. critique, Paris, 1926. Voir aussi J. Rivière, *op. cit.*, p. 145-148, 228-251 (analyse).

[10] J. Rivière, *op. cit.*, p. 229.

[11] Le pape est l'héritier du Christ dans sa double fonction sacerdotale et royale. *De reg. christ.*, II, 9.

Viterbe, la thèse trop peu nuancée de Gilles est en train de prendre les allures d'une doctrine classique, et l'histoire postérieure atteste que pendant longtemps elle devait, en effet, pour une bonne part le rester" [1]. Disons cependant que le dernier éditeur de l'ouvrage ne croit pas pouvoir en admettre une interprétation aussi rigoureuse [2].

Un confrère des deux archevêques augustins et leur aîné dans l'Ordre, **Augustin Triomphe,** mit aussi son talent et sa science au service de la même cause pontificale, et il est entre tous resté particulièrement célèbre par les outrances de sa dialectique. Plusieurs opuscules, écrits vers 1308, révèlent déjà ses tendances absolutistes, malgré leur caractère plus pratique que doctrinal [3]. A plus forte raison trouvera-t-on la même doctrine, mais alors s'épanouissant en thèses proprement dites, dans les 112 questions de la *Summa de potestate ecclesiastica* (1320). Écrites à la demande de Jean XXII peut-être, en tout cas destinées à réagir contre les théories de ses adversaires, il ne sut pas lui-même garder la mesure et en vint à attribuer au pape un pouvoir illimité : " Le Souverain Pontife lui-même ne sait pas jusqu'où peut s'étendre son autorité suprême " (q. I, a. 1).

Mais les augustins ne furent pas les seuls à entrer dans "la mêlée théologique" qui mettait aux prises partisans et adversaires de la papauté, depuis Boniface VIII surtout.

Henri de Crémone († 1312), canoniste romain, écrivit en 1301, avant sa promotion à l'évêché de Reggio, un opuscule *De potentia papæ*, dans lequel il s'élève contre les "perfides Gibelins" et les autres qui refusent au pape "jurisdictionem in temporalibus per totum mundum" [4].

Le cardinal français **Jean Lemoine** fit, en 1303, une glose de la bulle *Unam sanctam* dans le sens de la pleine suprématie pontificale [5].

Le dominicain **Ptolémée de Lucques** expose une doctrine analogue dans la partie qu'il a rédigée du *De regimine principum* [6] et surtout dans une *Determinatio compendiosa*, qui paraît bien être de lui [7].

Le franciscain espagnol **Alvarez Pelayo** [8] (Pélage, Paes) († 1352), grand pénitencier à Avignon sous Jean XXII, et nommé par ce pape évêque en Achaïe avant d'être nommé à Silves (Portugal) — d'où il fut expulsé plus tard — prit lui aussi une part active à la controverse par divers écrits. Le plus célèbre est le traité *De planctu ecclesiæ* (vers 1330).

---

[1] J. Rivière, *op. cit.*, p. 251.

[2] " Nous ne pouvons considérer Jacques de Viterbe comme un pur théocrate, ainsi que nous l'avons indiqué dans notre édition du *De regimine christiano*, qui paraissait en même temps que le livre de M. Rivière". X. Arquillière, dans *Rev. Apol.*, déc. 1928, p. 757-758.

[3] Défense de Boniface VIII ; *De duplici potestate ; De potestate collegii mortuo papa ; De facto Templariorum.* Cf. J. Rivière, *op. cit.*, p. 155-157, 350-357, 375-376.

[4] J. Rivière, *op. cit.*, p. 138-141, 165-170, 180-181.

[5] *Ibid.*, p. 151-55.

[6] Voir ci-dessus, p. 633.

[7] Voir J. Rivière, *op. cit.*, p. 322-327.

[8] Hurter, *Nomenclator*, II, p. 626-627.

L'auteur y déplore avec une liberté tout apostolique le triste état de l'Eglise, clergé et fidèles, et il n'y voit qu'un remède : étendre les droits et privilèges du Saint Siège. Il appuie sa thèse sur ses devanciers, et n'hésite pas à reproduire à la lettre le *De regimine christiano* de Jacques de Viterbe.

Le vrai mérite de tous ces auteurs fut de défendre la cause de la papauté sans les préoccupations excessives de l'intérêt national qui viciaient en grande partie les spéculations des théologiens impériaux et autres. Mais, si la cause qu'ils servaient était bien spirituelle à ce point de vue, il faut reconnaître que plusieurs d'entre eux ne surent pas assez la dégager des conditions sociales de l'époque : une grande confusion règne dans leur œuvre, " à cause des éléments de droit féodal et de droit public de la Chrétienté qui se mêlent constamment et nécessairement aux considérations d'ordre théologique " [1]. Les exagérations de ceux qui réclamaient pour l'Eglise le pouvoir *direct* sur le temporel sont manifestes [2] : ni le concile de Trente, ni Léon XIII, n'ont rien demandé de pareil, quand ils ont précisé la conception catholique de la prééminence de l'Eglise [3]. Ces auteurs n'étaient pas davantage les véritables interprètes de la tradition à ce point de vue : saint Augustin notamment, dont ils se réclamaient volontiers, n'eût point sans doute approuvé toutes les applications qu'ils faisaient des principes posés par lui [4]. Du reste, ces apologistes outranciers du spirituel ne furent peut-être pas aussi nombreux qu'il pourrait sembler d'abord, si dans l'exposé de leur doctrine on tient compte de leurs préoccupations mystiques [5] ; celles-ci ne permettent pas toujours de traduire leurs théories spéculatives en formules juridiques qui impliquent une confusion expresse des deux ordres spirituel et temporel [6].

---

[1] Y. DE LA BRIÈRE, *Pouvoir pontifical*, dans *Dict. Apol.*, col. 106.

[2] Leur erreur fut aussi funeste, à cause des abus inévitables qui en furent la conséquence de la part des ennemis de l'Eglise.

[3] CONC. DE TRENTE, Sess. XXV, De reform., CXX. — LÉON XIII, Enc. *Immortale Dei* (1885), (*Enchirid. symb.* de Denzinger, n. 1866).

[4] *De Civ. Dei*, V, 24 (*P. L.*, 41, 170-171) ; *Contra Cresconium*, III, 56 (*P. L.*, 43, 527) ; Ep. 155 (à Macedonius, 10), 185 (à Boniface, 19) (*P. L.*, 33, 670-671 et 801). Voir G. COMBÈS, *Doctrine politique de S. Augustin*, Paris, 1927, p. 322-324. Sur l'interprétation médiévale, voir *ibid.*, p. 432-443 (très apparentée à celle de M. Rivière).

[5] Ce n'est pas l'esprit de conquête terrestre qui les anime, mais un zèle excessif ou mal éclairé sur le rayonnement du spirituel dans le monde. M. Rivière le fait particulièrement remarquer à propos de Gilles de Rome (p. 224-227).

[6] On peut assimiler le cas à celui des *relations de la raison et de la foi :* il y a eu parfois confusion des deux ordres au moyen âge ; mais bien souvent aussi, il

B) Le gouvernement central de l'Eglise.

1° La question du gouvernement central de l'Eglise fut parfois agitée au cours des controverses précédentes. Cependant elle se posa avec une particulière acuité à la fin du XIVe siècle, **en face du Grand Schisme** (1378-1417) [1]. Ce n'est pas que la doctrine n'en fût connue depuis longtemps : outre que l'évangile la présente avec netteté, la tradition proclame que le gouvernement de l'Eglise n'est ni une démocratie, ni une aristocratie, mais une monarchie absolue : c'est le pape, successeur de Pierre, qui en est l'unique chef et l'unique docteur suprême. Au moyen âge on avait enseigné cela d'une voix unanime, avec tendance à élargir les pouvoirs du pape plutôt qu'à les restreindre. Le Grand Schisme d'Occident fit mettre en doute la prééminence pontificale non seulement sur le temporel, mais même dans l'ordre spirituel. Le concile de Constance (1414-1418), réuni pour rétablir l'unité et qui, de fait, y réussit [2], eut des sessions peu heureuses [3], dont les actes ne furent jamais approuvés : tels les décrets proclamant la supériorité du concile sur le pape [4], sur lesquels devaient s'appuyer si longtemps les doctrinaires du gallicanisme [5].

L'origine des théories conciliaires [6] doit cependant être recherchée au delà de ce concile. On les voit soutenues dès les débuts du grand schisme en divers milieux. "Elles ont été introduites dans l'Eglise par un certain groupe de théologiens amoureux de nouveauté : elles ont été défendues et propagées, dès la fin du XIVe siècle, au sein même de l'Université. C'est Paris qui a fait Constance ou qui du moins l'a rendu possible" [7]. On peut, avec Salembier, voir en *G. Occam* "le grand coupable" [8], celui qui a le plus contribué à l'expansion de ces doctrines, s'il ne leur a pas donné lui-même leur forme première [9], ni leur expression

---

n'y a eu qu'union des deux vérités, sous l'inspiration d'une foi très vive et soucieuse de tout voir dans le rayonnement de Dieu. Voir ci-dessus, p. 502 seq.

[1] Voir surtout L. SALEMBIER, *Le Grand Schisme d'Occident*, Paris, 1921 (5e éd.).

[2] Les mesures exceptionnelles qui y furent prises et qui étaient justifiées par les circonstances ne pouvaient servir de base à une doctrine générale sur le gouvernement normal de l'Eglise. Les théologiens du temps eurent le tort de ne pas le voir. Cf. L. SALEMBIER, *op. cit.*, p. 310 sq.

[3] Notamment les sessions IV et V, tenues le 3 mars et le 6 avril 1415.

[4] C'est à quoi se réduisent les 5 articles de la Ve session.

[5] La déclaration 1682 n'en est qu'une refonte postérieure.

[6] La théorie générale de la supériorité du concile sur le pape est inséparable d'autres conceptions qui l'appuient ou en sont une application.

[7] L. SALEMBIER, *op. cit.*, p. 119.

[8] L. SALEMBIER, *Dict. th.*, col. 646.

[9] Les adversaires du pape antérieurs à Occam n'y furent pas tous étrangers.

définitive. Elles furent du reste présentées de bien des manières. Leurs plus illustres défenseurs à la fin du XIVe s. furent P. d'Ailly et J. Gerson.

Pierre d'Ailly [1] (1350-1420), brillant docteur de Sorbonne (1381), chancelier de l'Université (1389), occamiste sur bien des questions, se faisait, dès 1380, l'écho des doutes qui avaient alors envahi les meilleurs esprits. Il concevait l'Eglise, non comme une monarchie, mais comme une *aristocratie* [2] : le concile est supérieur au pape et peut le juger, le déposer s'il est incorrigible. Le souverain pontife n'est pas nécessairement l'évêque de Rome. Le pape n'est pas infaillible ; seule l'Eglise universelle est infaillible, et d'ailleurs une déchéance de tout le clergé est possible : le dépôt de la révélation pourrait n'être conservé que par quelques âmes simples, de pieux laïques. Telles étaient les idées [3] du futur archevêque de Cambrai (1397), l'un des personnages les plus influents de son temps. Partisan de fait du pape d'Avignon, il travailla avec habileté et persévérance à rétablir l'unité, d'abord par des négociations, plus tard à Pise, 1409 (Jean XXIII le nomma cardinal en 1411), et enfin à Constance, où il fut l'un des présidents. Son traité *Super reformatione Ecclesiæ*, fort apprécié dans les milieux protestants du XVIe siècle, écrit à la veille du concile et qui contient de bons projets de réforme, montre aussi que d'Ailly resta fidèle jusqu'au bout à ses conceptions premières.

Gerson [4], Jean le Charlier de Gerson (1363-1429), disciple de Pierre d'Ailly à Paris et son successeur comme chancelier en 1395 (d'Ailly était alors nommé évêque du Puy) eut, lui aussi, une grande influence sur les graves événements religieux des débuts du XVe siècle [5]. Son action doctrinale s'exerça dans le même sens que celle de d'Ailly, mais avec une tendance démocratique plus accusée. Il a trop subi l'emprise de " Guillaume Occam, le plus mauvais génie du XIVe siècle. Sa conduite pratique est, en général, plus modérée et plus saine que *ses théories* " [6]. Gerson admet " une primauté monarchique instituée par le Christ surnaturellement et immédiatement ", mais elle appartient à l'Eglise romaine, non à l'évêque de Rome, qui n'a pas de pouvoir immédiat sur tous les fidèles [7] et qui ne jouit pas de l'infaillibilité, loin de là [8]. Le pape est inférieur au concile qui peut le juger, le condamner et même le déposer. D'ailleurs, au concile n'ont

[1] L. SALEMBIER, *Petrus de Iliaco*, Lille, 1886 ; *Ailly (Pierre d')*, dans *Dict. théol.*, col. 642-654. — [2] *Ibid.*, col. 647.

[3] Simples hypothèses souvent, mais combien suggestives, surtout rapprochées d'autres doctrines contemporaines. *Le Grand Schisme*, p. 112-130.

[4] L. SALEMBIER, *Gerson*, dans *Dict. théol.*, col. 1313-1330. — A. BAUDRILLART, *Constance (conc. de)*, dans *Dict. théol.*, col. 1200-1224.

[5] Plus tard, il devint curé de Saint-Jean-en-Grève, sans abandonner l'Université. — [6] L. SALEMBIER, *ibid.*, col. 1318.

[7] La puissance est en lui *subjective*, *executive*.

[8] Il prévoit le cas d'un pape hérétique, et il affirme qu'on a le devoir de l'enfermer, de le juger et même de le jeter à la mer.

pas seulement voix délibérative les évêques, mais les curés, et aucun fidèle ne peut être exclu de la grande assemblée. *De fait*, à Constance, " partisan convaincu de la supériorité des docteurs sur les évêques, il demanda avec d'Ailly que les docteurs en théologie, en droit canon et en droit civil eussent voix délibérative et définitive *in rebus fidei* au sein du concile. C'était la conséquence de ses tendances démocratiques et multitudinistes. " [1] Il fut un des principaux inspirateurs " des décrets de Constance " ; son zèle pour l'unité de l'Eglise, qui n'est pas douteux, s'inspira trop des conditions exceptionnelles des temps où il vivait [2].

L'**œuvre écrite** de Gerson [3] est fort étendue. Dans l'ensemble c'est aux questions pratiques, morale ou spiritualité, qu'il s'intéresse avant tout. Les traités sur la *réforme* ou le gouvernement de l'Eglise répondent bien à ces préoccupations. Il n'a pas laissé de somme complète de *morale*, mais il a écrit au hasard des circonstances un nombre considérable d'*opuscules* sur les sujets les plus divers, théoriques et surtout pratiques. Il s'est toujours particulièrement intéressé à la jeunesse, aux étudiants de l'Université dont il dirigeait la conduite et les lectures (condamnant le *Roman de la Rose*, etc.), aux petits enfants (*De parvulis ad Christum trahendis,...*) [4]. Son *œuvre oratoire*, un peu savante peut-être, contraste avec la prédication courante alors, familière à l'excès : elle comprend des sermons en français à côté des discours latins d'apparat. Sans nous arrêter à ses commentaires bibliques et à ses poésies, signalons enfin ses *écrits de spiritualité*, qui sont peut-être la meilleure part de son héritage littéraire [5].

Dans les **épreuves** qui marquèrent la fin de sa vie, Gerson se tourna plus que jamais du côté de Dieu. Le *De consolatione theologiæ*, qui reprend le chef-d'œuvre de Boèce sur un autre plan [6], montre que la vraie joie se trouve dans l'espérance, l'Ecriture, la patience et l'étude pieuse. Gerson composa ce dialogue après le concile, pendant l'année (1418-1419) qu'il dut passer en Allemagne dans une abbaye bénédictine, pour fuir la colère de Jean-sans-Peur : il s'était attiré la haine du terrible duc, alors maître de Paris, en faisant condamner la licéité du tyrannicide [7]. Après la mort

[1] L. SALEMBIER, *Gerson*, dans *Dict. théol.*, col. 1319.

[2] Les grands traités de Gerson sur la matière présente sont le *De auferibilitate papæ ab Ecclesia; De potestate ecclesiastica.*

[3] Editions Richer (Paris, 1606, 4 vol.), Ellies-Dupin (Anvers, 1706, 5 vol.).

[4] Trad. fr. Saubin, Paris, 1909. — [5] Voir le chapitre suivant, p. 704-706.

[6] L'ouvrage comprend 5 livres, comme le modèle, mais c'est dans le plan surnaturel que la pensée se meut.

[7] DENZINGER-B., *Enchirid.*, n. 690. L'assassinat du duc d'Orléans (1407) par Jean-sans-Peur avait amené le cordelier Jean Petit à déclarer le tyrannicide permis. Gerson le dénonça et en obtint la condamnation.

du duc de Bourgogne il put rentrer en France, mais ne vint pas à Paris, encore occupé par les Bourguignons. Il vint à Lyon, où il mourut en 1429, regretté par tous les gens de bien, surtout par les enfants qu'il évangélisait. Peu avant sa mort, il avait pu écrire deux opuscules favorables à la mission divine de Jeanne d'Arc. Il avait eu le temps de constater ce qu'avaient de chimérique ses projets de gouvernement général de l'Eglise par des conciles réguliers.

2° Le grand schisme d'Occident n'était pas de soi une révolte contre la papauté, et ce n'est que par accident que le pouvoir pontifical put y être mis en cause. Plus grave était à ce point de vue le **schisme oriental,** qui était une insubordination contre le chef de l'Eglise. Cependant les fauteurs de la scission avaient eu l'habileté d'attirer l'attention des esprits sur d'autres points : divergences rituelles et prétendues innovations doctrinales sur la procession du Saint-Esprit [1]. C'est en effet à de tels sujets que les controversistes byzantins empruntèrent le thème de leurs interminables déclamations, depuis Cérulaire jusqu'en 1453 [2]. " Pendant toute cette période la primauté du pontife romain est rarement combattue, au moins *ex professo ;* elle est même nettement enseignée par plusieurs, lesquels cependant nient son infaillibilité " [3]. Toutefois, depuis le XIIIe siècle, bien que la procession du Saint-Esprit reste le principal objet des controverses, " il est à noter que les attaques contre la primauté du siège de Rome deviennent plus fréquentes et plus violentes; il se trouve même des polémistes pour déclarer que la principale cause du schisme fut l'orgueil des pontifes romains " [4].

Incessants furent les **essais de réconciliation.** On a pu en compter une vingtaine [5]. Deux seuls aboutirent à des résultats partiels, provisoires sans doute, mais qui eurent au moins l'avantage de proclamer une fois de plus la doctrine traditionnelle. La profession de foi signée à *Lyon* (1274) s'achève par une reconnaissance expresse de la primauté romaine [6]. Michel VIII Paléologue (1259-1282) eut la loyauté de rester fidèle jusqu'à sa mort au pacte d'union, malgré les difficultés qu'il

[1] Voir ci-dessus, p. 374-376, 382.

[2] On sait tout ce qu'avaient de factice et de vain de telles polémiques, qui si souvent portaient sur le vide. La théologie n'y fit aucun progrès. Nous n'en dirons rien ici.

[3] M. JUGIE, *Theologia dogm. christ. orientalium*, Paris, t. I, 1926, p. 339.

[4] *Ibid.*, p. 416.

[5] Voir S. VAILHÉ, *Constantinople (Eglise de)*, dans *Dict. théol.*, col. 1375-1402. M. JUGIE, *op. cit.*, p. 402-404, 416.

[6] DENZINGER-B., *Enchirid.*, n. 466.

rencontra en Occident comme en Orient; tout fut rompu à sa mort. Au cours du XIVe siècle les tentatives d'accord recommençaient à chaque menace des Turcs sur Constantinople. Il y en eut jusqu'à Constance. Elles n'aboutirent que plus tard à *Florence* (1439)[1] : le dominicain Jean de Raguse, provincial de Lombardie, exposa la doctrine de la primauté du pape, dont la juridiction, spirituelle sans doute mais effective, ne nuit ni à celle des évêques, même patriarches, ni à celle de l'empereur[2]. Le décret d'union s'achevait par une nouvelle affirmation expresse de cette primauté universelle de l'évêque de Rome[3]. Du reste, la paix conclue fut aussi éphémère que les précédentes.

L'unité de l'Eglise trouva à tous les siècles d'**éminents défenseurs** au sein même de l'Eglise byzantine. Ici, nous n'en signalerons que trois, particulièrement en vue.

Jean Veccos († 1296)[4], patriarche de 1275 à 1282, fut d'abord un adversaire résolu de l'union, mais une fois qu'il eut constaté la vanité des griefs colportés en Orient contre Rome, il se fit l'ardent apôtre de l'unité pendant son patriarcat, et après sa déposition il y resta fidèle jusqu'à sa mort, en dépit des vexations dont il fut l'objet. Ce fut un vrai confesseur de la foi, et par son œuvre littéraire, surtout théologique, il s'appliqua à dissiper les préjugés de ses compatriotes, exerçant jusqu'au bout une réelle influence doctrinale, malheureusement fort combattue.

Démétrius Cydonès[5] (1320-1400), secrétaire à Constantinople de Jean Cantacuzène, lecteur assidu de la *Somme théologique* de saint Thomas, dans laquelle il apprenait le latin sous la direction d'un dominicain, fréquentait aussi les Pères latins; il comprit très vite l'inanité des accusations portées par les Byzantins contre les catholiques, se convertit et consacra toute son activité littéraire à la propagation de la foi catholique. Attaqué, il a expliqué sa conduite, dans plusieurs *œuvres apologétiques;* ses écrits de *controverse* sont assez nombreux, mais il a surtout *traduit* en grec des œuvres latines, au premier rang desquelles il faut placer la *Somme contre les Gentils* et la *Somme théologique* (la Ia, une grande partie de la Ia-IIæ, et toute la IIa-IIæ).

Bessarion[6] (1395?-1472), originaire de Trébizonde, moine prêtre, théologien et orateur distingué, vécut en Morée, puis à Constantinople, où il jouissait de la faveur de Jean VII Paléologue, qui lui fit donner la métropole de Nicée (1437). Eclairé par les négociations de Florence, il se donna sincèrement à l'Eglise catholique : aussi fut-il maltraité à son retour. Réfugié à Rome (1439), où il fut bientôt nommé cardinal, il y

---

[1] A. VOGT, *Florence (concile de)*, dans *Dict. théol.*, col. 24-50. Voir aussi les introductions aux textes édités par MGR L. PETIT, dans P. O., t. 15, 17.

[2] " *Hoc non præjudicat potestati imperatoris, quia illa ut in civilibus et temporalibus, hæc est ecclesiastica et spiritualis.* Il y a deux grands luminaires, le soleil et la lune, de même deux pouvoirs qui doivent s'unir pour le bien de tous. C'est toujours la grande doctrine romaine ". VOGT, *ibid.*, col. 43.

[3] DENZINGER-B., *Enchirid.*, n. 694.

[4] MGR L. PETIT, *Jean Beccos* ou *Jean XI*, dans *Dict. théol.*, col. 656-660. — M. JUGIE, *op. cit.*, p. 418-421.

[5] M. JUGIE, *op. cit.*, p. 476-480. Cf. E. BOUVY, *Les traducteurs byzantins de S. Th.*, dans la *Revue Aug.*, 1910 (t. XVI), p. 401-408.

[6] *Ibid.*, p. 483-486. A. PALMIERI, *Bessarion*, dans *Dict. théol.*, col. 801-807.

travailla jusqu'à sa mort en faveur de l'unité. Par son caractère autant que par sa science, il y eut une grande influence et fut sur le point d'être élu pape en 1455. Il a laissé des œuvres de philosophie, de théologie et d'ascétisme. Il s'est en particulier occupé de l'union et de la primauté pontificale, préparant efficacement les voies à la réconciliation.

L'action de ces hommes fut contrebalancée par celle des **polémistes antilatins** qui étaient le grand nombre et dont les violences s'accrurent au XIVe siècle. Sans doute dans le sein de l'Eglise grecque, des esprits clairvoyants adoptèrent une attitude pacifique : on les traita de *latinisants* (*latinophrones*); leur action fut en général trop molle pour contenir celle des violents et empêcher les préjugés d'obscurcir la vérité dans l'ensemble du pays.[1]

CHAPITRE XIV.

Ecoles de spiritualité au Moyen Age.

BIBLIOGRAPHIE SPÉCIALE pour l'ensemble du chapitre. — P. POURRAT, *La spiritualité chrétienne*, II, Paris, 1921 (Moyen Age). — A. SAUDREAU, *La vie d'union à Dieu d'après les grands Maîtres de la spiritualité*, Angers, 1921. — F. VERNET, *La spiritualité médiévale*, Paris, 1929.

I. — LES ÉCOLES DE SPIRITUALITÉ EN GÉNÉRAL.

Le mouvement doctrinal intense qui a caractérisé le moyen âge ne serait qu'imparfaitement rendu, si à côté des écoles de théologie où se moule la spéculation, on ne plaçait les **écoles de spiritualité**[2], qui canalisent l'afflux de la vie intérieure. La spiritualité a toujours tenu une grande place dans l'histoire de la doctrine à toute époque, mais plus que jamais au moyen âge, semble-t-il. Elle était alors souvent liée à la spéculation elle-même, et lorsque la méthode théologique devint exclusivement spéculative, dans l'œuvre de saint Thomas, par exemple, elle conserva, dans la synthèse doctrinale, une importance significative, comme objet étudié. Aussi avons-nous déjà fait connaître les plus grands maîtres spirituels de l'époque, en présentant des docteurs qui sont avant tout —

[1] Sur tous ces auteurs, voir M. JUGIE, *op. cit.*, p. 404-490.
[2] Voir l'*Introduction* au livre IV, p. 359 sq.

à l'exception de saint Bernard — des théologiens. Il nous reste à grouper ici en synthèse ce qui a été exposé dans les chapitres précédents, et cette vue d'ensemble, complétée d'ailleurs en nombre de points par des aperçus nouveaux, aura l'avantage de signaler les diverses tendances que l'on peut observer dans la spiritualité chrétienne, tendances qui constituent les écoles.

Il importe cependant de ne pas exagérer ces divergences et de noter avec soin **les points communs** à toutes les écoles catholiques. On doit signaler avant tout *la soumission à l'autorité de l'Eglise* pour écarter de la vraie tradition chrétienne les sectes des faux spirituels qui ont pullulé au moyen âge [1] : vaudois [2], amauriciens [3], joachimites ou apocalyptiques [4], frères apostoliques [5], spirituels [6], fratricelles [7] ou béguins [8], béghards enfin [9]. Tout autres sont les " amis de Dieu " [10]. L'un

[1] Voir les Histoires générales de l'Eglise.

[2] Disciples de PIERRE DE VAUX ou PIERRE VALDO, marchand de Lyon devenu pauvre volontaire et prédicant de la pauvreté, vers 1173, les **vaudois,** insubordonnés et hérétiques, furent excommuniés dès 1184. On les appela encore *Pauvres de Lyon*, *Pauvres de Lombardie*, *Humiliés*, *Léonistes* (de Lyon), *Insabatati* (porteurs de sandales).

[3] Les **amauriciens**, disciples d'*Amaury de Bènes* (voir p. 475) étaient des panthéistes, enseignant une véritable déification de l'homme par l'Esprit-Saint. On les rattache aux *Frères du libre esprit*.

[4] Les **joachimites** sont les disciples de JOACHIM DE FLORE († 1202) abbé cistercien de Flore (Calabre), auteur d'une *Concordia utriusque Testamenti* et d'une *Apocalypsis nova* (commentaire), qui annonce, après l'âge ancien, charnel, du Père (Ancien Testament) et l'âge moyen ou semi-spirituel du Fils, le troisième âge, purement spirituel, du Saint-Esprit, dont l'avènement est proche. E. JORDAN, *Joachim de Flore (le bienheureux)*, dans *Dict. théol.*, col. 1425-1458. — Le joachimisme inspira la plupart des pseudo-mystiques du XIIIe siècle et du suivant. Une erreur trinitaire de Joachim fut condamnée dès 1215 : il prétendait que l'*unité* d'essence en Dieu n'était pas *vera* et *propria*.

[5] Les **frères apostoliques,** disciples d'un ex-franciscain, GÉRARD SEGARELLI, prêchaient la pauvreté jusqu'à condamner l'Eglise, et versaient dans le mysticisme panthéiste. Cf. F. VERNET, *Apostoliques* (hérétiq.), dans *Dict. théol.*, col. 1632-1634.

[6] Les **spirituels** sont des franciscains partisans de la stricte observance et des rêveries joachimites. Ils eurent des théories diverses avec GÉRARD DE BORGO, auteur d'un *Liber introductorius in Evangelium æternum* (vers 1254), P. Jean Olivi (ci-dessus, p. 491), UBERTIN DE CASALE (dans *Arbor vitæ crucifixæ Jesu*, vers 1305). Voir E. JORDAN, *Joachim de Flore*, dans *Dict. théol.*, col. 1443-1455.

[7] Les **fratricelles** sont des spirituels extrémistes du début du XIVe s., révoltés contre Jean XXII, (en même temps que beaucoup de conventuels, parmi lesquels le supérieur déchu, Michel de Césène). F. VERNET, *Fratricelles*, dans *Dict. théol.*, col. 770-784.

[8] Les **béguins** sont des tertiaires franciscains gagnés par les fratricelles à leurs idées de révolte. *Ibid.*, 771.

[9] Les **béghards**, souvent confondus avec les béguins, sont plutôt à rattacher aux sectes du *libre esprit*, comme les béguines hétérodoxes. Voir ci-dessus, n. 3.

[10] Les **amis de Dieu** étaient des fidèles et clercs rhénans, qui, dès le XIVe s.,

des traits communs de la spiritualité catholique du moyen âge est d'être orientée vers *la mystique :* les erreurs des faux spirituels ne doivent pas faire négliger ce caractère ; l'omettre serait non seulement découronner la spiritualité médiévale, mais la rendre incompréhensible sous beaucoup de ses formes [1]. *L'ascèse* y joue d'ailleurs un rôle capital : il est évident que, dans toute école, les vertus chrétiennes, morales et théologales, sont en honneur, étant le fond de toute spiritualité solide, véritable. Leur exercice, il est vrai, peut être très divers, et c'est par là que se différencient les écoles, mais leur nécessité et leur recherche sincère reste pour tous une loi fondamentale. On peut ajouter que la spiritualité médiévale accuse un particulier élan vers l'*activité apostolique*, épanouissement de la vie intérieure : sans doute l'*opus Dei*, l'office liturgique en chœur, reste l'une des grandes obligations des religieux [2], mais les Ordres nouveaux, dominicains et franciscains surtout, produisent dans toute la chrétienté un vrai renouveau spirituel, par leur prédication ou par leurs tiers-ordres. Les contemplatifs eux-mêmes, tels les cisterciens, allient cette préoccupation à leur genre de vie retirée, s'ils ne peuvent, comme saint Bernard, évangéliser les foules. Du reste, cette activité peut se développer sous des formes très diverses, et la théologie elle-même en est une, si "elle dérive de la plénitude de la contemplation", selon le mot de saint Thomas.

Malgré cet accord fondamental qui existe entre toutes les formes de spiritualité catholiques, il est aisé de trouver nombre de **traits particuliers,** secondaires sans doute, mais non négligeables, qui peuvent servir de base à une classification d'écoles. C'est l'action de quelques hommes remplis de l'Esprit divin, continuée dans celle de disciples fidèles, qui explique le mieux [3] la formation des écoles ; mais les caractères de celles-ci tiennent à la nature même de leur spiritualité. Si tous orientent leur effort ascétique vers la vie contemplative, tous n'insistent pas également sur cet *élément mystique ;* les maîtres de l'école dionysienne du XIVe siècle ont dépassé tous les autres sur ce point et méritent, à un

propageaient la mystique ; si quelques-uns versèrent parfois dans l'illuminisme, l'ensemble de l'association eut une influence saine et féconde.

[1] Voir ci-dessus, p. 359.

[2] La suppression du chœur sera une des innovations de S. Ignace. Voir p. 795.

[3] On insiste parfois davantage sur l'influence du tempérament, du caractère national même. Il nous paraît surtout utile de mettre en lumière l'action personnelle, doctrinale ou pratique, de ceux qui furent les inspirateurs de ces mouvements divers, et qui sont les vrais *maîtres spirituels.*

titre spécial, d'être appelés mystiques. Quant à l'ascèse même, elle offre une grande variété de *moyens de sanctification;* plusieurs sont accessoires, au moins sous telle forme déterminée, et comme on ne peut les employer tous, il est légitime et sage de faire un choix, selon son but ou son caractère propre, et c'est de là que proviennent la plupart des divergences signalées. Elles sont d'ailleurs accentuées par les *effets* produits, qui se différencient par eux-mêmes sans doute, mais qui souvent supposent aussi telle particularité dans la vie intérieure dont elles dérivent comme de leur source profonde.

Il ne paraît pas possible de distinguer les écoles d'après **le caractère spéculatif** ou **pratique** de leur doctrine. Toute spiritualité vraie est pratique de par son objet, la vie chrétienne, la vie parfaite; mais on peut en exposer la *théorie*, nécessairement spéculative, ou bien en traiter dans un but d'utilité pratique immédiate. Dans la même école on trouve des œuvres de l'un et l'autre genre : saint Thomas fait l'étude théorique de la spiritualité dans la IIª-IIæ de la Somme; saint Vincent Ferrier la considère sous un aspect tout pratique dans le *De vita spirituali.* Le même homme souvent a produit des œuvres très spéculatives à côté d'autres de tendance tout opposée, tel saint Bonaventure [1]. Il est d'ailleurs possible que telle société ait, de fait, à cause de son but particulier, les dominicains par exemple, produit surtout des œuvres spéculatives, théologiques, tandis qu'une autre orientait ses membres dans un sens tout pratique, tels les chartreux ou la Congrégation de Windesheim. Il n'en est pas moins vrai que pour les uns et les autres la spiritualité proprement dite est pratique, si elle est un exercice de la charité, c'est-à-dire si elle est vraiment chrétienne et catholique.

II. — LES ANCIENNES ÉCOLES RENOUVELÉES AU XIIe SIÈCLE.

A) Ecole bénédictine. Cluny.

C'est Cluny [2] qui au début du moyen âge représente la conception la plus commune de l'idéal bénédictin. Le moine y est orienté doucement vers la contemplation et l'union à Dieu la plus haute. Les moyens qu'il est invité à prendre sont contenus dans la *Règle* de saint Benoît, suivie d'ailleurs, sur divers points, moins à la lettre que dans son *esprit.* Parmi ces moyens, les plus caractéristiques de la vie contemplative bénédictine sont : 1. la liturgie et spécialement le chant des

[1] Voir ci-dessus, p. 497 seq.

[2] Ce monastère, fondé en 910, a eu pour premier abbé S. Bernon († 927). Les plus illustres de ses successeurs sont S. Odon († 942), S. Mayeul († 994), S. Odilon († 1048), S. Hugues († 1109), dont on trouvera les œuvres dans *P. L.*, t. **133, 137, 142, 159.** Cf. Hurter, *Nomenclator*, t. I.

louanges divines en chœur, ce qui est l'office propre du moine; 2. la vie de retraite, menée en commun dans des monastères parfois immenses, mais très recueillis; 3. activité modérée, excluant les œuvres absorbantes au dehors et, d'autre part, réglée et paisible; 4. travail d'étude pieuse, de préférence au travail des mains, pour ceux qui peuvent s'y adonner; 5. austérité réelle mais tempérée, selon les exigences de la santé ou du climat; 6. enfin, culte des arts décoratifs, destinés au service divin et considérés comme moyen d'élever les âmes vers Dieu.

Pierre le Vénérable († 1156), le plus célèbre des abbés de Cluny, dut prendre la défense de cet idéal bénédictin contre les critiques des cisterciens [1], que soutenait saint Bernard lui-même, partisan d'une vie plus austère.

Saint Anselme († 1109), le grand docteur bénédictin du moyen âge, abbé du Bec avant d'être archevêque, représente sans doute aussi la spiritualité bénédictine, mais avec une nuance augustinienne qui le distingue nettement et le rapproche des victorins plus que des clunisiens [2].

Rupert de Deutz († 1135), originaire de Liége, abbé du monastère de Deutz près de Cologne, auteur de nombreux commentaires sur des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, avait pour la très Sainte Trinité un culte profond, qui lui a inspiré divers traités et notamment un grand ouvrage en 42 livres *(De Trinitate et operibus ejus)* [3].

Sainte Hildegarde [4] († 1179), abbesse de Rupersberg, près *de Bingen* (non loin de Mayence), fut une voyante insigne, que venaient consulter princes et prélats. Bien que dépourvue de toute culture intellectuelle [5], elle a laissé de grands ouvrages [6], notamment un exposé général du dogme *(Scivias)*, un traité de morale *(Liber vitæ meritorum)*, et une œuvre d'ordre scientifique, fort inégale, mais en avance, dit-on, sur son temps *(Liber divinorum operum)*. Ces révélations n'ont cependant pas été l'objet d'une approbation spéciale de l'Eglise. Malgré quelques opinions curieuses, l'ensemble de sa doctrine " suit le grand courant de la tradition catholique " [7].

Jean de Castel, moine bénédictin de l'abbaye de Castel, au XIVe s., serait l'auteur du célèbre traité *De adhærendo Deo*, longtemps attribué au bienheureux Albert le Grand. Cette restitution est fondée sur d'anciens manuscrits [8].

---

[1] *Epist.*, I, 28. *P. L.*, **189**, 112-159. Outre ses lettres, Pierre le V. a laissé divers écrits apologétiques précieux. *P. L.*, t. **189**.

[2] Voir ci-dessus, p. 407. — [3] Œuvres dans *P. L.*, t. **167-170.**

[4] F. VERNET, *Hildegarde (sainte)*, dans *Dict. théol.*, col. 2468-2480.

[5] Elle dictait à des secrétaires moniales, mais le travail était ensuite revisé par un moine.

[6] Dans *P. L.*, **197** (éd. défectueuse). Autres éditions partielles.

[7] F. VERNET, *op. cit.*, col. 2477. Des critiques modernes ont étudié son œuvre avec plus de sévérité et y découvrent des tendances panthéistes. Cf. M. DE WULF, *Hist. phil. méd.*, II, p. 203.

[8] Elle est l'œuvre de MGR GRABMANN. Etudes dans *Bened. Monatschrift*,

B) **Ecole cistercienne.**

L'interprétation littérale de la Règle de saint Benoît a imprimé à l'Ordre cistercien un **caractère propre,** que l'on doit retrouver jusque dans sa spiritualité, d'autant que la puissante personnalité de saint Bernard y a fait sentir son action plus que partout ailleurs. La tendance à *la contemplation*, à l'union mystique avec Dieu, s'y accuse fortement [1]; aussi les moyens employés pour l'atteindre sont-ils plus rigoureux qu'à Cluny. La *liturgie* reste la grande occupation du moine, par laquelle non seulement il glorifie Dieu des lèvres, mais il s'élève à lui de cœur; et pour favoriser cette élévation spirituelle, l'*austérité* la plus grande est observée dans la psalmodie comme dans la décoration des églises, de crainte que les jouissances sensibles n'entravent l'essor intérieur de l'âme. Par contre, l'*humanité du Christ* est regardée comme la voie la plus rapide et la plus sûre pour conduire l'âme à Dieu : cette doctrine est de tous les temps et de tous les milieux, mais elle est présentée par saint Bernard aux cisterciens avec un enthousiasme communicatif, qui ranime partout le culte de l'enfance et de la Passion de Notre-Seigneur, et aussi la dévotion envers la Très Sainte Vierge. La passion du Sauveur méditée entretient l'ardeur du moine dans la vie austère qu'il mène en son monastère pauvre, où le *travail* est en grande partie manuel, pour tous, où la nourriture est vile et commune. Une telle vie n'a pu être menée par les cisterciens que grâce à une spiritualité aussi forte que douce.

Saint Bernard a été le principal initiateur à cette spiritualité, et c'est par elle que son influence a rayonné de siècle en siècle [2].

Guillaume de Saint-Thierry [3] († 1147 ou 1148), liégeois, d'abord bénédictin, abbé de Saint-Thierry (1120-1135), puis cistercien à Signy, ami de saint Bernard, à qui il dénonça les erreurs d'Abélard, est le véritable auteur d'un petit opuscule spirituel attribué à l'abbé de Clairvaux et qui eut une grande vogue : *Traité de la vie solitaire* (ou Lettres aux frères du Mont-Dieu).

Le bienheureux Joachim de Flore [4] († 1201 ou 1202), cistercien lui aussi, " paraît avoir été un vrai contemplatif, sincèrement retiré du siècle

---

1920, p. 96-202; *Theol. quartalschrift*, 1920, p. 186-235. Elle est adoptée et confirmée par Dom J. Huyben, *Vie spirit.*, 1922, (t. VII) p. [22-37], [80-101]. Cependant le P. Théry hésite à l'accepter comme définitive ; *ibid.*

[1] S. Bernard commenta pendant près de 20 ans le Cantique des Cantiques à tous ses moines de chœur. — [2] Voir ci-dessus, p. 426-437.

[3] A. Adam *Guillaume de S.-Thierry, sa vie, ses œuvres*, Bourg, 1903.

[4] E. Jordan, *Joachim de Fl.*, dans *Dict. théol.*, col. 1425-1458.

et indifférent au jeu de ce monde" ; il laissa la réputation d'un saint ; il eut, comme l'abbé de Clairvaux, une grande influence, surtout après sa mort, mais elle fut plutôt fâcheuse, à cause de ses spéculations apocalyptiques peu sûres, et d'autant plus dangereuses que le moyen âge se passionnait trop pour elles.

Sainte Gertrude la Grande [1] (1256-1301), religieuse cistercienne de Helfta, près d'Eisleben (Saxe), subit profondément l'influence de saint Bernard [2], surtout depuis le jour où elle se décida, à la suite d'une vision du Christ, à mener une vie parfaite [3]. Elle y poussa aussi les autres, avec succès, soutenue par de grandes grâces d'oraison. Deux écrits, très lus, sont restés comme témoins de son zèle : les *Exercices* (au nombre de sept) et les *Révélations* (en 5 livres) [4], dont le vrai titre est *Legatus* (Messager) *divinæ pietatis* [5]. Ce dernier ouvrage, en partie descriptif, contient partout des élévations : la sainte aimait à s'élever à Dieu par la liturgie ou par la contemplation de la nature. Elle avait pour l'humanité du Christ une tendre dévotion, et dès le XIIe siècle, elle propageait le culte du Sacré-Cœur [6]. Sa spiritualité est affective et pratique.

Sainte Brigitte, de Suède [7] (1302-1373), de sang royal, mère de famille, devenue veuve, fonda (1363) à Alvastra un monastère de moniales selon la règle cistercienne et celle de saint Augustin ; elle poussa les papes à réformer la Curie et à revenir à Rome ; mais elle est surtout connue par ses *Révélations* [8], qui contiennent des descriptions très vivantes de la Passion du Christ et chantent les gloires de Marie. Elles ont obtenu une particulière approbation de l'Eglise. La piété de sainte Brigitte présente les mêmes caractères que celle de sainte Gertrude.

C) Ecole augustinienne de Saint-Victor.

L'école de Saint-Victor renouvela au XIIe siècle l'augustinisme de façon plus complète que ne l'avaient encore fait les

---

[1] On l'appelle ainsi pour la distinguer de Ste Gertrude de Nivelles (Belgique) († 659), fille de Pépin de Landen. — On l'a aussi confondue à tort avec Gertrude de Hackeborn (1232-1291), abbesse du monastère d'Helfta depuis 1251, sa supérieure par conséquent.

[2] Elle cite encore S. Augustin, S. Grégoire le G[d], Hugues de S.-Victor.

[3] Cette "conversion" est à rapprocher de celle de Ste Thérèse. Cf. p. 797.

[4] Seul le 2[e] a été écrit par Gertrude ; les livres 3, 4 et 5 sont des notes prises sous sa dictée. Quant au premier, il a été composé après la mort de la sainte et forme une introduction à son recueil.

[5] Peut-être aussi la sainte travailla-t-elle, avec une autre sœur, à rédiger le *Livre de la grâce spéciale* de SAINTE MECHTILDE DE HACKEBORN. Celle-ci était chantre dans le monastère et Gertrude était sa suppléante : ce fut son unique emploi.

[6] **Ste Mechtilde de Hackeborn** († 1298), sa maîtresse, partageait la même dévotion et la propageait dans ses écrits. Les Révélations des deux saintes ont été parfois éditées ensemble. — A la même époque vint à Helfta une béguine, **Ste Mechtilde de Magdebourg** († 1280), qui honorait aussi le Sacré-Cœur, et qui a laissé un écrit spirituel *(La lumière de la divinité)*. Voir Mme ANCELET-HUSTACHE, *Mecht. de M.*, Etude de psychologie religieuse, Paris, 1926.

[7] P. POURRAT, *La spirit. chrét.*, II, p. 136-146.

[8] Elles comprennent 8 livres et un supplément (écrit par le prieur cistercien d'Alvastra).

autres écoles : saint Bernard était surtout ascète et mystique; les victorins furent, en outre, des philosophes et des théologiens, ordonnant tout d'ailleurs à la mystique. Ils s'inspiraient des œuvres d'Augustin, mais ils y ajoutaient des éléments nouveaux, venus de Denys l'Aréopagite et renforçant le platonisme du maître. Saint Anselme est leur vrai précurseur immédiat. Les représentants les plus en vue de cette école sont HUGUES et RICHARD, déjà étudiés [1].

Les victorins sont de **vrais mystiques,** à en juger d'après leur œuvre. C'est la contemplation infuse la plus haute qu'ils décrivent et qu'ils placent au terme de leur activité. Pour eux, comme pour tous, la *voie ascétique* comprend l'exercice des vertus, la vie religieuse avec ses renoncements et ses pratiques, selon la règle de saint Augustin, et la prière liturgique, une des obligations essentielles des chanoines. Mais, hommes d'étude, ils impriment un caractère ascétique à leur spéculation théologique elle-même, qui est orientée par eux vers la contemplation. Cette *utilisation de l'étude* en vue de la prière a pu faire parler de spiritualité spéculative; en fait, cependant, c'est plutôt la spéculation qui devient moins abstraite en devenant mystique; elle est alors contemplative par sa tendance et même parfois par les lumières supérieures, infuses, dérivées de la contemplation proprement dite, qui viennent s'y ajouter.

Cette tendance mystique a amené les victorins à créer une **méthode de méditation supérieure,** ou de méditation contemplative, adoptée dans ses grandes lignes par saint Bonaventure [2] et saint Thomas [3]. C'est la voie des degrés de saint Augustin [4], mais systématisée : l'esprit s'élève à Dieu de façon de plus en plus parfaite selon qu'il le considère dans son œuvre (le monde en lui-même, I, ou l'ordre du monde, II), dans son image créée (soit sensible, III, soit plutôt spirituelle, l'âme elle-même, IV), et enfin dans sa nature même, connue par la foi (V), ou dans la Trinité de ses Personnes (VI) [5]. Ces considérations, dans la pensée des victorins, sont moins discursives qu'*intuitives* [6], et par cette remarque l'on voit que seuls vraiment sont une contemplation proprement dite les deux derniers degrés, qui appellent d'ailleurs l'intervention des grâces les plus hautes [7], jusqu'à l'extase. Mais les degrés précédents ne sont pas sans lien avec

[1] Voir ci-dessus, p. 442 sq. — [2] Voir p. 517 sq. — [3] Voir p. 611-612.

[4] Cf. t. I, p. 656. — [5] RICHARD DE ST-VICTOR, *Benj. maj.*,

[6] La formule " méditation intuitive " est de P. Pourrat (*op. cit.*, II, p. 174 sq.). Nous dirons plutôt, dans le même sens d'ailleurs, " méditation contemplative ", selon le formulaire adopté. Cf. t. I, p. 25-27.

[7] Ce sont elles qui rendent possible une certaine intuition de Dieu, inférieure, du reste, à la vision intuitive du ciel. (Sur la pensée de Richard de S.-V., voir ci-dessus, p. 450). — Il y a aussi intuition — et dès lors contemplation — dans les premiers degrés, en ce sens que Dieu y est étudié moins par raisonnement

elle, car "la considération des êtres créés peut conduire à la contemplation" [1], et c'est le fruit qu'y ont toujours cherché les vrais mystiques, soit sous une forme populaire, soit selon une méthode plus savante, adaptée à leur culture intellectuelle. Cette oraison "intuitive", même dans sa forme active, est surtout destinée aux chrétiens dont la foi est vive, lumineuse. Les hautes préoccupations mystiques des victorins expliquent cette systématisation de la prière contemplative. Les ascètes modernes complèteront leur œuvre, sans la remplacer, en systématisant la méditation des commençants et des âmes en progrès.

III. — NOUVELLES ÉCOLES CRÉÉES AU XIIIe SIÈCLE.

A) Ecole franciscaine.

Parmi les Ordres nés au XIIIe siècle, celui de saint François est, avec l'Ordre dominicain, celui qui le premier fit école. Il se présentait, dès l'origine, avec les éléments d'une spiritualité nettement caractérisée. *La tendance à la contemplation* y est aussi accusée, si elle ne l'est pas davantage, que dans les autres écoles : le Séraphin d'Assise a infusé à son Ordre l'esprit mystique dont il était rempli [2], et tel est aussi le principe de cette joie surnaturelle qu'il recommandait tant. Mais les traits vraiment distinctifs sont à chercher dans *les moyens* employés pour réaliser cet idéal, en dehors du fond commun essentiel à tout ascétisme catholique. On peut les ramener à quatre points : 1. pauvreté absolue, selon la lettre même de l'évangile ; 2. amour passionné du Christ considéré dans son humanité, spécialement dans les mystères de son enfance et de sa Passion, car c'est en cette humanité, plus qu'en toute autre créature, qu'éclatent la bonté de Dieu et son amour pour l'homme ; 3. amour de la nature considérée comme œuvre de Dieu et expression de sa beauté ; 4. exemplarisme [3] et élévation à Dieu selon la méthode augustinienne, systématisée par saint Bonaventure et généralement adoptée par l'école franciscaine.

Saint François d'Assise (1181-1226) [4] fut un des plus grands maîtres spirituels de l'Église par sa vie et par l'Ordre qu'il a fondé, plus que par son œuvre littéraire. Il reste cependant de lui quelques écrits [5].

---

démonstratif que par *simple vue*, mais ici l'image dans laquelle il est aperçu, est beaucoup moins pure que dans les derniers degrés.

[1] P. POURRAT, *op. cit.*, II, p. 183.

[2] Voir E. GILSON *La philosophie de S. Bonaventure*, p. 71-75.

[3] L'exemplarisme est la doctrine philosophique sur laquelle repose en définitive l'amour de la nature. Voir p. 506.

[4] P. POURRAT, *La spiritualité chrét.*, II, p. 230-260. — E. LONGPRÉ, *Séraphique (esprit)*, dans *Dict. Apol.*, col. 1309-1320.

[5] *Opuscula*, édition critique, Quaracchi, 1904.

Saint Bonaventure († 1274) a bien mérité le nom de *Docteur séraphique*, car, malgré tout ce qui le distingue de saint François, il était rempli de son esprit. Sa théologie même est affective et mystique. Ses traités ascétiques et ceux qui ont trait à la vie religieuse exposent une doctrine à la fois très élevée et très pratique [1].

L'auteur **anonyme** des *Meditationes vitæ Christi* [2] a beaucoup contribué par ses vives descriptions de la Passion, à développer le culte envers Jésus souffrant et la compassion de Marie. C'est un disciple de saint Bonaventure, et longtemps les méditations ont été attribuées à ce dernier.

David d'Augsbourg († 1271) est l'auteur d'opuscules spirituels qui ont pu être aussi admis dans l'œuvre de saint Bonaventure : *De triplici statu religiosorum* (incipientium, proficientium, perfectorum) [3]; *De septem processibus religiosi status* (fervor, labor, consolatio, tentatio, remedium, virtus et sapientia).

La Bse Angèle de Foligno [4] († 1309) est surtout connue par un *Livre* célèbre, qui est à la fois une autobiographie et un exposé de spiritualité, d'où le titre qu'il a reçu : *Visions et révélations* [5]. De grande famille, elle mena d'abord une vie mondaine. Veuve et séparée par la mort de tous ses enfants, elle se convertit, renonça à ses biens et vécut en pénitente dans le tiers-ordre franciscain de Foligno. Elle décrit les faveurs mystiques qu'elle a reçues, extraordinaires ou communes. Ses visions sont surtout intellectuelles; elle insiste sur la transcendance de Dieu. L'union à Dieu, caractérisée par un sentiment très particulier de sa présence, est accompagnée d'humilité et d'onction et est comparée à un embrassement *(amplexatio)* de l'âme par Dieu. Angèle a décrit la Passion en des pages très réalistes, mais ce sont les attributs divins qui dominent sa pensée.

Le Bx Raymond Lulle [6] († 1315), qui a mérité le titre de *Doctor illuminatus*, a laissé plusieurs écrits spirituels très précieux : *Liber de laudibus B. V. Mariæ; Liber contemplationum*; peut-être le *Liber de amico et amato* (qui contient des méditations pour toute l'année) [7].

B) Ecole dominicaine.

L'Ordre dominicain fut, dès son origine, nettement orienté vers l'étude en vue de l'apostolat. Mais cela ne devait pas nuire à *la contemplation* dans la pensée de son fondateur, qui était lui-même un véritable ascète et un grand contemplatif,

---

[1] Voir ci-dessus, p. 500 sq. — [2] P. POURRAT, *ibid.*, p. 278-283.

[3] Intitulée encore *De interioris et ext. hominis reformatione*, ou *Formula novitiorum* (De institutione novitiorum).

[4] P. POURRAT, *op. cit.*, p. 288-292. Cf. G. DELORME, dans *Dict. hist.*, col. 46-47.

[5] Dans la trad. HELLO (Paris, 1868). Nouvelles trad. P. DONCŒUR (Paris, 1925) et M.-J. FERRÉ (Paris, 1927, avec le titre : *Le livre de l'expérience des vrais fidèles*). — L'ouvrage a été aussi édité en 1538, sous le titre *Theologia crucis*.

[6] Voir ci-dessus, p. 491.

[7] Quelques autres auteurs sont cités par A. SAUDREAU, *La vie d'union à Dieu*, p. 199-203.

"ne sachant parler qu'à Dieu ou de Dieu". C'est là que tendent manifestement les pratiques d'austérité imposées au religieux, ainsi que l'office en chœur des anciens moines. Et l'on verra, de fait, une floraison de grands mystiques dominicains, notamment en Allemagne au XIVe siècle. Mais pour ces derniers, l'inspirateur principal fut Denys l'aréopagite, dont ils subirent l'influence à un degré peu commun dans l'Ordre. Parmi les traits universels les plus caractéristiques de la spiritualité dominicaine [1], il faut plutôt signaler : 1. l'étude à caractère scientifique, considérée à la fois comme moyen de sanctification et comme préparation à l'apostolat, et notamment étude spéculative de la théologie, à l'école de saint Thomas; 2. doctrine augustinienne de la grâce, soumettant, d'une part, l'homme à la motion divine et exigeant de lui, d'autre part, la pratique des vertus, de façon toutefois que la perfection de celles-ci soit obtenue par une pleine docilité à la conduite de l'Esprit-Saint; 3. enfin, apostolat doctrinal, soit par l'enseignement de la théologie, soit par la prédication, tant savante que populaire.

Saint Dominique (1170-1221), l'initiateur de ce mouvement spirituel, n'a laissé d'autre écrit que les *Constitutions* de son Ordre, imitées de celles des Prémontrés.

Saint Thomas d'Aquin († 1274) a plus que tout autre agi sur la spiritualité dominicaine, bien que l'exposé de sa doctrine soit surtout théorique et spéculatif, étant l'œuvre d'un théologien [2].

Le bx Albert le Grand († 1280) a longtemps passé pour l'auteur du *Paradisus animæ* [3] et du *De adhærendo Deo* [4]; mais si ces opuscules ne peuvent plus lui être attribués, il a laissé d'autres écrits qui touchent d'assez près à la spiritualité [5].

Sainte Catherine de Sienne [6] (1347-1380) n'eut une si grande action dans l'Eglise, même au point de vue politique, que parce qu'elle était mue par l'Esprit de Dieu, comme en témoignent ses écrits, deux surtout, les *Lettres* (les unes d'affaires, les autres de direction) et le *Dialogue* (de 1278) [7]. Elle est aussi connue par les déclarations de son directeur et

[1] R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Le caractère et les principes de la spiritualité dominicaine*, dans *Vie spirit.*, 1921 (t. IV), p. 365-384.

[2] Voir ci-dessus, p. 609-618.

[3] Opuscule du XIVe ou du XVe s. Trad. fr. par P. VANHAMME, Saint-Maximin, 1921.

[4] Voir ci-dessus, p. 490. — [5] Voir, p. 485.

[6] P. POURRAT, *op. cit.*, p. 309-318. Voir surtout *Vie spirituelle*, 1923 (t. VIII), p. 5-146. Série d'études sur la formation de la sainte, son apostolat, ses œuvres, sa doctrine. Bibliographie, p. 141-146.

[7] *Lettres*, trad. franç., E. Cartier, 1860; *Dialogue*, trad. P. Hurtaud, 1913. Les *oraisons* (il y en a 26) sont un recueil de formules prononcées par la sainte pendant ses extases et recueillies par des auditeurs.

biographe, le bx Raymond de Capoue [1]. Prévenue par la grâce, elle fit vœu de virginité dès son enfance ; elle entra à 16 ans dans le tiers-ordre de saint Dominique, et fut très rapidement élevée aux plus hauts sommets de la vie intérieure ; c'est alors (vers 1270) qu'elle commença à exercer son action apostolique pour la réforme de l'Eglise et la sanctification des âmes. Toute sa *doctrine* tend à ce double but. Dans le *Dialogue*, le Père Eternel s'entretient avec la sainte, répond à ses prières et lui expose ses volontés : la condamnation des vices y alterne avec l'exhortation aux vertus et les plus sublimes contemplations. La connaissance de Dieu et de soi-même est le point de départ de tout son exposé. Bien que celui-ci n'ait rien de didactique, on y retrouve sans peine les trois étapes de la marche vers la perfection, celle-ci formant comme un quatrième degré, dans lequel est réalisée une union à Dieu particulièrement intime et durable : alors l'âme, transformée par la grâce, expérimente la présence de Dieu, sans néanmoins le voir dans son essence. — Les écrits de la sainte montrent combien a été profonde sur sa pensée l'influence de ses maîtres dominicains [2] ; mais sa propre action dans l'Ordre et dans l'Eglise a été plus pénétrante encore.

Saint Vincent Ferrier (1346-1419) est surtout connu comme prédicateur populaire d'une extraordinaire puissance de parole, mais il a aussi laissé un chef-d'œuvre ascétique dans le petit directoire spirituel qu'il a composé pour des religieux de son Ordre, sous le titre : *De vita spirituali* [3].

IV. — ÉCOLE DIONYSIENNE DU XIVe SIÈCLE.

A) Grande école dionysienne.

On trouve en Allemagne et dans les Pays-Bas, au XIVe siècle, une spiritualité dans laquelle **l'influence de Denys l'Aréopagite** est particulièrement sensible, d'où le nom qu'on lui donnera ici, de préférence à celui d'*école allemande* habituellement employé. C'est dans l'Ordre dominicain qu'elle s'est d'abord développée. On a vu qu'un groupe de philosophes y restait fidèle au néo-platonisme, même après saint Thomas [4]. Au XIVe siècle, le mouvement prit une allure mystique avec divers auteurs, mais il faillit être compromis par les imprudences de langage de celui qui en fut le principal initiateur, Eckart.

---

[1] **Raymond de Capoue** ou *des Vignes* (1330-1399), auteur de la *Vita Sae Catharinæ S.* (dite *Legenda major*), œuvre doctrinale autant qu'historique, fut nommé maître général de l'Ordre en 1380.

[2] " La *Somme* de saint Thomas y est, dans certains chapitres (du Dialogue), transparente ". P. POURRAT, *op. cit.*, p. 314. L'usage des formules abstraites, Vérité, Déité, Bonté, s'explique aussi par le caractère intellectuel des visions de la sainte.

[3] Trad. P. Rousset, 1899, et P. Bernadot, 1918.

[4] Voir ci-dessus, p. 633-634.

1° **Maître Eckart**[1] (1260-1327), né à Hochleim, près de Gotha, entré jeune chez les dominicains, docteur de Paris, où il enseigna par deux fois, premier provincial de Saxe, exerça une grande action doctrinale au début du XIVe siècle, par des traités philosophiques latins et, dans l'ordre spirituel ou mystique, par ses prédications. Son œuvre n'a été que partiellement conservée (en très mauvais état) et comprend surtout des sermons[2]. Très hardi dans ses conceptions, il fut, en 1326, dénoncé à l'archevêque de Cologne, qui censura 28 de ses propositions, tirées de ses écrits latins. Il en appela au Saint-Siège, mais mourut sur ces entrefaites. Jean XXII confirma, en 1329, la sentence de l'archevêque et déclara 17 propositions entachées d'hérésie et les 11 autres suspectes. On a de nos jours, avec beaucoup de science[3], plaidé en faveur de l'orthodoxie d'Eckart, et il n'est pas douteux que ses intentions ne fussent très droites ; mais les formules qu'il employait étaient pour le moins équivoques, et les principes qu'il posait contenaient en germe le panthéisme.

La doctrine d'Eckart n'est encore qu'imparfaitement connue. Cependant il semble évident qu'on n'a pu voir en lui un vrai panthéiste qu'en interprétant en un sens purement naturel et philosophique[4] des formules qui ont trait à l'union mystique de l'âme avec Dieu. Eckart est un mystique, et sa philosophie en est influencée, si elle n'est pas elle-même construite tout entière sur la mystique[5]. Mais, d'autre part, cette construction était peu solide et il serait exagéré de prétendre que son œuvre rentre de tout point dans le cadre scolastique, surtout qu'elle est exempte d'*erreur*. Les propositions condamnées sont bien authentiques[6] et elles sont à réprouver dans leur sens obvie[7]. Tels sont les articles qui enseignent la transformation de l'homme en Dieu[8], l'incréabilité d'une partie de l'âme[9], l'identification de l'homme bon et du Fils unique de Dieu[10], etc. Au point de vue moral, plusieurs propositions conduisaient au quiétisme : la gloire de Dieu se manifeste dans le péché, comme dans

---

[1] F. VERNET, *Eckart*, dans *Dict. théol.*, col. 2057-2081. — G. THÉRY, *Le procès d'Eckart*, dans *Vie spir.* (Supplément) 1923 sq. (t. IX sq.), série d'études. — O. KARRER, *Meister Eckchart. Das System seiner religiösen Lehre u. Lebensweisheit*, Münich, 1926. Cf. G. THÉRY, dans *Rev. sc. phil. théol.*, 1927, p. 236-240. Autres études récentes, *ibid.*

[2] Edités par Pfeifer (*Deutsche Mystiker d. XIV I.*, Leipzig, 1845 et 1875, 2 vol., 110 serm., traités...), Sievers, etc. Denifle a publié des fragments de la 3e partie de l'*Opus tripartitum* (c'est-à-dire *Opus propositionum ; Opus quæstionum ; Opus expositionum*) ; *M. E. Lateinische Schriften*, 1886.

[3] Denifle, Karrer, *op. cit.* Le P. Théry maintient la légitimité de la condamnation.

[4] On peut ajouter, "nationaliste", dans le but de mieux faire ressortir le caractère "germanique" d'Eckart, "l'arrière petit-fils de Bouddha, le père de Jacob Boeme, de Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer. Quelles chimères !" (G. THÉRY).

[5] Petite synthèse philosophique dans M. DE WULF, *op. cit.*, II, p. 118-125.

[6] Un critique récent, dominicain, a contrôlé leur exactitude sur de nouveaux textes. G. THÉRY, *Edit. critiq.*, dans *Arch. d'Hist. doct.*, I, 1926.

[7] DENZINGER-B., *Enchiridion*, n. 501-529. Cf. F. VERNET, *op. cit.*

[8] Nos transformamur totaliter in Deum et convertimur in eum, simili modo, sicut in sacramento panis convertitur in corpus Christi (pr. 10).

[9] Aliquid est in anima quod est increatum et increabile (pr. 27).

[10] Prop. 20. Cf. 21-22.

le bien, le blasphémateur loue Dieu par son péché [1]; la vraie pénitence est de ne pas vouloir n'avoir pas commis le péché [2]; il faut être indifférent même vis-à-vis du ciel et de la sainteté [3].

2° Beaucoup plus sage et plus sûre est **la spiritualité des autres grands dionysiens**, les disciples d'Eckart en Allemagne et, dans les Pays-Bas, Ruysbroek, qui subit leur influence. Elle garde son originalité puissante et n'a jamais été condamnée par l'Eglise, bien qu'elle ait eu de nombreux adversaires. — Comme dans toutes les écoles du moyen âge, la *tendance mystique* y est très accusée : Tauler et Suso prêchent les grâces les plus hautes à tous les fidèles, ce qui ne va pas sans de sérieux inconvénients [4]. Quant aux *moyens* d'atteindre à cette union mystique, ils recommandent particulièrement, outre l'ascèse chrétienne commune : 1. un total renoncement à soi-même, extérieur et intérieur, à l'exemple de celui du Christ crucifié [5]; 2. l'emploi, dans l'ordre de la connaissance, de la méthode négative, qui consiste à nier de Dieu, souverainement transcendant, toutes les imperfections des créatures et même leurs perfections : il est plus grand que nous ne pouvons le concevoir et c'est dans la nudité de l'intelligence que l'homme le connaît le mieux; c'est dans ces ténèbres que brille la lumière divine infuse, surnaturelle. On reconnaît à ces formules la doctrine dionysienne [6]. On la retrouve plus encore au terme, dans l'exposé de *l'union à Dieu* [7], conçue comme un retour de l'âme, image de Dieu, à l'Un, son principe : cette union s'accomplit dans l'essence de l'âme plutôt que dans les facultés; elle est *sans intermédiaire*, et c'est avec l'essence divine, plutôt qu'avec les Personnes, qu'elle s'opère, bien que l'union aux Personnes s'ensuive dans l'âme transformée par la grâce; en son suprême degré, l'union (dite *superessentielle*) est *sans différence*, formule qui, dans la pensée des auteurs cités, n'inclut pas la destruction de la personnalité [8].

---

[1] Prop. 4, 5, 6. — [2] Prop. 14. — [3] Prop. 8.

[4] Car même si, en principe, personne n'est exclu, il ne s'ensuit nullement que tout le monde soit prêt à entendre et bien comprendre une telle doctrine, et apte à en tirer profit.

[5] P. POURRAT, *op. cit.*, p. 346-354.

[6] En dépit des explications scolastiques qu'on en peut donner. *Ibid.*, p. 354-361.

[7] *Ibid.*, p. 361-378.

[8] Ces formules n'en restent pas moins difficiles à comprendre, et de grands auteurs, Gerson, Bossuet, les ont taxées d'exagération. Si l'on ne peut affirmer l'absolue impossibilité de tels dons, il faut du moins reconnaître qu'ils sont au suprême degré exceptionnels, extraordinaires.

Jean Tauler (1290-1361), alsacien (il naquit et mourut à Strasbourg), dominicain dès l'âge de 18 ans, fut un des grands prédicateurs de son époque, ainsi qu'un excellent directeur d'âmes. On trouve sa doctrine spirituelle dans ses *Sermons* [1] et aussi — mais synthétisée par une main étrangère — dans les *Institutions* qui portent son nom [2].

Le bx Henri Suso (1295-1365), né en Souabe, quelque temps prieur des dominicains de Constance, est surtout célèbre par sa dévotion à la Sagesse divine, dont il reçut de grandes faveurs mystiques et qui est le centre de sa spiritualité. Ses principaux écrits sont : *Le livre de la Sagesse éternelle* (qui traite particulièrement des souffrances du Christ pour le péché) ; *Le livre de la vérité* (réfutation des béghards et exposé mystique d'inspiration dionysienne, parfois hardi). Ces écrits, joints à un petit recueil de *Lettres* et à sa *Vie* (écrite par une religieuse, sa fille spirituelle) ont formé l'*Exemplaire* [3] (par les soins de l'auteur). Suso mena une vie très austère et subit de grandes épreuves, notamment celle de la suspicion touchant l'orthodoxie.

Le bx Jean Ruysbroek [4] (1293-1381), né dans les environs de Bruxelles, chapelain de Ste-Gudule, se retira à l'âge de 50 ans dans la forêt de Soignes, à l'ermitage dit Vauvert (Val-vert, Groenendael), qui devint un prieuré de chanoines réguliers de St-Augustin et d'où rayonna son influence spirituelle. Il a laissé une douzaine de traités, non moins remarquables, par leur piété que par leur profondeur et qui ont valu à l'auteur le titre d' " Admirable ". Le plus célèbre est l'*Ornement des noces éternelles*, qui décrit la vie active (l. I), la vie intérieure ou affective (l. II) et la vie contemplative superessentielle (l. III). Le *Tabernacle* distingue dans l'âme sept demeures. L'union mystique est encore expliquée dans le *Miroir du salut éternel* (l'âme, image de Dieu), le *Royaume des amants de Dieu* (sur les dons du Saint-Esprit) et le *Livre de la plus haute vérité* (explique le précédent). Parmi ceux qui traitent des moyens de tendre à la contemplation, citons le *Livre des 7 clôtures* (ou renoncements), les *Douze vertus*. Les *Quatre tentations* réfutent avec force le panthéisme des " Frères du libre esprit " [5].

---

[1] Trad. latine, SURIUS, Cologne, 1603; franç. (d'ap. Surius), NOEL, 8 vol., Paris, 1911-1913. E. HUGUENY, *La doct. myst. de T.*, dans *Rev. sc. ph. th.*, 1921, p. 195-221.

[2] Nouv. éd., Paris, 1909. — Larges extraits dans A. SAUDREAU, *La vie d'union à Dieu*, p. 203-219.

[3] Edit. all., DENIFLE, *Die Schriften des hl. H. Suso*, Munich, 1876-1880 : Autres éd. all., Bihlmeyer, 1907, Heller, 1926. — Trad. fr., P. THIRIOT, Paris, 1899, 2 vol.

[4] MGR WAFFELAERT, *L'union de l'âme avec Dieu* (trad. R. Hoornaert), — DOM. J. HUYBEN, *Le bx J. R. — Son rôle et sa doctrine*, dans *Vie spirit.*, 1922 (t. VI), p. 100-114. — Ancienne vie par J. POMERIUS, dans *Anal. boll.*, 1885 (t. IV) p. 263 sq. — P. O'SHERIDAN, *Ce qui reste de la ... vie de R.*, dans *Rev. Hist. Eccl.* 1925 (2 art.); en sens contraire J. HUYBEN, dans *Vie spir.*, 1925 (t. VII), p. [236-240]. — A. VAUTHIER D'AYGALLIERS, *Ruysbroek l'A.*, Paris, 1923 (Réserves de G. THÉRY, dans *Rev. sc. ph. th.*, 1926, p. 264-266).

[5] Sur les nombreux auteurs flamands qui gravitent autour de Ruysbroek, voir une étude (en flamand) du P. VAN MIERLO, S. J. (dans Académie flam., Gand, 1926). Cf. P. GROULT, *Les mystiques des Pays-Bas et la littérature espagnole*, Louvain, 1927.

B) **Ecole dionysienne modérée.**

On reconnaît encore l'influence de Denys dans un ouvrage spirituel anglais du XIVe siècle (milieu), le *Nuage de l'inconnaissance* [1], récemment édité [2]; mais son mysticisme est beaucoup plus modéré que celui des auteurs précédents. Sa principale originalité semble être d'insister, plus que personne dans cette école, sur la coopération que l'homme doit apporter à l'action divine en s'y préparant et en s'y prêtant pour s'unir parfaitement à Dieu [3]. L'auteur inconnu suit, avec Denys, saint Augustin, l'Ecole de Saint-Victor (il a traduit le *Benjamin minor* de Richard), saint Bernard. Il paraît antérieur à WALTER HILTON († 1396), son disciple peut-être, auteur de la *Scala perfectionis* [4], chanoine régulier de Saint-Augustin à Thugarten, à qui l'on a, sans raison suffisante, attribué l'Imitation. Celui-ci représente excellemment la spiritualité en Angleterre à la fin du XIVe siècle [5].

V. — ÉCOLES DE LA FIN DU MOYEN-ÂGE.

Le XIVe siècle vit se développer, dans le même pays parfois, à côté des écoles à tendance mystique très accusée, des écoles d'un caractère tout différent, essentiellement pratiques et affectives. Non pas qu'on s'y désintéressât de la contemplation, mais on se préoccupait moins de la définir ou d'en faire la théorie que d'y tendre en réalité, par les moyens les plus sûrs et les plus pratiques. Ce n'est donc pas tant leur doctrine qui les distingue que leur méthode et il suffira de les présenter brièvement.

A) **Ecole de Windesheim.**

L'Ecole dite **de Windesheim** [6] est particulièrement célèbre pour avoir donné au monde ce pur chef-d'œuvre qu'est l'*Imitation*. L'initiateur en fut GÉRARD GROOT (1340-1384),

[1] Γνόφος τῆς ἀγνωσίας, dit Denys, *Théol. myst.*, I, 3.

[2] Trad. DOM M. NOETINGER, Tours, 1925. Préface-Introduction, p. 5-48. L'édition comprend 4 autres traités de même caractère.

[3] Le *Nuage* étudie la nature de l'œuvre du contemplatif (ch. 1-25), ses conditions (c. 26-44), les illusions à éviter (c. 45-75).

[4] Trad. angl. DOM GUY, Londres, 1869.

[5] Pour le début du siècle, signalons **Richard Rolle** († 1349), de Hampoole, de l'Ordre des Augustins sans doute, auteur de divers écrits de spiritualité, surtout ascétique. Cf HURTER, *Nomenclator*, t. II, 564.

[6] P. POURRAT, *op. cit.*, p. 378-394.

originaire des Pays-Bas (Deventer), maître ès arts de Paris, qui organisa, avec le concours de FLORENT RADEWIJNS, (1350-1400), une Congrégation comprenant les *Frères de la vie commune* et des *Chanoines réguliers*, et ayant pour centre Windesheim (entre Deventer et Zwolle). Avec de brillants copistes, l'école forma des auteurs ascétiques remarquables, qui s'exprimaient volontiers en sentences : ils aimaient à constituer de précieux recueils spirituels [1], pour développer une piété tout affective et pratique.

Les plus connus de ces auteurs sont : GERLAC PETERS (1378-1411) auteur d'un *Soliloque* [2], très apparenté à l'Imitation, et **Thomas a Kempis** [3] (1379-1471), sous-prieur de Windesheim, où il fut ordonné en 1413 ou 1414. Il a laissé un nombre considérable d'écrits ascétiques [4], qui l'ont mis au premier rang des écrivains de son école. " Dans ses opuscules et dans ses sermons, Thomas a Kempis traite de la vie et des vertus monastiques [5], de la vie intérieure [6], de la vie et de la passion du Christ [7], de la Vierge Marie, enfin de l'union mystique [8]. On n'y trouve aucune théorie. La doctrine est toujours exposée d'une manière simple et monotone, sous forme de conseils ou de sentences " [9].

L'Imitation de Jésus-Christ est un *directoire spirituel*, l'un des plus prenants qu'un homme ait écrits. Son titre, emprunté au livre I, ne répond qu'imparfaitement au contenu. L'ouvrage comprend 4 traités, peut-être indépendants à l'origine, mais qui forment un tout complet. Le livre III semble présenter la vie intérieure en son sommet (*Liber internæ consolationis*); les deux premiers contiennent des conseils propres à y conduire, conseils généraux (*Admonitiones ad spiritualem vitam utiles*, l. I), conseils plus spéciaux en vue de la vie intérieure (*Adm. ad interna trahentes*, l. II). Le livre IV est consacré à un moyen de sanctification plus particulier, mais exceptionnellement important, *la communion eucharistique* [10]. — La méthode et la doctrine de l'ouvrage concordent parfaitement avec ce que l'on sait de l'école de Windesheim. D'autre part, les manuscrits jusqu'aux plus anciens (qui sont de 1421 et 1424), établissent l'origine windésémienne du grand chef-d'œuvre spirituel, et l'attribution à Thomas a Kempis est de plus en plus généralement admise [11], à l'exclusion des autres auteurs proposés, non seule-

[1] On a appelé, non sans quelque malice, ces recueils anonymes des *rapiaria*.
[2] Trad. fr. par DOM E. ASSEMAINE, *Le Soliloque enflammé*.
[3] De Kempen, district de Dusseldorf (Rhénanie).
[4] Edit. critiq. M. J. POHL, *Opera omnia*, 7 vol., Fribourg, 1904-1910.
[5] *Liber de tribus tabernaculis; Libellus spiritualis exercitii;* etc.
[6] *De vera compunctione; De solitudine et silentio*, etc.
[7] Diverses méditations, prières et sermons.
[8] *Soliloquium animæ; Hortulus rosarum; Vallis liliorum; De elevatione mentis; Cantica.* " Thomas a K. chante admirablement l'amour mystique... Son chant rappelle celui de l'Imitation et celui des mystiques du XIIe siècle ". P. POURRAT, *op. cit.*, p. 391.
[9] P. POURRAT, *ibid.*, p. 387-388.
[10] Exposé doctrinal très systématisé par DUMAS, *L'Imit. de J.-C.*, Paris, 1913.
[11] Opinion de Amort († 1775), Funk, Spitzen, Pohl, Vacandard.

ment du problématique abbé bénédictin Jean Gersen (XIIIe s.) [1], mais du chancelier Jean Gerson [2]. Les larges emprunts faits par l'auteur aux anciens, à S. Bernard surtout, expliquent les hésitations de la critique à son sujet [3].

B) Ecole carthusienne.

L'Ordre des Chartreux qui, pendant deux siècles, avait surtout enseigné la spiritualité par l'exemple, exerça le même apostolat par une voie nouvelle, les œuvres écrites, depuis le XIVe siècle. Son action doctrinale est *mystique* de tendance, on le devine, et cependant la préoccupation pratique, affective, *ascétique* y reste prédominante, selon une tradition qui remonte aux origines et que la fréquentation de saint Bernard a dû affermir. Deux auteurs surtout ont fait sentir leur influence : *Ludolfe* et *Denys*. Celui-ci est du XVe siècle, mais par sa pensée, il appartient sans réserve au moyen âge : " Denys termine admirablement le moyen âge ascétique et mystique. Il le résume et d'une manière attrayante, car il est un grand affectif " [4].

Ludolfe de Saxe, dit **le Chartreux** (1300-1370), prieur de la Chartreuse de Strasbourg, acquit son extraordinaire popularité par sa *Vie de Notre-Seigneur*, œuvre plus ascétique et spirituelle qu'historique : elle contient des méditations, personnelles ou tirées des écrits patristiques, destinées à exciter à l'amour du Christ les pieux lecteurs. L'ouvrage fut un peu délaissé quand les nécessités de la réaction contre le protestantisme commandèrent l'emploi d'une méthode plus rigoureuse [5].

Denys le Chartreux [6] (1402-1471) devait être le principal écrivain ascétique de son école. Il unit la vie contemplative la plus haute (on l'appela le *Docteur extatique)* à une activité littéraire intense [7] : il était philosophe, théologien, exégète. Il a aussi commenté Denys l'Aréopagite et composé de vrais traités mystiques : *De fonte lucis et semitis vitæ; De contemplatione; De discretione spirituum.* Comme les anciens, il rattache la contemplation au don de sagesse et il distingue déjà une forme " active " de cette oraison. Mais la plus grande partie de l'œuvre spirituelle de Denys est *ascétique* et traite des moyens plus communs de sanctification et de salut : la conversion, la prière, les

[1] Opinion de Mabillon et de plusieurs anciens bénédictins.

[2] Opinion de Mgr Puyol, auteur de plusieurs volumes sur cette question. Bibliographie très abondante.

[3] D'autres innombrables *écrits spirituels anonymes*, de caractère *pratique*, parus au moyen âge s'inspirent aussi de S. Bernard et de S. Augustin. P. POURRAT, *op. cit.*, p. 440-466.

[4] P. POURRAT, *op. cit.*, p. 477. — [5] *Ibid.*, p. 470-473.

[6] On l'appelle encore Denys de Rijckel (Limbourg belge), son pays d'origine.

[7] L'ancienne édition de son œuvre comprend 44 vol. in-4°; nouv. éd. commencée en 1896.

tentations, la joie et la paix intérieure, etc. L'auteur se préoccupe moins d'être neuf que d'être utile en reproduisant ce que les anciens ont de meilleur [1].

C) **Doctrine gersonienne** [2].

Gerson n'est pas à proprement parler le représentant d'une école, et son œuvre spirituelle si intéressante n'a pas non plus l'originalité puissante des vrais maîtres. On peut dire toutefois qu'il a, mieux que personne jusque là, **systématisé la spiritualité** traditionnelle. Il est particulièrement en garde contre les faux mystiques, fort nombreux de son temps [3], et ses préoccupations d'orthodoxie le portent parfois à taxer d'exagération les conceptions hardies, mais légitimes au fond, de l'école dionysienne. Aussi a-t-il exposé pour le discernement des esprits des règles fort précises [4]. L'essentiel de sa doctrine spirituelle est dans sa *Théologie mystique* [5], mais elle est bien complétée par deux autres grands traités [6] et un nombre considérable d'opuscules spirituels. On se contentera de présenter ici le principal de ses ouvrages, dans ses grandes lignes, d'abord sa *partie spéculative* [7] et ensuite les *applications pratiques* dont elle est accompagnée.

La théorie de la contemplation est fondée sur une psychologie précise. L'âme *voit*, soit par l'œil du corps, soit par l'œil de la raison, soit par l'œil spirituel de l'intelligence *(intelligentia simplex)*. Elle se meut par l'appétit sensitif, l'appétit raisonnable et par l'appétit supérieur ou *syndérèse* (qui dirige l'âme par les premiers principes pra-

---

[1] Parmi les écrivains spirituels chartreux du siècle suivant, citons encore **Jean Lansperge** († 1539), auteur des très pieux *Entretiens de J.-C. avec l'âme*, fidèle et dévot au Sacré-Cœur, sous l'influence de Ste Gertrude (dont il fit éditer les *Révélations)*, et **L. Surius** (1522-1578), qui fut non seulement un grand éditeur d'œuvres anciennes (actes des conciles, homélies de Pères, etc.), mais un *hagiographe* de talent, dont l'œuvre contribua largement à la diffusion d'une solide spiritualité.

[2] L. Salembier, *Gerson*, dans *Dict. théol.*, col. 1324-1327. — A. Saudreau, *La vie d'union à Dieu...*, p. 233-245. — P. Pourrat, *Spiritualité chrét.*, II, p. 403-429. — [3] P. Pourrat, *op. cit.*, p. 407-418.

[4] *De examinatione doctrinarum; De probatione spirituum; De distinctione verarum visionum a falsis.*

[5] *Theologia mystica speculativa et practica..*

[6] *Eclaircissement scolastique de la théologie mystique* et *La Montagne de la contemplation* (en français).

[7] Pour Gerson, "théologie mystique" signifie "contemplation" et "théologie mystique spéculative" étude (théorique) de la contemplation et des grâces mystiques, au sens moderne de l'expression "théologie mystique", c'est-à-dire, en fait, "théologie *de la* mystique". — La "théologie mystique pratique" est, en réalité, la théologie qui traite de l'ascétisme supérieur, destiné aux âmes mystiques.

tiques [1]). Les actes de l'âme se classent selon cette même hiérarchie : ceux de l'esprit sont ou pensée ou méditation ou contemplation (simple vue de l'intelligence supérieure), et ceux de l'appétit, passion ou dévotion (excitée) ou amour (acte simple et parfait de l'appétit supérieur) [2]. La théologie mystique est à la fois connaissance et amour, car chez les parfaits ces deux actes se tiennent : la contemplation n'existe pas sans amour. La théologie mystique est une connaissance expérimentale de Dieu obtenue dans les embrassements de l'amour unitif [3].

Cette **experimentalis Dei perceptio** dépasse tout discours et même la théologie spéculative ou scientifique, fondée sur le raisonnement; elle s'obtient par les vertus morales qui purifient l'âme, par les vertus théologales qui l'éclairent, et par les vertus béatifiques (dons?) qui la perfectionnent [4]. Aussi n'est-elle pas réservée aux théologiens; bien plus, les petits et les humbles l'obtiennent plus aisément que les savants, trop fiers de leurs talents parfois pour goûter l'amour contemplatif [5]. Les propriétés de cet amour sont de ravir [6] l'âme en Dieu, de l'unir à lui [7], de la contenter par une joie paisible et profonde [8].

Plus caractéristique peut-être que la spiritualité gersonienne est sa **mystique pratique,** qui expose " les conditions et les moyens préparatoires de la contemplation mystique " [9]. Il appelle ces moyens *industriæ*, elles contiennent tout un programme d'*ascétisme supérieur*. La contemplation en effet convient, non pas aux commençants ni aux progressants, mais aux parfaits *(industrie 1)*; encore faut-il tenir compte de son tempérament *(ind. 2)*, de son état *(ind. 3)*; elle est particulièrement destinée à ceux qui doivent tendre à la perfection *(ind. 4)*. Qui veut se disposer à la contemplation doit éviter la multiplicité des occupations ou du moins les préoccupations *(ind. 5)*, modérer la curiosité *(ind. 6)*, s'exercer à la patience *(ind. 7)*, surveiller ses affections *(ind. 8)*. Il convient, comme préparation immédiate, de veiller au choix du temps et du lieu convenables pour la prière *(ind. 9)*, de se mortifier dans la nourriture et le sommeil, d'éviter tout excès en plus ou en moins *(ind. 10)*, de diriger ses réflexions vers l'amour *(ind. 11)*, enfin de simplifier [10] ses vues de foi pour s'élever à une idée de Dieu très pure *(ind. 12)*. Cet ascétisme mystique suppose l'*ascétisme commun* essentiel constitué par les vertus chrétiennes; il en est toutefois le

[1] Pour Gerson, la syndérèse est une faculté appétitive, alors que pour l'ensemble des auteurs elle est un " habitus " de l'intelligence.

[2] *Th. myst. spec.*, consid. 26-27.

[3] *Ibid.*, c. 31. — [4] *Ibid.*, c. 30. — [5] *Ibid.*, c. 31.

[6] Le ravissement (c. 36-39) est une absorption, qui dans ses formes supérieures s'achève en extase.

[7] *Ibid.*, c. 40-41. — [8] *Ibid.*, c. 42.

[9] L. SALEMBIER, *op. cit.*, col. 1326, d'après la *Theol. myst. pract.*

[10] Cf. *De simplificatione, stabilitione seu mundificatione cordis.*

complément nécessaire, car le chancelier n'hésite pas à le proposer à ses sœurs restées dans le monde, quoique non mariées [1].

Parmi les moyens de se préparer à la contemplation, Gerson recommande **la méditation,** à laquelle il a consacré un excellent opuscule [2]. " La méditation mystique doit toujours avoir pour fin de développer l'amour divin et la dévotion. Elle se distingue par là de la méditation purement scientifique et elle se rapproche de notre oraison moderne qui unit la prière aux réflexions. — Gerson ne fixe pas de règles pour méditer, chacun doit chercher la manière qui convient à son tempérament et demander conseil à son directeur... La méditation conduit à la contemplation ; elle est le moyen nécessaire, sans lequel, à moins d'un miracle, on n'y peut parvenir " [3].

Dans son ensemble, la spiritualité de Gerson reflète assez nettement le **caractère intermédiaire** de l'époque où elle fut élaborée. Elle est un *écho du passé :* l'auteur s'inspire particulièrement de S. Augustin, de S. Bernard, des Victorins, de S. Thomas, de S. Bonaventure, de Guillaume de Paris [4]. Sans négliger Denys l'Aréopagite, il est cependant en garde contre les exagérations des dionysiens de son temps [5]. Il combat surtout avec énergie les faux mystiques : il a même élaboré toute une doctrine du discernement des esprits, qui prélude aux règles de S. Ignace [6]. Il est par là, non moins que par sa préoccupation d'étudier la mystique en théologien, un *précurseur.* L'éclat des Maîtres spirituels postérieurs ne doit pas le faire oublier.

[1] Dans la *Montagne de la contemplation,* qui expose la même doctrine. Les ch. 37-39 de ce chef-d'œuvre contiennent d'intéressantes indications sur la méditation et l'oraison.

[2] *Tractatus consolatorius de meditatione.*

[3] P. POURRAT, *op. cit.,* p. 427. — [4] *Ibid.,* p. 420. — [5] Voir ci-dessus, p. 699.

[6] Voir p. 704, n. 4. Cf. A. CHOLLET, *Discernement des esprits,* dans *Dict. théol.,* col. 1390-1391. — P. POURRAT, *op. cit.,* p. 407-418.

DEUXIÈME PARTIE
LA RENAISSANCE

CHAPITRE I.
La Renaissance et la Réforme.

BIBLIOGRAPHIE SPÉCIALE (pour l'ensemble du chapitre).

J. GUIRAUD, *L'Eglise et les origines de la Renaissance*, Paris, 1902. — A. BAUDRILLART, *L'Eglise cath., la Renaissance, le Protestantisme*, Paris, 1904. — J. JANSSEN, *Geschichte d. deutschen Volkes*, 1879 sq. édit. franç. *L'Allemagne et la Réforme*, 6 vol., Paris, 1889-1902. — H. DENIFLE, *Luther u. Luthertum*, 1904-1909 (trad. PAQUIER, Paris, 4 vol.). — H. GRISAR, *Luther*, 3 vol., Fribourg, 1911-1912. — L. CRISTIANI, *Luther et le luthéranisme*, Paris, 1908. Autres études diverses, et enfin art. *Réforme*, dans *Dict. Apol.*, col. 582-647. — J. PAQUIER, *Luther*, dans *Dict. théol.*, col. 1146-1335. — H. BRÉMOND, *Hist. littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*, Paris, 1921 sq.; œuvre monumentale, parvenue à son VIIIe vol., 1928; le Ier vol. (*L'Humanisme dévot*, 1921), est une sorte d'Introduction, très suggestive. — Voir aussi M. DE WULF, *Hist. de la philosophie médiévale*, t. II, p. 243-295.

I. — L'HUMANISME.

La systématisation de la pensée patristique, commencée au moyen âge, se poursuivit au XVIe siècle, sous l'influence des **mouvements d'idées** connus sous le nom de Renaissance et de Réforme. Il importe à qui veut se garder d'attribuer aux Pères des conceptions fort éloignées des leurs, de bien noter ce que ces courants d'idées apportent de nouveau, au moins dans le point de vue. A cet égard, la Renaissance n'a pas moins d'importance que la Réforme.

Ce n'est pas que **la Renaissance** soit un retour vers les origines chrétiennes; elle nous reporte au-delà, jusqu'à l'art classique gréco-romain; et d'ailleurs, elle s'attache beaucoup moins au vrai qu'à la beauté, moins au fond qu'à la forme. Mais cela même est loin d'être indifférent, pour le chrétien. La Renaissance corrigera ce que la formation médiévale avait de trop austère à ce point de vue. En développant

l'observation de *la nature* comme l'une des sources de l'art elle traduira une pensée profondément chrétienne. " En se détournant de la nature physique et humaine, le moyen âge avait tari les sources de l'inspiration artistique ; l'abus du symbolisme avait fini par donner à son art un caractère froid, convenu et souvent obscur ; l'abus de l'idéalisme et le mépris de la forme l'avaient figé dans le hiératisme et la laideur [1]... Lorsqu'elle retrouvait la nature à travers l'antiquité, la Renaissance n'entrait pas fatalement en conflit avec l'inspiration chrétienne. Bien avant que Pie II dans ses Commentaires ne vantât les paysages des monts Albains et de l'Amiata, les livres saints avaient célébré en termes magnifiques les merveilles de la nature physique. Quant à la nature humaine et à tous les problèmes psychologiques, métaphysiques et moraux qu'elle soulève, les Pères de l'Eglise l'avaient étudiée avec une précision et une délicatesse que la Renaissance d'Erasme, de Machiavel et de Guichardin n'a pu dépasser. Toutefois le christianisme exigeait que l'on admît dans la nature cette hiérarchie que Pascal a si éloquemment définie lorsqu'il décrit les grandeurs charnelles, les grandeurs spirituelles et les mouvements infiniment plus élevés de la charité " [2].

Plus que tous les arts, **l'humanisme,** qui cultive le beau littéraire, a un lien étroit avec la religion et la morale. On ne peut donner aux idées une forme agréable sans rendre attrayant en quelque manière l'idéal philosophique ou moral que ces idées expriment. Or celui que la littérature antique proposait était de tendance trop opposée à l'idéal chrétien pour ne pas provoquer un conflit. Elle risquait de paganiser les esprits par l'*optimisme* sans réserve qu'elle professait et que partagèrent trop d'humanistes, jusque dans l'entourage des papes. " Tandis que l'Eglise prêchait la déchéance de l'homme, son incurable faiblesse naturelle et la nécessité d'un secours divin, l'humanisme, devenu païen, proclamait la bonté de la nature et déifiait l'homme. Tandis que l'Eglise assignait à la vie humaine une raison et un but surnaturels, plaçant en Dieu le terme de notre destinée, l'humanisme devenu païen limitait

[1] " Si, malgré leur expression parfois si heureuse, les sculptures de nos cathédrales gothiques ou les œuvres des primitifs italiens sont gauches et disproportionnées, c'est que la nature n'était pas suffisamment étudiée par un art qui donnait à l'idéal chrétien une importance non seulement prépondérante mais exclusive ". J. GUIRAUD, *op. cit.*, p. 288.

[2] J. GUIRAUD, *op. cit.*, p. 288-289.

à ce monde et à l'homme lui-même l'idéal de la vie" [1]. Et l'on ne s'en tenait pas à cet exposé de principes; on en tirait des conséquences pratiques. Les philosophes païens, qui avaient ramené toute la morale à ce court précepte, *sequere naturam*, furent écoutés à la Renaissance, et ce ne sont pas toujours " les lois de la conscience universelle ", ni " les nobles instincts individuels " que les humanistes entendirent dans la nature, mais trop souvent tous les instincts, même les plus grossiers [2]. Sans doute de vrais savants surent allier à l'amour des lettres classiques le plus pur esprit chrétien [3]; ils furent cependant l'exception, à la fin du XVe siècle surtout. Il faudrait perdre de vue le caractère complexe de la Renaissance pour la regarder comme essentiellement hostile à la foi et à la morale du Christ; mais les aspirations naturelles, humaines, qu'elle provoquait étaient alors trop violentes pour ne pas faire négliger, au moins par prétérition, les réalités surnaturelles.

Dans cette exaltation de la nature, **la raison** devait avoir sa large part. La suffisance de certains lettrés ne connut plus de bornes, parce que l'art de bien dire les élevait à tous les honneurs et que certaines recherches critiques leur permirent de saper, avec raison parfois, des positions historiques qui paraissaient jusque là solidement établies et imprenables. Ils crurent pouvoir tout appeler à leur barre, même dans le domaine de la foi. Leurs audaces en ce sens furent d'autant plus graves que l'occamisme avait déjà acclimaté dans les universités des doctrines fort nouvelles sur les rapports de la raison et de la foi [4]. A leurs yeux, " la raison doit régner sans partage, la raison peut tout et par conséquent nulle barrière ne saurait lui être imposée. La Révélation n'est qu'une entrave et une absurdité. Alors commencent, ouvertes ou cachées, des attaques positives contre les doctrines chrétiennes. Déjà Pétrarque déplorait qu'il suffit de faire ouvertement profession de la foi chrétienne et de montrer qu'on la plaçait au-dessus de la philosophie païenne pour se faire une réputation de sottise et d'ignorance... Parmi les humanistes, les uns traitaient le christianisme avec dédain et le passaient sous silence... D'autres plus hardis le tournaient en ridicule, ne voyant dans les dogmes que des idées surannées, incapables de conduire dans la voie du progrès et dignes d'être rejetées" [5]. Tous raillaient la vieille *scolastique*, mais " sous prétexte d'ébranler une méthode, on touchait au fond et on démolissait pièce à pièce toute la théologie catholique" [6]. Avec non moins d'acharnement on s'attaquait aux religieux, surtout mendiants *(frati)*, dont on méprisait l'idéal de mortification, d'autorité et de doctrine sûre [7]. Ce rationalisme n'était pas inséparable de l'humanisme et plusieurs des plus éminents représentants de celui-ci le montrèrent par leur exemple [8], mais il était dans les tendances du XVe siècle, même chez des

[1] *Ibid.*, p. 296. — [2] *Ibid.*, p. 295-302. — [3] *Ibid.*, p. 294, 314-322.
[4] Voir ci-dessus, p. 659-662.
[5] A. BAUDRILLART, *op. cit.*, p. 23-24. — [6] *Ibid.*, p. 24.
[7] Cf. J. GUIRAUD, *op. cit.*, p. 306 sq. — [8] Voir plus loin, p. 719.

membres du clergé, ou plus particulièrement parmi les secrétaires de la cour pontificale.

La philosophie ne gagna pas beaucoup à cette bruyante et confuse fermentation d'idées. Ces *rhéteurs* prompts à la critique, habiles à décocher à la scolastique des péripatéticiens leurs épigrammes et leurs traits, furent impuissants à construire. Leurs essais " font sourire, dit M. de Wulf. L'idée fondamentale de leur philosophie est la réduction de la philosophie à la dialectique, et de la dialectique à la rhétorique. Ils confondent la science des choses avec l'art de raisonner, et l'art de raisonner avec l'art de bien discourir. A leurs yeux, les plus grands philosophes sont Quintilien et Cicéron, parce qu'ils ont été les plus grands rhéteurs " [1]. Tout l'effort philosophique de la Renaissance ne se borna pas à cela cependant, et il nous faut signaler des constructions spéculatives, de tendance très diverse, qu'elle inspire.

L'étude de la nature orienta certains esprits vers un véritable **naturalisme spéculatif** [2]. Léonard de Vinci († 1519), génie physicien autant qu'artiste, sut se garder de théories aventureuses. Mais les médecins, tel Paracelse († 1541), essayèrent d'établir leur art sur une philosophie mêlée de théologie et de doctrines magiques ou cabalistiques; il suffira d'en avoir fait mention. Telesius († 1588) créa un vrai système fondé sur les forces physiques de la nature, dans lequel notamment le froid et le chaud remplacent la forme aristotélicienne et contribuent à expliquer la composition des corps, la genèse des minéraux, la formation des vivants et jusqu'à l'âme humaine, qui n'est qu'un esprit " plus affiné et plus subtil que celui de la brute, mais de même nature " [3]. D'autres complétèrent le système à des points de vue divers, et certains aboutirent au pur panthéisme : Patrizzi († 1597) et Giordano Bruno († 1600). Plus grossier encore est le naturalisme de François Bacon († 1626), qui est le théoricien du matérialisme utilitaire et athée [4].

Le platonisme [5] jouit à la Renaissance d'un renouveau de faveur. C'est Florence, sous le règne de Cosme et de Laurent de Médicis, qui fut le centre par excellence du mouvement platonicien. Son principal promoteur fut un Byzantin, G. Gemistos, dit Pléthon († 1450), qui prit part aux négociations du concile de Florence et décida la cour des Médicis à fonder une *Académie Platonicienne*. Marsile Ficin († 1499) en fut le maître le plus illustre : il traduisit du grec en latin ses philosophes préférés (Platon, Plotin...) et résuma leur doctrine dans des traités originaux. Cette œuvre, qui manquait d'objectivité, n'a pas eu de durée et l'Académie elle-même tomba avec les Médicis [6]. Malgré

[1] M. de Wulf, *Hist. de la phil. méd.*, II, p. 248. — [2] Cf. *ibid.*, p. 256-260.
[3] M. de Wulf, *ibid.*, p. 258.
[4] C'est cet athéisme qui lui a valu d'être appelé par Voltaire " le père de la philosophie moderne ", malgré sa médiocrité dans la spéculation autant que dans les sciences.
[5] M. de Wulf, *ibid.*, p. 250-252.
[6] **J. Pic**, comte **de la Mirandole** († 1494) associait la philosophie grecque,

certains rapprochements, il est difficile de voir dans l'idéalisme cartésien une suite du platonisme de la Renaissance.

Les partisans d'Aristote, qui s'accordaient pour refuser à Platon la prééminence intellectuelle [1], se divisaient entre eux sur la pensée même de leur maître. Ils étaient [2] *averroïstes* à Padoue, avec AL. ACHILLINUS († 1518), AUG. NIPHUS († 1546) et A. ZIMARA († 1532), *alexandristes* à Bologne, où POMPONAZZI († 1525) opposait à l'autorité d'Averroès celle de l'ancien commentateur romain Alexandre d'Aphrodisias (IIe s. av. J.-C.). " L'immortalité de l'âme était l'enjeu principal de leurs discussions. Pour les averroïstes, l'immortalité est impersonnelle; pour les alexandristes, l'âme humaine périt tout entière avec le corps, comme la forme disparaît à la dissolution du composé. Pour les uns et les autres, il n'y a ni Providence ni liberté. De part et d'autre, ceux qui voulaient sauvegarder le dogme — ils sont une minorité — recouraient à la théorie des deux vérités. En 1513, le Ve concile de Latran [3] condamna comme hérétique la doctrine des deux vérités, en même temps que la théorie de l'intellect humain et de la mortalité de l'âme humaine" [4]. A Padoue et à Bologne, les maîtres dominicains défendirent l'aristotélisme *thomiste*, qui a fini par triompher [5].

L'une des créations philosophiques dans lesquelles s'est le mieux incarné l'esprit de la Renaissance est **le théisme,** sorte de religion naturelle épurée, fondée sur le spiritualisme et couronnant d'un nimbe de gloire un humanisme éclairé, à tendances universalistes. Pléthon, dès le début du XVe siècle [6], s'en faisait l'apôtre et lui trouvait un évangile dans les écrits de Platon. C'est bien à cela que paraît se réduire en définitive le fond de la pensée d'ERASME [7] († 1536) : sans doute, il garde la foi et il reste attaché à l'Eglise, mais tout dogmatisme l'effarouche; il a en horreur " la théologie médiévale tout entière, hommes et choses, esprit et forme, méthode et conclusions"; pour lui " la vraie théologie" est "*la philosophie du Christ*" [8] et " la doctrine purifiée du Christ est identique à la religion de Platon, de Cicéron, de Sénèque" [9]. Sa morale s'inspire du *stoïcisme;* elle n'a rien d'anti-chrétien, loin de là, mais l'esprit qui l'anime est plus humain que surnaturel, et c'est là son incurable faiblesse. Il faut en dire autant de nombre d'autres humanistes célèbres, comme REUCHLIN († 1523) et plus tard JUSTE LIPSE († 1606). MÉLANCHTON lui-même († 1560) adopta un spiritualisme analogue aux doctrines de Luther, qu'il atténua ainsi sur plus d'un point [10].

---

néoplatonicienne, à des théories cabalistiques dans ses *Conclusiones nongentæ in omni genere scientiarum*, qui furent réprouvées en bloc par Innocent VIII. (DENZINGER-B., *Ench. symb.*, n. 736). Le jeune savant s'humilia, se rétracta et mourut bientôt sous l'habit de S. Dominique. HURTER, *Nomencl.*, II, 1010-1014. Sur M. FICIN, cf. *ibid.*, col. 1014-1017.

[1] Voir quelques noms dans M. DE WULF, *op. cit.*, II, p. 253.

[2] Voir HURTER, *op. cit.*, II, p. 1280-1283. M. DE WULF, *op. cit.*, II, p. 252-255.

[3] DENZINGER-B., *Ench. symb.*, n. 738.

[4] M. DE WULF, *op. cit.*, p. 254.

[5] Voir plus loin, p. 735. — [6] Voir ci-dessus, p. 710.

[7] Cf. P. GODET, *Erasme*, dans *Dict. théol.*, col. 388-397. Voir plus loin, p. 719.

[8] *Ibid.*, col. 396.

[9] M. DE WULF, *op. cit.*, II, p. 264.

[10] Voir plus loin, p. 717.

Le caractère complexe de la Renaissance explique les faveurs et les blâmes dont ses représentants ont tour à tour été l'objet de la part de l'Eglise. Beaucoup d'évêques, les papes surtout, au XVe siècle et au début du XVIe, les ont largement protégés, plus attentifs au bon côté de l'humanisme qu'aux dangers d'infiltration d'esprit païen. La *réaction catholique* contre ces abus [1], individuelle et isolée au XVe siècle, devint générale au XVIe, en même temps que se développa la défensive contre le protestantisme. La *réforme protestante* elle-même est une forme de réaction contre l'humanisme, malgré les alliances anormales conclues par certains hommes dans le feu du combat. Du reste, ces deux oppositions conjuguées n'ont pas empêché l'humanisme philosophique de la Renaissance de se survivre, dans l'une ou l'autre des deux grandes tendances de la philosophie dite moderne, soit dans la tendance *matérialiste* représentée par FR. BACON [2], soit dans la tendance *spiritualiste* incarnée par RENÉ DESCARTES [3] († 1650), dont la doctrine, en dépit des erreurs [4] et des lacunes, a rendu des services appréciables en un temps où beaucoup d'esprits ne pouvaient s'accommoder de principes plus fermes.

II. — LA RÉFORME PROTESTANTE.

Ce serait une erreur grossière de confondre la Renaissance et la Réforme protestante. Ces deux mouvements ont pu se rencontrer en quelques points; mais les traits qui les caractérisent essentiellement sont en opposition radicale. La Réforme est **une réaction contre l'optimisme** avec lequel la Renaissance exalte la nature et les forces naturelles de l'homme, en même temps qu'une réaction contre certains abus très réels qui s'étaient introduits dans l'Eglise. Elle proclame sans doute le retour au passé, mais au passé chrétien et à la Bible, non au paganisme et à la littérature classique. Les critiques faites par les humanistes de la scolastique et de la société chrétienne actuelle et médiévale furent largement utilisées par les réformateurs, mais dans un but tout différent du leur. Ce n'est pas une œuvre humaine qu'entreprit Luther, mais une œuvre religieuse, qui touche la nature certes, mais en vue d'établir dans une forme plus

[1] Voir plus loin, p. 718-722. — [2] Voir ci-dessus, p. 710.
[3] Voir A. CHOLLET, *Descartes*, dans *Dict. théol.*, col. 532-565.
[4] Qui justifient largement les rigueurs dont ses œuvres ont été l'objet.

parfaite cette institution surnaturelle, divine, qu'est le christianisme. Ce n'est donc pas en philosophe qu'il se posa, mais en réformateur religieux, en prophète et en apôtre, et c'est comme tel que l'histoire doit le juger.

Les vrais précurseurs de Luther ne sont donc pas les humanistes, à qui il n'a emprunté que les éléments négatifs de leur doctrine, mais tous ceux qui, depuis la fin du moyen âge, avaient exalté le surnaturel jusqu'à lui sacrifier la nature humaine. *Occam* [1] avait mis la foi si haut dans l'homme que la raison était impuissante non seulement à la démontrer, mais à en établir les fondements naturels; cependant, volontariste décidé, comme beaucoup d'augustiniens du moyen âge [2], le maître franciscain avait exalté le pouvoir de la volonté jusqu'au semi-pélagianisme [3]. Mais il fut contredit sur ce point par d'autres professeurs d'Oxford : *Th. Bradwardine* et après lui *Wycleff* [4], partant de points de vue différents, aboutirent à l'excès opposé et dépréciérent la volonté jusqu'à détruire le libre arbitre, sous l'influence de la causalité divine et de la prédestination. D'autre part, d'innombrables sectes de *faux spirituels* [5] exaltèrent l'expérience religieuse personnelle jusqu'à exclure le contrôle de l'Eglise et son enseignement. Tous les nouveaux doctrinaires leur firent écho et, au nom de l'inspiration individuelle, rejetèrent l'Eglise, ses sacrements, sa hiérarchie. Après Wycleff, c'est *Jean Huss* [6] qui contribua le plus à répandre cet esprit, dans l'Europe centrale. Il est le précurseur immédiat de Luther au point de vue religieux, bien que son influence et sa doctrine aient été exploités, au point de vue national, dans un sens diamétralement opposé au germanisme dont Luther passe pour la pure incarnation au XVIe siècle.

Luther se réclame de saint Augustin dans son action réformatrice. Il importe de s'entendre sur **la nature de son augustinisme**. On remarquera d'abord qu'il n'y est aucunement question des points essentiels que les grands disciples de l'évêque d'Hippone ont toujours mis en lumière : exemplarisme, vérité et bonté divines, moralisme uni au mysticisme, etc. [7] Il s'agit presque uniquement de la grâce et des questions connexes, isolées de l'ensemble de la doctrine. Cette méthode n'est pas absolument illégitime, si elle reste objective. Mais nous savons, hélas! que Luther suivit, au contraire, *une voie toute subjective* [8] dans l'élaboration de sa doctrine fondamentale de la justification par la foi sans les œuvres, dès ses premières années de vie religieuse [9]. Au point de départ de la synthèse luthérienne, il faut sans doute signaler l'action

---

[1] Voir ci-dessus, p. 661. — [2] Voir p. 644. — [3] Voir p. 662.
[4] Voir p. 663. — [5] Voir p. 687. — [6] Voir p. 664.
[7] Voir ci-dessus, p. 353.
[8] Tous les historiens et théologiens protestants concèdent que les expériences de Luther sont à la base de ses conceptions. Cf. J. PAQUIER, *op. cit.*, col. 1295.
[9] **Luther** (1483-1546) entra chez les augustins d'Erfurt, en Saxe, sa patrie, à 22 ans (1505), après des études de philosophie et de droit : sa vocation avait été peu mûrie, ce qui était gros de dangers, étant donné son tempérament violent et porté aux extrêmes. Ordonné prêtre après son noviciat, il étudia la théologie de 1506 à 1508 et fut chargé de l'enseigner dès 1508 à l'Université de Wittemberg, récemment fondée et sans tradition. Il ne trouvait pas non plus dans son Ordre de tradition doctrinale ferme : il était, dès lors, presque livré à lui-même. Il garda sa chaire de Wittemberg jusqu'à sa mort (1546).

de causes intellectuelles, erreurs concernant l'opposition de la chair et de l'esprit, d'après des textes de saint Paul mal compris [1], et le caractère peccamineux de la concupiscence, d'après certaine tradition augustinienne [2], exagérée par lui : un voyage fait par Luther à Rome en 1510 exerça sur lui à ce point de vue une influence fâcheuse [3]. Mais ce sont les causes morales qui agirent le plus sur sa pensée. A son retour de Rome, il se tourna avec violence contre les observants ou fervents observateurs de la règle et en vint à dénigrer les œuvres sur lesquelles ces "justiciards" prétendaient appuyer leur sainteté [4]. Lui-même négligea dès lors de plus en plus sa vie de piété et eut, devant les révoltes de la chair, des faiblesses répétées, qui lui firent déclarer la concupiscence irrésistible [5]. En 1515, époque où sa théorie sur ce point était déjà complète [6], il n'était pas corrompu au point de ne résister jamais, semble-t-il, mais sa théorie apparaît en partie comme l'expression d'une "crainte et d'une aspiration : de la crainte de ne pouvoir plus résister ; de l'aspiration à se débarrasser de toute entrave, à vivre comme un moine de l'abbaye de Thélème, aspiration trop écoutée, trop caressée et partiellement déjà mise en pratique" [7]. Du reste, cette tendance alla se développant, et bientôt Luther, au mépris de son sacerdoce, contractait une union sacrilège avec une religieuse en rupture de vœux, évolution diamétralement opposée à celle d'Augustin, qui, parti de l'esclavage de la chair, se libéra de haute lutte et, depuis sa conversion, mena une vie angélique dans un corps mortel. Ce simple contraste doit suffire à tout esprit sérieux pour juger l'autorité doctrinale du prétendu disciple d'Augustin [8] et du réformateur [9]. Ses autres théories d'ailleurs ne sont pas plus augustiniennes.

Le point central de la théologie de Luther est **la justification par la foi.** L'homme, totalement corrompu par le péché originel et privé de liberté [10], ne peut rien faire de bon. La conduite morale (au sujet de laquelle Luther a eu des

[1] *Rom.*, VIII, 7 ; *Gal.*, V, 19-22. Cf. *I Joan.* II, 16.

[2] Voir J. PAQUIER, *op. cit.*, col. 1190-1206 et 1209-1212. Il s'agit ici surtout des interprétations traditionnelles, très diverses. Luther ne lut, semble-t-il, les textes mêmes d'Augustin sur la grâce qu'après 1515. Cf. *ibid.*, col. 1254.

[3] Sur ce voyage, voir *ibid.*, col. 1204-1206. Luther y entre en contact avec l'école augustinienne italienne de l'époque : voir plus loin, p. 724.

[4] Grisar *(op. cit.)* a particulièrement insisté sur ce point négligé par Denifle. Cf. J. Pâquier, *op. cit.*, col. 1152.

[5] Denifle a solidement établi ce point d'histoire.

[6] Invincibilité des passions (colère, orgueil, luxure) et justification par la foi seule. J. PAQUIER, *ibid.*, col. 1218 et 1254. Cf. surtout les commentaires sur l'*Epître aux Romains.*

[7] *Ibid.*, col. 1218.

[8] Une telle opposition de conduite ne peut provenir que d'une totale divergence dans l'intelligence des textes.

[9] Nous n'insistons pas sur les autres réserves, notamment sur le langage ordurier et inqualifiable des *Propos de table* et autres écrits, qui suffit à discréditer le réformateur religieux, quelques qualités raciques ou littéraires que l'on puisse lui reconnaître d'après d'autres écrits. C'est l'œuvre religieuse seule que nous apprécions ici.

[10] C'est sa théorie du *serf arbitre* qui le mit aux prises avec Erasme. Cf. J. PAQUIER, *op. cit.*, col. 1283-1295.

attitudes fort diverses et même contradictoires [1]) est bien moins importante que la foi; celle-ci a seule le pouvoir de justifier. Il est très difficile de définir cette foi justifiante sur laquelle Luther a accumulé les contradictions. Il y fait entrer d'abord l'élément traditionnel, l'adhésion de l'esprit aux enseignements du Christ; mais à ce point s'en ajoute un autre plus important : la foi luthérienne " c'est avant tout la ferme confiance en Dieu, la ferme confiance que si nous allons à lui, il nous sera favorable, en ce monde et en l'autre. La foi justifiante c'est donc aussi l'espérance [2]". Les sentiments les plus divers s'unissent à celle-ci; la foi c'est encore " la crainte, l'humilité, l'abandon désespéré entre les bras de Dieu, la conviction qu'on est couvert de péchés, que tout ce que l'on fait est péché "; par tout cela " nous justifions Dieu, et par suite nous obtenons qu'il nous justifie. Nous justifions Dieu, parce que nous nous reconnaissons pécheurs; nous rendons hommage à sa véracité, à sa justice, à sa bonté. En retour, cette foi nous justifie " [3]. Elle doit aller jusqu'à la certitude du salut [4] et jusqu'à l'absolue confiance en la prédestination individuelle, indépendamment de la collaboration de l'homme à la grâce de Dieu [5]. La foi justifiante n'est pas à proprement parler la charité, et le précepte de Luther : " Crois et fais ce que tu veux " ne peut se confondre avec celui de saint Augustin : " Aime et fais ce que tu veux ". D'ailleurs, Luther reconnaît que sa théorie de la foi pure n'est pas d'Augustin, qui " n'a pas eu, dit-il, une notion exacte de la justification " [6].

Cette doctrine de Luther s'épanouit en une **pseudo-mystique nouvelle**. La foi et la certitude du salut peuvent bien s'appuyer en partie sur une autosuggestion; mais cela ne peut leur fournir une base suffisante, et Luther remonte jusqu'à Dieu par une sorte d'illumination individuelle. C'est par révélation qu'il prétendait avoir découvert [7]

---

[1] Il présente parfois les bonnes œuvres comme une condition de la foi, ailleurs comme une suite infaillible de la foi; plus souvent il déclare qu'en soi, aucun acte n'est ni bon ni mauvais, et en vient à lancer le fameux *pecca fortiter sed fortius fide et gaude in Christo* (1er août 1521), dont le sens obvie est clair, quelque atténuation qu'en aient tentée les apologistes de Luther. Cf. J. PAQUIER, *op. cit.*, col. 1243-1251. — [2] J. PAQUIER, *ibid.*, col. 1231.

[3] L. CRISTIANI, cité *ibid.*, 1231-1232. — [4] *Ibid.*, col. 1232-1237.

[5] Ce qui, dit le protestant Seeberg, distingue la foi luthérienne de la foi des catholiques, c'est que ceux-ci " ont parlé d'une collaboration de l'homme à l'œuvre de Dieu. Ils appuient notre confiance sur la grâce de Dieu et sur les mérites du justifié; Luther ne l'appuie que sur la grâce de Dieu ". *Ibid.*

[6] *Propos de table*, n. 1572 (de 1532).

[7] Dans des conditions assez malpropres. Cf. J. PAQUIER, *op. cit.*, col. 1206-1209 (*L'Evénement de la Tour*).

le vrai sens du verset de saint Paul [1] sur la foi justifiante, la doctrine qui constitue son "message", son "évangile". D'ailleurs, toutes ses grandes théories sont le fruit de telles inspirations, et il invite tous les siens à faire eux-mêmes appel au témoignage de Dieu. "Ce témoignage de l'Esprit, le chrétien doit le provoquer en lui; il doit travailler à produire, à augmenter en lui la certitude de sa grâce présente et de son salut futur" [2]. Pour acquérir ce sentiment religieux, il s'appuyait sur les anciens mystiques, en particulier sur Tauler, qui en fut discrédité, bien à tort, et sur un traité du XIVe siècle (?) qu'il édita (1516-1518) sous le titre de *Théologie germanique* [3]. Il en faussait d'ailleurs la doctrine, pour y appuyer ses propres conceptions [4], négligeant de parti pris l'ascétisme que supposent les mystiques, pour s'en tenir à l'abandon quiétiste à la volonté de Dieu et s'enivrer du sentiment religieux surnaturel que ces auteurs décrivent. Du reste, le mysticisme luthérien, qui exalte le sens individuel par la théorie du *libre examen*, conduit en droite ligne à la révolte contre l'Église et à l'hérésie, comme on le vit pour Luther dès que l'autorité ecclésiastique s'opposa avec fermeté à ses vues dans la question des indulgences.

Très complète donc est **l'hérésie luthérienne.** Ses erreurs capitales, au point de vue dogmatique, sont les suivantes. — 1. Le *péché originel* [5] a radicalement vicié la nature humaine jusqu'à la rendre incapable de tout bien et la priver du libre arbitre. — 2. *La grâce* est, de fait, remplacée par la foi [6]. Sans doute la grâce *actuelle* n'est pas totalement supprimée, car Luther parle d'une opération continuelle de l'Esprit-Saint dans notre "âme", mais il n'y veut voir qu'une action immédiate de Dieu. "Au côté créé de la grâce actuelle, il semble n'avoir jamais pensé qu'avec répulsion. Cette motion créée était quelque chose de trop humain et de trop froid; elle enlevait le contact immédiat avec Dieu" [7]. La grâce *habituelle* créée disparaît de même, à plus forte raison; l'homme corrompu n'est pas intrinsèquement transformé par un *habitus* infus qui le rend saint aux yeux de Dieu; mais les mérites du Christ lui sont imputés, s'il croit, et cette grâce extrinsèque suffit à établir une union directe avec Dieu. — 3. Dès lors *les sacrements* n'ont plus leur raison d'être. En 1520, Luther prêche contre la messe et ne conserve que le baptême, la pénitence et la cène parmi les rites sacramentels, et encore la pénitence est-elle une simple déclaration que les péchés sont remis. D'ailleurs, tous ces rites sont détenus dans

[1] Justitia enim Dei in eo revelatur ex fide in fidem; sicut scriptum est : Justus autem ex fide vivit. *Rom.*, I, 17.
[2] J. PAQUIER, *op. cit.* col. 1235.
[3] Voir J. PAQUIER, *op. cit.*, col., 1259-1261.
[4] *Ibid.*, col. 1261-1274. — [5] Voir ci-dessus, p. 714.
[6] J. PAQUIER, *op. cit.*, col. 1237-1240. — [7] *Ibid.*, col. 1248.

la " captivité de Babylone " [1], c'est-à-dire de l'Eglise. — 4. L'individualisme de Luther le porte en effet à repousser l'autorité *de l'Eglise*, son autorité doctrinale (remplacée par le " verbe intérieur " et l'interprétation privée de l'Écriture) [2], le sacerdoce et le sacrifice, l'organisation hiérarchique traditionnelle, surtout la papauté [3]. L'Eglise extérieure, c'est l'Eglise du diable; celle du Christ est intérieure. Par une conséquence logique et par la force des choses, Luther en vient d'ailleurs à soumettre la société spirituelle au prince temporel, qui devient ainsi un " patriarche absolu " : cette évolution, qui achève de fixer le luthéranisme, s'accomplit de 1525 à 1530 : alors le protestantisme est définitivement fondé [4].

Le succès du protestantisme s'explique par des causes multiples. L'appui du pouvoir civil à qui Luther, en définitive, confiait son Eglise, ne fut pas une des moindres. Il faut surtout noter, parmi les principes intrinsèques qui lui gagnèrent des faveurs, les enivrements faciles qu'il accordait au sentiment religieux et sa morale accommodante, tendre pour les passions. A ces avantages s'ajoutait le prestige pharisaïque d'une réaction contre les abus, réels ou imaginaires, de l'Eglise officielle. Enfin, il ne faut pas négliger l'influence personnelle de ceux qui reprirent et complétèrent à des points de vue divers l'œuvre du réformateur saxon, et en ôtèrent en particulier quelques-unes des contradictions dont s'accommodait fort bien son esprit outrancier.

Mélanchton [5], PHILIPPE SCHWARZERD (1497-1560), petit-neveu de Reuchlin, était professeur à Wittemberg depuis 1518; il y enseigna le grec d'abord et, dès 1519, fut membre de la faculté de théologie. C'est Luther, dont il subit l'influence, qui l'y avait entraîné : il publiait en 1521 un manuel de théologie qui eut grand succès. Humaniste de talent, il mit son savoir au service du luthéranisme, il rédigea la *Confession* d'Augsbourg (1530) et, peu après, l'*Apologie de la Confession d'Augsbourg* (1531). Dans ses atténuations, qui souvent témoignent d'une vraie duplicité, il s'écarte de Luther sur plusieurs points : pour lui, la foi complète la raison; la liberté subsiste dans l'homme qui doit collaborer avec Dieu dans l'œuvre du salut *(synénergisme)*. Aussi hostile au catholicisme que Luther, mais doucereux et fuyant, Mélanchton fut plus dangereux que le réformateur lui-même.

---

[1] Tel est le titre même du pamphlet (oct. 1520) dans lequel Luther expose ses vues sur les sacrements. Cf. *Ibid.*, col. 1297-1298.

[2] *Ibid.*, col. 1299-1304.

[3] La papauté, c'est Babyloné; le pape est le diable ou l'antéchrist. L'*odium papæ* est l'un des traits les plus caractéristiques de Luther.

[4] Voir L. CRISTIANI, *Du luthéranisme au protestantisme*, Paris, 1911. Cf. J. PAQUIER, *op. cit.*, col. 1316 sq.

[5] J. PAQUIER, *Mélanchton*, dans *Dict. théol.*, col. 502-513.

Zwingle[1] (1484-1531), curé principal de Zurich depuis 1518, suivit Luther dans sa révolte en 1522 et y entraîna la Suisse allemande. Parti d'autres principes que les siens, il le rejoignit dans ses thèses les plus extrêmes, mais, dès le début, il fit appel à l'Etat, d'autant que le christianisme qu'il prêchait était " un christianisme inconsistant, dépouillé de toute structure propre "[2]. On a montré en Zwingle un humaniste fervent, préoccupé de néo-platonisme et de stoïcisme. Son nationalisme suisse est, en tout cas, plus évident.

Calvin[3] (1509-1564) a systématisé avec une impitoyable rigueur les principes jetés un peu au hasard par Luther. Il a codifié un christianisme inhumain, fondé sur les ruines de la liberté, détruite par le péché originel, et sur un prédestinatianisme absolu, qui conçoit Dieu comme un sombre tyran[4]. Loin de soumettre l'Eglise à l'Etat, il a établi une théocratie rigide et odieuse, et imposé sa doctrine par la violence, en même temps qu'il écrivait, pour la propager, l'*Institution chrétienne* et fondait à Genève l'*Université*, qui a été le centre de rayonnement du calvinisme. Il a surtout bénéficié du " prestige alors tout-puissant de la *parole de Dieu*, contenue dans l'Ecriture... Nul n'a abusé à ce point du rôle de *prophète*, d'interprète infaillible de la pensée et de la volonté de Dieu. Il a régné par la terreur religieuse "[5]. Les presbytériens d'Ecosse, les puritains d'Angleterre, les calvinistes des Pays-Bas, les huguenots français passent pour ses plus fidèles disciples[6].

III. — LA RÉFORME CATHOLIQUE.

Bien **avant Luther** et les prétendus réformateurs du XVIe siècle, il avait été question de réforme dans l'Eglise depuis la fin du moyen âge. Des abus divers s'étaient introduits en ces temps troublés dans les divers corps de l'organisation sociale chrétienne, et des hommes vertueux s'étaient appliqués à y porter remède.[7] Leurs efforts cependant n'eurent qu'un succès relatif, et l'on attire plus souvent l'attention, soit sur les innovations de quelques précurseurs du protestantisme[8], soit sur les initiatives des

[1] CH. JOURNET, *Réforme (en Suisse)*, dans *Dict. Ap.*, col. 733-742.

[2] *Ibid.*, col. 736.

[3] A. BAUDRILLART, *Calvin, calvinisme*, dans *Dict. théol.*, col. 1372-1422 ; L. CRISTIANI, *Réforme* (Calvin...), dans *Dict. Apol.*, col. 622-647.

[4] Des calvinistes eux-mêmes aujourd'hui repoussent l'idée que le réformateur avait de Dieu, mais n'oublient-ils pas que cette idée pessimiste est la clef de voûte du système?

[5] L. CRISTIANI, *ibid.*, col. 645.

[6] Le protestantisme a subi, depuis ses origines, de profondes transformations (dites *évolution*), sous l'influence du principe qui en est peut-être le seul élément essentiel, l'aversion de l'autorité représentée par Rome.

[7] Parmi les plus illustres de ces hommes, citons les franciscains S. Jean Capistran († 1456), S. Bernardin de Sienne († 1444), les dominicains S. Antonin de Florence († 1459), Jean Dominici († 1419). Jérôme Savonarole (1452-1498) incarna la réaction violente et outrée contre l'esprit païen.

[8] Voir ci-dessus, p. 713.

humanistes qui, en ce temps, remplissent tout du bruit de leurs œuvres.

Beaucoup d'**humanistes chrétiens,** en effet, eurent le souci de réformer l'Eglise et plusieurs écrivirent en ce sens des ouvrages destinés à exercer quelque influence.

Erasme (1464-1536), pour n'en citer qu'un, le plus grand [1], s'appliqua particulièrement à réagir contre la corruption païenne de la Renaissance par son *Enchiridion militis christiani* et le *De contemptu mundi* [2]. Dans le premier écrit il apprend au chrétien à combattre le démon, le monde, les passions, avec les armes de la prière, la science de l'Ecriture, l'imitation du Christ. Dans le deuxième, il fait l'éloge de la solitude et de l'abnégation complète. On en peut rapprocher un petit opuscule sur la préparation à la mort [3]. En même temps qu'il préserve le chrétien du mal, Erasme l'invite à développer la vie intérieure, même en s'aidant de pratiques pieuses, mais sans formalisme. Il recommande surtout la lecture de la Bible, pour l'intelligence de laquelle il faut sans doute suivre les définitions de l'Eglise, mais aussi se laisser guider par les lumières de l'Esprit-Saint : alors le chrétien est instruit par Dieu, θεοδίδακτος [4]. Du reste, dans sa morale, l'humanisme ne perdait jamais ses droits. " Erasme considérait les austérités pratiquées par les saints comme condamnables. Elles ne cadraient pas avec son idéal du chrétien honnête qui mortifie, sans doute, ses passions, prie, se soumet aux pratiques extérieures, mais sans jamais sortir des bornes d'une élégante modération. Tel n'est pas le programme des saints qui ont été les grands réformateurs de leur temps. Des dilettantes [5] ne seront jamais de vrais hommes d'action... Ni Erasme ni Lefèvre n'étaient du bois dont on fait les réformateurs véritables " [6].

L'humanisme chrétien développa sa réaction contre l'esprit païen et son influence moralisatrice **sous les formes les plus diverses.** L'un des initiateurs de la Renaissance en Allemagne, au XVe siècle, avait été NICOLAS DE CUSE [7] († 1464), cardinal en 1448 : il alliait au culte de l'humanisme, les préoccupations mystiques et s'inspirait volontiers du néo-platonisme dans ses théories, comme son illustre collègue, le cardinal BESSARION, faisait admirer Platon à Rome [8]. L'influence de Nicolas

---

[1] Voir ci-dessus, p. 711.

[2] Voir P. POURRAT, *La spiritualité chrét.*, III, p. 76-95.

[3] Le *De præparatione ad mortem* eut, dit M. Pourrat (p. 82), un succès comparable à celui de l'*Imitation*.

[4] " Nous touchons ici au point central de la mystique des humanistes chrétiens. Le fidèle qui lit la Bible reçoit, pour en avoir l'intelligence, une sorte d'inspiration individuelle ". *Ibid.*, p. 87.

[5] " Erasme, qui enseignait la piété dans ses livres, ne la pratiquait guère. Il ne disait " presque jamais la sainte messe ... bien qu'étant prêtre " ; on lui reprochait même de ne l'entendre que rarement ". P. POURRAT, *ibid.*, p. 93. Erasme, formé à Deventer (v. p. 702), était entré chez les chanoines de S. Augustin en 1486, mais il vécut de fait, depuis 1491, en dehors de l'Ordre. Il était prêtre depuis 1492.

[6] P. POURRAT, *op. cit.*, p. 93. Voir plus loin, p. 720.

[7] Voir surtout E. VAN STEENBERGHE, *Le card. Nicolas de C., L'action, la pensée*, Paris, 1920.

[8] Voir ci-dessus, p. 685-686.

de Cuse s'exerça en Italie et en France, mais son école n'eut pas de lendemain[1]. L'humaniste français qui édita ses œuvres, LEFÈVRE D'ETAPLES (1456-1537), était plus pieux qu'Erasme, mais il insistait beaucoup plus que lui sur la nécessité de chercher des règles de vie chrétienne dans les communications immédiates de l'âme avec Dieu; comme il paraissait diminuer la hiérarchie et son rôle doctrinal, on put le soupçonner de préparer les voies au luthéranisme[2], qu'il réprouvait d'ailleurs, comme le fit à Paris, en 1524[3], son disciple JOSSE CLICHTOVE, de Nieuport († 1543), et en Angleterre, en 1523, le chancelier THOMAS MORE[4], le futur martyr († 1535). Avec ces auteurs, comme avec Erasme, l'humanisme chrétien se sépare donc franchement de la réforme protestante[5].

Le mouvement s'accentuera partout à la fin du XVIe siècle, et prendra avec certains auteurs une allure pieuse très accusée, d'où le nom d'**humanisme dévot** que lui donne M. Bremond[6]. Saint François de Sales en est le représentant le plus gracieux et le plus sûr[7]. Il évite avec soin, au point de vue doctrinal, tous les défauts de l'humanisme et se garde en particulier de ces critiques du passé médiéval ou des formes extérieures de la piété qui ont déconsidéré les censeurs autant que les victimes de leurs railleries. L'humanisme dévot, tel qu'on nous le présente, "est avant tout une école de sainteté personnelle; une doctrine, une théologie sans doute, mais affective et toute dirigée vers la pratique"; il "applique aux besoins de la vie intérieure, met à la portée de tous et les principes et l'esprit de l'humanisme chrétien"[8]. Cette piété elle-même est, à sa manière, une réaction contre le christianisme protestant.

Le grand mouvement de réforme catholique s'appuya surtout sur l'autorité même de l'Eglise et en particulier sur **le concile de Trente** (1545-1563), dont nous n'avons pas à faire ici l'histoire. Son œuvre est immense. *Au point de vue dogmatique*[9], il a défini avec une admirable précision la foi catholique sur les principaux points niés ou dénaturés par les protestants : ses premiers décrets, relatifs aux sources de la

---

[1] "Partout, d'ailleurs, le mysticisme s'éteint sous le souffle de la Renaissance", dit M. de Wulf, *op. cit.*, II, p. 235.

[2] Voir E. AMANN, *Lefèvre d'E.*, dans *Dict. théol.*, col. 132-159.

[3] Par son *Antilutherus*.

[4] Par sa *Vindicatio Henrici VIII a calumniis Lutheri*.

[5] A l'humanisme chrétien et moralisateur on peut rattacher l'œuvre du prêtre PIERRE CHARRON (1541-1603), qui, après avoir réfuté le protestantisme dans ses *Trois vérités*, essaie, dans la *Sagesse*, de compléter la morale de Montaigne, en montrant que la morale naturelle est la base nécessaire d'une morale plus haute, la sagesse chrétienne. C'est la même thèse au fond qu'expose, avec plus de souplesse et de profondeur, GUILLAUME DU VAIR (1556-1621) dans la *Sainte Philosophie*.

[6] *Hist. du sentiment relig.*, I, p. 1-17.

[7] Les autres principaux auteurs cités par Bremond sont les jésuites Louis Richeome et Etienne Binet, le salésien J. P. Camus, le franciscain Yves de Paris. *Ibid.*, t. I, *passim*. — [8] *Ibid.*, p. 17.

[9] DENZINGER-B., *Enchirid. symb.*, n. 782-1000, p. 260-329 (12e éd.). — On sait que sur les 25 sessions du concile, onze ou douze seules furent fructueuses et comptent effectivement.

foi (session IV), au péché originel (s. V), à la justification (s. VI), sont particulièrement importants et étudiés; celui de la session VI est un chef-d'œuvre théologique [1]. Pour avoir une portée moins universelle, les décrets relatifs aux sacrements (sess. VII, XIII, XIV, XXI, XXII, XXIII, XXIV) [2], ainsi qu'au culte des saints et aux indulgences (s. XXV) [3] opposaient au protestantisme un corps de doctrine cohérent et complet. Plus délicate encore, mais non moins nécessaire fut l'action réformatrice accomplie parallèlement dans le concile par *les décrets disciplinaires* [4]. La plupart furent des décrets généraux concernant l'enseignement de la vraie doctrine (sess. V) et les devoirs ou les droits des évêques (sess. VI, VII, XIII, XIV, XXI) et du bas clergé (s. XXII). Plusieurs des points traités là furent repris et étudiés plus à fond dans les dernières sessions (XXIII, XXIV, XXV), où furent également exprimés des desiderata au sujet de la curie romaine. Des décrets particuliers concernaient, soit les simples fidèles et l'état de mariage, soit l'état religieux. L'ensemble de cette œuvre est immense et les papes qui la menèrent à bon terme, en dépit des oppositions politiques et autres qu'ils rencontrèrent, méritèrent grandement de l'Eglise. Il faut leur associer les derniers papes du XVIe siècle, qui l'appliquèrent, notamment saint Pie V. Ce dernier publia le *Catéchisme du concile de Trente* (1566) [5], qui condensait à l'usage du clergé l'ensemble de la théologie traditionnelle et des décrets du concile.

Les théologiens avaient préparé l'œuvre conciliaire; ils s'appliquèrent ensuite à lui faire porter tous ses fruits. Le XVIe siècle connut, de fait, un vrai **renouveau de la théo-**

[1] *Ibid.*, n. 793-843 (soit 16 chapitres, suivis de 33 canons). Voir J. RIVIÈRE, *Justification*, dans *Dict. théol.*, col. 2164-2192.

[2] *Ibid.*, n. 844-982. — [3] *Ibid.*, n. 983-989.

[4] Voir les collections des conciles. Denzinger donne quelques extraits ayant une portée dogmatique, n. 990-1000.

[5] Rédigé, à la demande du concile, par une commission que présidait S. CHARLES BORROMÉE (1538-1584) et qui continua ses travaux après le concile, le **Catéchisme romain** parut en 1566, avec une approbation de S. Pie V, sous ce titre : *Catechismus ex decreto concilii Tridentini ad parochos, Pii V jussu editus.* " Ce catéchisme n'est pas un livre symbolique ou une confession de foi s'imposant à tous les chrétiens; c'est un livre de doctrine, non sans doute un abrégé à l'usage des fidèles, ni un manuel destiné à l'enseignement de la théologie, mais bien un exposé doctrinal capable de compléter l'instruction théologique des prêtres et de leur faciliter la prédication et l'enseignement du catéchisme. Il est divisé en quatre parties, qui résument la doctrine catholique et qui traitent successivement du *symbole*, des *sacrements*, du *décalogue* et de la *prière* ". E. MANGENOT, *Catéchisme*, dans *Dict. théol.*, col. 1918.

logie dans toutes les branches [1]. La théologie *scolastique*, si décriée, fut surtout cultivée et avec des méthodes perfectionnées, par les franciscains et les dominicains, ainsi que par les jésuites, qui ouvrirent des voies nouvelles. La réaction contre le protestantisme amena les controversistes à insister sur les bases *positives* de la foi, l'Ecriture et la tradition : d'où l'importance que prirent alors certains traités, comme les Lieux théologiques et le *De Ecclesia*, ou certaines méthodes, celle, par exemple, de la théologie positive, appelée à prendre au siècle suivant de magnifiques développements. Enfin, la théologie *morale* allait à son tour être cultivée avec une précision et un sens pratique inconnus jusque-là, sous l'impulsion de ceux qui s'appliquèrent avec zèle à favoriser la fréquentation des sacrements.

La spiritualité catholique prit aussi, au XVIe siècle, un incomparable essor [2], et sur ce point la réaction contre la fausse mystique protestante eut un particulier éclat. Tandis que saint Ignace incarnait l'ascétisme, trop négligé par les pseudo-réformateurs, des auteurs dont l'œuvre allait devenir classique, portaient la théologie mystique à son apogée : sainte Thérèse, saint Jean de la Croix et saint François de Sales ont, à des points de vue divers, éclairé cette partie si délicate et si complexe de la théologie. Ils ont ainsi écarté les théories téméraires de nombreux spirituels dévoyés que l'Eglise avait condamnés, tels les *Alumbrados* en Espagne; ils ont précisé la doctrine des anciens en la complétant et posé les bases d'une systématisation définitive.

[1] Les cinq chapitres suivants, consacrés à la théologie, p. 723-784, ont précisément pour objet d'exposer ce renouveau en insistant sur l'action exercée par quelques hommes.

[2] On le verra par l'étude des derniers chapitres de cet ouvrage, p. 785-854.

CHAPITRE II.

Le renouveau théologique au XVIe s.

BIBLIOGRAPHIE SPÉCIALE : voir en note à chaque auteur.

I. — THÉOLOGIENS DES ANCIENNES ÉCOLES.

C'est au XVIe siècle que se produit ce renouveau de la théologie qui est une des gloires de la Renaissance catholique. Il ne fut guère, dans son ensemble, préparé par le XVe; celui-ci, malgré quelques essais de réaction, subit trop l'influence défavorable du milieu et continua sur bien des points la décadence commencée au XIVe.

1° **La prépondérance de l'occamisme** dans les Universités en est un des signes évidents [1]. C'est à Paris, à la faculté des arts, qu'est le centre du mouvement nominaliste. Un décret de proscription contre lui, obtenu de Louis XI (1474) par la faculté de théologie, est retiré en 1481. A la fin du siècle, le nominalisme s'étend encore; il s'installe en Espagne, à Salamanque, par exemple, où l'on enseigne Occam dans des chaires voisines de celles qui sont consacrées à Scot ou à saint Thomas.

Le plus célèbre représentant de l'occamisme du XVe siècle, est **Gabriel Biel** [2] (1425-1495), vicaire de Mayence, célèbre prédicateur, puis professeur de Tubingue, dont il consacra la gloire à son époque. Son œuvre capitale est un *Collectorium*, ou recueil de leçons sur les 4 livres des Sentences. Plus modéré que les autres partisans du système, il évite avec prudence leurs erreurs : déterminisme, scepticisme, panthéisme, ainsi que leurs attaques contre l'autorité du pape, dont il fut, au contraire, le défenseur. " Si le nominalisme avait pu être un système catholique, c'est grâce à Biel qu'il le serait devenu ", conclut Mgr Ruch [3]. Luther, qui connaissait le théologien de Tubingue, a cependant pu lui emprunter plusieurs de ses conceptions. Le maître le plus en vue de l'école, au siècle suivant, est l'écossais JEAN MAJOR [4] (1478-1540), docteur parisien, dont Rabelais fait le représentant de la scolastique qu'il aime à ridiculiser. — De fait, l'occamisme tombe définitivement alors, sous les coups de l'humanisme et de la Réforme.

---

[1] M. DE WULF, *Hist. phil. méd.*, II, p. 268-271.

[2] CH. RUCH, *Biel (Gabriel)*, dans *Dict. théol.*, col. 814-825.

[3] *Ibid.*, col. 817. Voir *ibid.* (col. 817-824) un résumé de la théologie de Biel.

[4] On l'appelle aussi *Jean Scot Major;* mais il ne faut pas le confondre avec Duns Scot.

2° A cette école occamiste on peut opposer **le platonisme** du cardinal NICOLAS DE CUSE [1] (1401-1464), qui fut, en même temps qu'un homme d'action, un savant et un penseur. C'est ce dernier trait qui nous intéresse ici.

Frappé des excès de l'école nominaliste, Nicolas essaya, par la mystique, de sauver la métaphysique et de constituer une nouvelle synthèse harmonisant la foi et la raison. Il en emprunta les données à tous les systèmes courants, mais les apports du néo-platonisme sont prépondérants et caractéristiques. Dans sa théorie générale du retour des êtres vers Dieu, leur principe, la théorie de la connaissance est à noter. A son avis, la vérité ne peut être atteinte par l'opération rationnelle de l'esprit, mais seulement par *l'intuition* de l'intelligence ; et c'est en avouant son ignorance que l'homme arrive à la vraie science : d'où le titre de son grand ouvrage : *De la docte ignorance.* Malgré ses lacunes et ses contradictions, l'œuvre évite, quoi qu'on ait dit, le panthéisme et le scepticisme, non seulement dans l'intention du cardinal, ce qui est évident, mais dans la réalité, semble-t-il. En tout cas, l'œuvre était intéressante à titre d'essai de réaction contre les abus du scolasticisme décadent. Elle présage d'autres efforts de pensée personnelle. — Parmi ceux qui se sont inspirés de Platon, en dehors de Nicolas de Cuse et de Bessarion, on peut encore citer l'augustin Gilles de Viterbe dont nous allons parler.

Les religieux augustins, thomistes depuis Gilles de Rome, n'avaient pas tardé à subir l'influence nominaliste [2]. Leur culte pour saint Augustin les porta, en outre, à reprendre au moins certaines formules de l'évêque d'Hippone que, depuis le moyen âge, les théologiens semblaient négliger. Ainsi insistèrent-ils plus que d'autres sur l'action de Dieu dans l'âme et laissèrent-ils dans l'ombre la part de celle-ci [3].

On remarque ces tendances, au XVe siècle, dans l'œuvre d'un théologien de renom, destiné au généralat de l'Ordre, FAVARONI [4] († 1443 ou 1445), dont diverses formules ont pu être rapprochées de celles de Luther, sans avoir, d'ailleurs, chez lui la même portée que chez le futur réformateur [5]. Celui-ci a bien pu être directement influencé, à Rome, même sans l'avoir beaucoup approché, par le général de l'Ordre, GILLES DE VITERBE [6], 1507-1518 († 1532), qui ne cachait pas son antipathie pour la scolastique aristotélicienne et ses préférences pour le platonisme que lui avait révélé Marsile Ficin [7]. Même devant les excès de Luther, les théologiens de l'Ordre qui les réprouvaient le plus ne modifièrent pas

[1] L'œuvre capitale sur cet auteur est l'étude de E. Van Steenberghe, citée plus haut (p. 719). — [2] Voir ci-dessus, p. 669.

[3] J. PAQUIER, *Luther,* dans *Dict. théol.,* col. 1202-1203.

[4] *Ibid.,* col. 1198.

[5] " Ici-bas, l'homme est incapable d'atteindre *la justice parfaite.* La loi n'est pas pour les bons mais pour les mauvais. Notre justice ne consiste pas dans des *habitus* infus en nous ; mais c'est Dieu qui est *notre justice formelle.* Enfin, Dieu prédestine à l'enfer aussi bien qu'au ciel ". *Ibid.*

[6] *Ibid.,* col. 1204-1205. — [7] Voir ci-dessus, p. 710.

leurs tendances : SERIPANDO [1] (1493-1563), général de 1539 à 1551 et, à ce titre, membre du concile de Trente, y exposa, sous une forme rigide, la conception de la justification qui était courante de son temps dans l'Ordre augustinien. D'ailleurs, en dépit des apparences, elle diffère radicalement du luthéranisme, parce que Seripando a " toujours maintenu la responsabilité de l'homme envers Dieu et l'obligation d'observer la morale " [2]. Sa présentation fut sans doute atténuée, mais elle ne fut jamais condamnée. Nommé cardinal en 1561, Seripando fut même un des légats de Pie IV au concile.

L'**école franciscaine** [3] a eu pour maître préféré, depuis la fin du moyen âge, Duns Scot; mais saint Bonaventure a été particulièrement suivi par certaines branches de l'Ordre, depuis le XVIe siècle.

Des commentaires de l'œuvre de Duns Scot sont signalés dès le milieu du XVe siècle [4]; mais c'est au siècle suivant qu'ils se multiplient. Les plus célèbres sont ceux de :

P. TARTARET († 1494) [5], docteur parisien, sur les *Quodlibet* de D. Scot, et l'*Oxoniense;*

FR. LYCHET [6] († 1520), général des observants, sur l'*Oxoniense;*

MAURICE DU PORT († 1513) (O'FIHELY) [7], maître à Oxford et à Padoue, puis évêque en Irlande, sur les œuvres philosophiques et aussi l'ensemble de la doctrine. — Ce sont surtout les conventuels et les observants qui restaient fidèles au Docteur subtil [8]. Innombrables sont les théologiens qui s'en inspiraient, et le mouvement s'accentua encore au XVIIe siècle, après que Wadding eut fondé à Rome le célèbre collège Saint-Isidore (1625), qui allait être un ardent foyer du scotisme [9].

Le plus zélé propagateur de **l'étude de saint Bonaventure** fut Sixte-Quint [10], qui fonda à Rome, aux Douze Apôtres, un collège sous son vocable et son patronage effectif, et qui, l'année suivante, inscrivit le saint au rang des Docteurs de l'Eglise. Le pape invita particulièrement les conventuels à l'étudier. Cependant ce furent les capucins qui, les premiers parmi les franciscains, proclamèrent le Docteur séraphique chef de leur école naissante. " Au commencement de leur réforme, ils avaient défendu d'établir des études dans leur congrégation; l'enseignement se donnait en particulier. A la suite du concile de Trente, le chapitre général de 1562 ordonna d'en fonder dans toutes les provinces, comme il en existait déjà dans plusieurs. Pour cela, ils s'occupèrent sans retard de faire imprimer une édition des commentaires du docteur séraphique sur les Sentences [11]... En 1593, mourait à Naples PIERRE TRIGOSO, de Calatayud, capucin, qui, après avoir enseigné

---

[1] *Ibid.*, col. 1199-1202. Cf. J. RIVIÈRE, *Justification* dans *Dict. théol.*, col. 2166 sq. — [2] J. PAQUIER, *ibid.*, col. 1201.

[3] P. EDOUARD D'ALENÇON, *Frères Mineurs*, dans *Dict. théol.*, col. 835-840. — HURTER, *Nomenclator*, t. II et III (passim).

[4] Cf. M. DE WULF, *op. cit.*, II, p. 196.

[5] HURTER, *op. cit.*, II, col. 995-996.

[6] *Ibid.*, col. 1105. — [7] *Ibid.*, col. 1104. — [8] Cf. E. D'ALENÇON, *op. cit.*

[9] HURTER, *ibid.*, III, col. 962.

[10] P. ED. D'ALENÇON, *op. cit.*, col. 836.

[11] Elle parut en 1569, sous le patronage de S. Pie V. D'autres suivirent bientôt.

saint Thomas pendant son séjour chez les jésuites, suivait dans ses leçons à ses frères le docteur séraphique, et il composa une *Summa theologica*, tirée des commentaires des Sentences "[1], "*insigne opus*"[2], dont il ne reste malheureusement qu'un seul livre[3]. — Bonaventuristes ou scotistes, les franciscains défendirent la foi traditionnelle contre les protestants et se distinguèrent dans la controverse.

L'importance prise de nos jours par saint Thomas dans l'enseignement de la théologie nous obligera à insister dans les chapitres suivants sur **l'école dominicaine,** d'autant plus qu'il importe de bien marquer sa position en face de l'école théologique nouvelle qui se fonde au XVIe siècle avec les jésuites et qui se réclame aussi de saint Thomas. Le seul point que nous signalerons ici, car il devait exercer une influence durable sur l'enseignement de la théologie dans tous les milieux, est la substitution de la *Somme théologique* aux Livres des Sentences comme livre de texte à expliquer dans les leçons. Cette modification s'opéra lentement et elle est due à l'Ordre même des prêcheurs, dit le P. Mandonnet[4]. On la trouve mentionnée dès la fin du XVe siècle; elle était établie au milieu du XVIe dans toutes les écoles dominicaines et dans beaucoup d'universités. La conséquence de cette initiative sera l'apparition des commentaires proprement dits. Avant de les étudier, nous devons signaler les principales œuvres de controverse suscitées dans tous les milieux catholiques par le protestantisme.

II. — LES CONTROVERSISTES.

La réforme protestante souleva dans la plupart des pays de l'Europe occidentale une vive opposition. Séculiers et religieux eurent à cœur de réfuter les novateurs, chacun selon sa méthode propre ou les moyens particuliers dont il disposait. **Les œuvres de controverse** se rattachent donc à des genres assez divers. Il y a la réfutation directe des thèses novatrices, à côté des œuvres de réaction indirecte soit par un simple exposé de la foi, soit par la recherche détaillée de ses bases historiques ou traditionnelles, rejetées par les protestants. Il ne saurait être question ici de tout dire, à tous ces points de vue, ni de citer tous les auteurs qui ont écrit sur ces sujets au

[1] Ed. d'Alençon, *ibid.* — [2] Disent les éditeurs de Quaracchi.

[3] Avant Trigoso, E. Brûlefer († vers 1496), conventuel, avait laissé des *Reportata* (Bâle, 1501-1507) sur les commentaires des Sentences de S. Bonaventure.

[4] Art. *Frères Prêcheurs*, dans *Dict. theol.*, col, 906-908.

XVIe siècle. On s'efforcera plutôt de signaler les représentants les plus en vue de la théologie catholique dans chaque pays et de faire connaître à cette occasion les méthodes employées. On y ajoutera un mot sur la théologie positive, qui est, en un sens, comme la controverse, une préparation à la spéculation, et qui a été l'une des armes favorites des défenseurs de la foi.

A) En Allemagne.

C'est en Allemagne, évidemment qu'on rencontre les premiers adversaires de Luther, comme on y trouve ses premiers partisans.

1. **J. de Hoogstraeten** [1] (Hochstraten) († 1527), dominicain, originaire du Brabant, mais prieur de Cologne et inquisiteur en Allemagne, dénonça le premier les erreurs de Luther et écrivit contre lui plusieurs mémoires ou traités, aussi vigoureux que pénétrants. Il s'était déjà signalé par son énergie dans le procès de Reuchlin.

2. **Jean Eck** [2] (1486-1543), professeur de théologie à Ingolstadt, qui avait, dès 1518, critiqué par ses *Obélisques* les fameuses thèses de Luther, poursuivit ensuite la lutte dans des conférences publiques et dans d'innombrables écrits. Il fut jusqu'à sa mort le mur inexpugnable de l'orthodoxie en Allemagne.

3. **Jean Dobneck,** dit **Cochlaeus** [3] (1489-1552), doyen de Sainte-Marie de Francfort, plus tard chanoine de Mayence, résista à Mélanchton à Augsbourg, réfuta la fameuse Confession protestante et ne cessa d'écrire jusqu'à sa mort contre les principaux chefs de la Réforme. Il était plus orateur que théologien : aussi Eck le dépasse-t-il comme controversiste.

4. **Jean Gropper** [4] (1503-1559), chancelier du diocèse de Cologne, apporta un grand zèle à promouvoir la réforme catholique et un esprit très condescendant dans la controverse ; il fut fait cardinal en 1555, mais refusa cet honneur.

5. **Frédéric Staphylus** [5] (1512-1564), d'Osnabruck, conquis au luthéranisme pendant son long séjour de 10 ans à Wittenberg, abandonna la Réforme en 1553 et acquit aussitôt dans l'Eglise une grande autorité par ses réfutations pertinentes des erreurs qu'il connaissait bien : il fut recteur de l'Académie d'Ingolstadt.

6. **Stanislas Hosius** [6] (1504-1579), polonais, évêque de Cholm et de l'Ermland, légat du pape en Pologne et plus tard ambassadeur du roi

---

[1] HURTER, *Nomencl.*, II, col. 1263-1265. Cf. R. COULON, *Hochstraten*, dans *Dict. théol.*, col. 11-17.

[2] HURTER, *op. cit.*, II, 1396-1401. Cf. A. HUMBERT, *Eck*, dans *Dict. théol.*, col. 2056-2057.

[3] HURTER, *op. cit.*, II, 1411-1414. Cf. C. TOUSSAINT, *Cochlée*, dans *Dict. théol.*, col. 204-205.

[4] HURTER, *op. cit.*, 1419-1423. Cf. A. HUMBERT, *Gropper*, dans *Dict. théol.*, col. 1881-1885. — [5] HURTER, *op. cit.*, III, 19-21.

[6] HURTER, *op. cit.*, III, 44-47. Cf. A. HUMBERT, *Hosius*, dans *Dict. théol.*, col. 178-190.

à Rome, fut un des plus puissants défenseurs de la foi en Pologne et dans la Prusse orientale, non seulement par son action pastorale ou diplomatique, mais par ses écrits.

7. **Saint Pierre Canisius** [1] (1521-1597) a eu, dans cette résistance au protestantisme, un rôle particulièrement éclatant, qui lui a mérité le titre d'*Apôtre de l'Allemagne moderne* et lui a valu d'être inscrit au rang des Docteurs de l'Eglise.

Né à Nimègue, dans les Pays-Bas, Pierre Canisius fit ses études littéraires à Cologne, où il étudia aussi la philosophie et la théologie et où il fut ordonné prêtre en 1546. Il était alors, depuis trois ans, entré **dans la Compagnie de Jésus** (1543), gagné par les *Exercices* suivis à Mayence sous la direction du Bx Le Fèvre : avec lui, les jésuites s'établirent à Cologne. Après son ordination, il accompagna le cardinal Truchsess (d'Augsbourg) à Trente, où il n'eut qu'un rôle effacé. Il séjourna quelque temps à Rome et en Sicile, et enfin, en 1549, il fut renvoyé en Allemagne par saint Ignace. Il devait y rester plus de 30 ans. Il travailla d'abord dans les centres universitaires, Ingolstadt (1549-1552), Vienne (1552-1556). Il fut le premier provincial de la Compagnie pour l'Allemagne (1556-1569) et il lui procura une expansion inouïe dans ce pays. Quand il eut passé le gouvernement à d'autres mains, il se retira au collège de Dillingen et s'appliqua à ses écrits contre les Centuriateurs de Magdebourg, entrepris à la demande de S. Pie V. Il passa en Suisse, à Fribourg, ses dernières années, travaillant à la fondation d'un nouveau collège, prêchant et écrivant.

Le **point culminant** de cette vie, ce sont évidemment les trente années que le saint passa en Allemagne, à son retour d'Italie, après 1549 : " Années pleines, où Canisius apparaît tour à tour, ou même à la fois, éducateur de la jeunesse, prédicateur et missionnaire, organisateur et soutien de son ordre, conseiller et directeur des princes, champion du catholicisme dans les diètes de l'Empire, nonce des papes, publiciste. Mais dans cette vie si variée une idée domine qui en fit l'âme et l'unité : opposer à la prétendue réforme des novateurs, un mouvement de vraie et salutaire réforme religieuse, pour consolider la foi catholique dans les territoires restés fidèles à Rome, et faire de ces contrées un rempart contre le protestantisme qui menaçait d'envahir l'Allemagne entière. Aussi protestants et catholiques ont-ils souvent caractérisé l'œuvre de Canisius en lui donnant le nom de *Contre-Réforme*" [2].

C'est dans l'ordre pratique que Pierre Canisius a principalement exercé son influence : " Il fut surtout, et il fut à un degré éminent **un homme d'action**" [3]. Tous les ministères qu'il remplit, toutes les œuvres qu'il fonda, convergèrent " vers le même but pratique : développer parmi les catholiques un mouvement de foi active et militante, et opposer ainsi au protestantisme une résistance efficace" [4]. Les collèges qu'il créa y contribuèrent plus puissamment que toute autre initiative. C'est par là surtout qu'il opposa au progrès de la réforme luthérienne un mur infranchissable.

---

[1] X. Le Bachelet, *Canisius (Le B. Pierre)*, dans *Dict. théol.*, col. 1507-1537. — L. Cristiani, *Le Bx P. Canisius* (Coll. *Les Saints*), Paris, 1925. — Hurter, *Nomenclator*, III, 196-199.

[2] Le Bachelet, *op. cit.*, col. 1509. — [3] *Ibid.*, col. 1535. — [4] *Ibid.*

Son **œuvre écrite**, qui est fort étendue [1], tend au même but pratique ; même dans ses essais de *réédition d'œuvres anciennes*, celles de saint Cyrille d'Alexandrie ou de S. Léon le Grand, il se proposait de réfuter l'hérésie par des arguments irrécusables, ou d'édifier le clergé par l'exemple de ces grands modèles. Evidente est l'utilité de *la réfutation des Centuriateurs* de Magdebourg, bien que les supérieurs aient cru devoir l'interrompre après le second volume [2] en envoyant le saint en Suisse pour l'appliquer à un ministère plus actif et à des publications de propagande. De fait, c'est de cette période de sa vie que datent une bonne part des *opuscules de piété* qui sont bien caractéristiques de sa méthode et de ses préoccupations. Mais ce qui, par dessus tout, a fait la réputation de Canisius et a marqué son influence ce sont LES CATÉCHISMES. Il y en a trois, qui parurent d'abord en latin, puis en allemand. " Mais ces trois livres ne constituent en réalité qu'une seule et même œuvre ; ils ne contiennent qu'une seule et même doctrine, présentée avec plus ou moins de développements et adaptée aux diverses classes de fidèles que le bienheureux avait en vue. Le petit catéchisme, *minimus*, était pour les enfants qui débutent et pour les gens sans instruction [3] ; il formait comme le pendant du petit catéchisme de Luther. La *Summa* [4] primitive correspondait au grand catéchisme de l'hérésiarque ; elle était destinée aux universités et, dans les collèges, aux classes supérieures. Moyen terme, le *Catechismus parvus catholicorum* [5] s'adressait aux étudiants des classes inférieures et aux jeunes gens de même portée " [6].

La **méthode générale** de l'auteur des catéchismes mérite d'être signalée. " Il évite toute attaque directe et cela par principe ; car il était persuadé qu'en se bornant à exposer simplement la doctrine catholique, il obtiendrait de bien plus grands et de meilleurs résultats que par les discussions et la polémique. Aussi ce qui frappe dans son petit livre, ce n'est pas seulement la netteté du plan et de l'exposition, la richesse de la doctrine jointe à la concision du style, la saveur scripturaire et patristique ; c'est aussi cette belle sérénité dans l'enseignement qui mérite d'autant plus d'être remarquée qu'elle contraste davantage avec le ton de polémique amère dont ses adversaires luthériens étaient coutumiers " [7]. Le succès de l'œuvre fut immense et suscita un renouveau de la foi catholique en Allemagne. C'est par elle surtout que saint Canisius a mérité le titre de Docteur de l'Eglise (le 21 mai 1925).

---

[1] En voir la liste *ibid.*, 1523-1534. Edit. des lettres par BRAUNSBERGER, Fribourg, 1912 sq., 7 vol. Du même, *S. Can. Doctor E.*, dans *Gregorianum*, 1925.

[2] *De verbi Dei corruptelis*, I ; *De Maria Virg. incomparabili*, II. Voir p. 732.

[3] *Summa doctrinæ christianæ... ad captum rudiorum accommodata ;* 1556 (59 questions).

[4] *Summa doctrinæ christianæ... in usum christianæ pueritiæ nunc primum edita*, 1555 (211 questions) : c'est le premier publié. — L'*Opus catechisticum* n'est qu'une réédition du même ouvrage, avec le texte des passages de l'Ecriture ou des Pères auxquels Canisius s'était contenté de marquer des renvois (2e éd.).

[5] Paru en 1558 (122 questions).

[6] X. LE BACHELET, *ibid.*, col. 1525. — [7] *Ibid.*, col. 1526.

B) Hors d'Allemagne.

1° En Angleterre les premières controverses s'engagent contre Luther lui-même et se poursuivent contre les réformateurs anglais.

Le Bx John Fisher [1] (1459-1535), évêque de Rochester, écrivit d'abord avec Henri VIII contre Luther, et plus tard contre les autres novateurs et Henri VIII lui-même : mis en prison, il fut exécuté quelques jours après son élévation au cardinalat.

Le Bx Thomas More [2] (1478-1535), brillant humaniste, ami d'Erasme, chrétien sincère malgré les hardiesses de son *Utopie*, écrivit lui aussi contre Luther (1523) et bientôt contre les hérétiques anglais. Elevé aux plus hautes fonctions publiques, chancelier du roi en 1529, il donna sa démission en 1532 et devint suspect à Henri VIII, qui le fit exécuter quelques jours après Fisher.

Réginald Pole [3] (1500-1558), de grande famille anglaise et cardinal, écrivit lui aussi, sous Henri VIII et ses successeurs, surtout pour la défense de l'unité de l'Eglise.

Signalons encore **G. Allen** [4] (1532-1594), recteur du célèbre collège de Douai et cardinal ; le jésuite **Edmond Campion** [5] (1540-1581), mort martyr en Angleterre ; **Th. Stapleton** [6] (1545-1598), anglais d'origine, docteur de Louvain, professeur à Douai. Tous trois ont laissé des écrits de controverse.

2° Pays-Bas. — En dehors d'Erasme, qui y défendit la liberté contre Luther [7], on trouve dans les Pays-Bas des controversistes de renom.

Albert Pighi [8] († 1543), docteur de Louvain et de Cologne, a combattu le protestantisme dans diverses légations officielles et plusieurs écrits, surtout sur la grâce : il a quelques théories personnelles sur le péché originel, la justification et la prédestination.

Josse Clichtove [9] (1472-1543), originaire de Nieuport, professeur en Sorbonne et chanoine de Chartres, fut un humaniste convaincu, un théologien fécond et un infatigable polémiste depuis 1520.

J. Latomus (Masson) [10] (1475-1544), recteur de l'université de Louvain, fut particulièrement sévère contre le protestantisme, contre lequel presque tous ses écrits sont dirigés.

---

[1] A. Humbert, *Fisher (John)*, dans *Dict. théol.*, col. 2555-2561. — Hurter, *Nomenclator*, II, 1269-1270.

[2] P. Janelle, *More (Le Bx Th.)*, dans *Dict. théol.*, col. 2472-2482. Hurter, *Nomenclator*, II, 1267-1269.

[3] Hurter, *op. cit.*, II, 1466-1468.

[4] *Ibid.*, III, 172-175. — [5] *Ibid.*, 165-167. — [6] *Ibid.*, 175-178.

[7] Par son *De libero arbitrio*, 1524. Sur Erasme, voir ci-dessus, p. 711 et p. 719.

[8] Hurter, *op. cit.*, II, 1442-1444.

[9] *Ibid.*, 1444-1446. Cf. A. Clerval, *Clichtove*, dans *Dict. théol.*, col. 236-243.

[10] Hurter, *op. cit.*, 1447-1449. E. Amann, *Latomus*, dans *Dict. théol.*, col. 2626-2628.

G. Lindanus (VAN DER LINDEN)[1] (1525-1588), évêque de Ruremonde et de Gand, s'est exercé à la controverse avec une science et une modération rares à son époque.

Ruard Tapper[2] († 1559), docteur de Louvain, fut théologien au concile de Trente et a laissé divers traités sur les questions agitées par les faux réformateurs.

3° FRANCE. — C'est dans la seconde partie du XVIe siècle (en dehors de Clichtove, qui a surtout vécu en France) que nous trouvons les controversistes français les plus connus.

Claude d'Espence[3] (1511-1573), docteur en Sorbonne, recteur de l'Université (1540), conseiller du roi et du cardinal de Lorraine, fut un ennemi de toute exagération, jusque dans la controverse, qu'il voulait très modérée.

Claude de Sainctes[4] (1525-1591), docteur en Sorbonne, évêque d'Evreux, a laissé plusieurs réfutations savantes du calvinisme, notamment sur l'eucharistie.

Du Perron (Jacques Davy)[5] (1556-1618) est le plus célèbre controversiste français de l'époque. De famille calviniste, élevé lui-même dans le calvinisme et converti, il fut diplomate et homme d'Etat des plus influents, évêque d'Evreux (1591), puis archevêque de Sens (1606) et cardinal (1604). Orateur et très versé dans l'étude des Pères, il s'adonna avec autant de succès que d'éclat à la controverse publique avec les protestants; il triompha notamment, en 1600, de Duplessy-Mornay, "le pape des huguenots". Il a, en outre, beaucoup écrit sur les questions disputées alors, au sujet de l'Eglise et de l'Eucharistie. Sa méthode consiste à appuyer ses thèses sur de nombreux textes de l'Ecriture et des Pères; il y est aidé par une prodigieuse érudition. S'il fut un génie, comme le veut Bossuet, "en réalité, son génie était moyen : il n'a innové en rien".

N. Coeffeteau[6] (1574-1623), dominicain, prieur de Saint-Jacques, vicaire général de l'Ordre en France, évêque coadjuteur de Metz, titulaire de Marseille, est particulièrement connu par ses ouvrages de controverse sur l'eucharistie et sur la hiérarchie ecclésiastique.

Pierre Charron[7] (1541-1603) a laissé une remarquable démonstration de la vérité du catholicisme contre les protestants sous le titre : *Trois vérités*.

Sur **S. François de Sales** controversiste, voir p. 836.

---

[1] HURTER, *op. cit.*, III, 187-189. Cf. E. AMANN, *Lindanus*, dans *Dict. théol.*, col. 772-776.

[2] HURTER, *op. cit.*, II, 1451-1452.

[3] *Ibid.*, III, 17-19. Cf. A. HUMBERT, *Espence*, dans *Dict. théol.*, col. 603-605.

[4] HURTER, *op. cit.*, III, 181-184.

[5] HURTER, *op. cit.*, III, 405-411. C. CONSTANTIN, *Du Perron*, dans *Dict. théol.*, col. 1953-1960.

[6] HURTER, *op. cit.*, III, 715-718. R. COULON, *Coeffeteau*, dans *Dict. théol.* col. 267-271.

[7] FÉRET, *op. cit.*, III, 384 sq. Voir ci-dessus, p. 720.

4° ESPAGNE. — Quoique éloignée du centre de l'hérésie protestante, l'Espagne produisit, au XVIe siècle, des controversistes dignes d'être mentionnés :

Alphonse de Castro [1] (1495-1558), franciscain de l'observance, théologien du concile de Trente, a laissé un nombre considérable de traités contre les protestants.

André de Vega [2] († 1560), confrère de Castro et son collègue à Trente, a particulièrement approfondi la doctrine de la justification, pour écarter la doctrine calviniste.

Diego de Andrada [3] († 1578), théologien portugais, appelé à Trente, a aussi écrit un volume sur tous les points niés par les novateurs.

D'autres théologiens espagnols, dominicains ou jésuites, qui ont combattu pour la foi catholique, seront signalés plus loin.

5° ITALIE. — Le plus connu des controversistes italiens du XVIe siècle est LE CARD. BELLARMIN. Mais comme son œuvre a une large portée théologique, il sera étudié plus loin, avec les théologiens de la Compagnie de Jésus. Signalons plutôt ici l'œuvre de Baronius, qui combattit les protestants sur le terrain de l'histoire chrétienne.

Le cardinal Baronius (1538-1607), oratorien, fils spirituel et successeur de saint Philippe de Néri, se proposa dans ses *Annales ecclesiastici* [5], de réfuter, par une solide documentation, les assertions erronées ou tendancieuses des Centuriateurs de Magdebourg [6]. L'œuvre fut continuée par divers auteurs [7], et même critiquée plus tard par les deux frères Antoine et François Pagi, franciscains, qui relevèrent ses erreurs et écrivirent 4 volumes de rectifications. Malgré ses lacunes, l'entreprise de Baronius n'en eut pas moins la plus heureuse influence, celle d'un *initiateur* dans l'étude de l'histoire selon une méthode renouvelée.

La **théologie historique,** à laquelle Baronius préparait les voies, n'a atteint son apogée qu'au siècle suivant, avec le jésuite D. PETAU (1583-1632), l'oratorien THOMASSIN (1619-1695) et nombre d'autres [8]. Leur *théologie positive* est, à sa

---

[1] HURTER, *op. cit.*, II, 1395-1396. ED. D'ALENÇON, *Castro*, dans *Dict. théol.*, col. 1835-1836. — [2] HURTER, *op. cit.*, II, 1390-1392.

[3] *Ibid.*, III, 59-62. C. TOUSSAINT, *Andrada*, dans *Dict. théol.*, col. 1179.

[4] HURTER, *op. cit.*, III, 527-539.

[5] Son œuvre capitale, en 12 vol. in fol., 1588-1607 ; des origines à l'année 1198.

[6] On appelle **Centuriateurs de Magdebourg** les savants protestants qui ont écrit une histoire ecclésiastique divisée par périodes de cent ans ou *centuries : Ecclesiastica historia...*, Bâle, 13 vol. in fol., 1559-1574 : elle concerne les treize premiers siècles, et est d'un esprit très hostile au catholicisme ; les auteurs se proposent de montrer l'accord de la doctrine protestante avec la foi de l'ancienne Église. — Sur la réfutation par S. Canisius, voir p. 729.

[7] De 1198 à 1585 par *3 oratoriens*, Raynaldi, XVIIe s., 9 vol., Lederchi, XVIIIe s., 3. vol., A. Theiner, XIXe s., 2 vol. ; — De 1198 à 1572, par le dominicain polonais, Bzovius, XVIIe s., 9 vol. (faible) ; — De 1198 à 1640, par H. de Sponde, évêque de Pamiers (XVIIe s.). — [8] Voir *Introduction*, t. I, p. 16.

manière, une forme d'apologétique, une introduction à la théologie spéculative. Par ses *Lieux théologiques*, Melchior Cano avait ouvert la voie [1]. Mais ce sont les jésuites qui paraissent y être entrés avec le plus de décision dès le XVIe siècle. Saint Ignace les y avait invités [2] et, de fait, dès cette époque, leur méthode est " caractérisée par l'alliance, dans un degré plus accentué qu'auparavant, de l'élément scolastique, représenté par S. Thomas, et de l'élément positif, fourni surtout par les Pères, les deux éléments se complétant et s'entr'aidant mutuellement, non pas seulement de fait, par une nécessité de défense ou de polémique, mais en principe, conformément à la vraie notion de la théologie, qui a pour objet propre les vérités révélées, *principia revelata sibi a Deo.* Sum. th., Ia, q. 1, a. 2 " [3]. Ces progrès de la méthode positive sont très sensibles chez Suarez [4].

CHAPITRE III.

Théologiens dominicains de la Renaissance avant le concile de Trente.

BIBLIOGRAPHIE SPÉCIALE : voir en note à chaque auteur.

I. — VIE DOCTRINALE DE L'ORDRE A LA RENAISSANCE.

L'Ordre dominicain ne manifesta au XVe siècle qu'une activité doctrinale réduite. La décadence de la philosophie et de la théologie était alors générale : " L'école thomiste et l'Ordre des prêcheurs ne purent se soustraire aux conditions générales du milieu historique qu'ils traversaient. Ils subirent un fléchissement dans la quantité et la qualité des productions théologiques. Cependant, l'Ordre possède encore au XVe siècle une vitalité doctrinale notable. C'est à ce moment que les prêcheurs produisent des hommes comme Jean Capréolus, saint Antonin de Florence et Jean de Torquemada " [5].

[1] Voir plus loin, p. 740-742. — [2] *Règl. d'orth.*, XI. Voir plus loin, p. 759.
[3] X. LE BACHELET, *Jésuites*, dans *Dict. théol.*, col. 1044.
[4] Voir plus loin, p. 776.
[5] P. MANDONNET, *Frères Prêcheurs*, dans *Dict. théol.*, col. 905.

Jean Capréolus [1] († 1444), théologien aveyronnais, qui enseigna quelque temps à Paris et vécut surtout au couvent de Rodez, où il mourut, a mérité le titre de *princeps thomistarum* par ses 4 livres de *Defensiones*. Cet ouvrage, conçu comme un commentaire de Lombard, " est une exposition pénétrante des doctrines de saint Thomas et une défense contre les divers adversaires qui s'étaient attaqués au chef de l'école depuis la fin du XIIIe siècle " [2].

Saint Antonin [3] (1389-1459), dominicain *de Florence*, archevêque de cette ville, est l'auteur de nombreux traités de morale et surtout d'une *Summa theologica moralis*, en 4 livres (De l'âme ; des péchés ; des états de vie et des peines ; des vertus) : cette œuvre a eu un immense succès, à cause des préoccupations pratiques de l'auteur.

Jean de Torquemada (Turre-cremata) [4] (1388-1468), maître du Sacré-Palais, conseiller d'Eugène IV et de ses successeurs, cardinal de Saint-Sixte, fut un théologien éminent, comme en témoignent ses très nombreux écrits.

Jérôme Savonarole [5] (1452-1498) a laissé, avec quelques autres opuscules, une œuvre apologétique remarquable, le *Triumphus crucis*. Cet homme, qui fut un génie et qui pratiqua des vertus héroïques, aurait pu être un saint, s'il n'avait été un " illuminé " au sens péjoratif du mot, égaré jusqu'à la révolte par son exaltation.

" Dès la fin du XVe siècle, la vie doctrinale reprend chez les prêcheurs une vigueur nouvelle, qui se manifeste dans tout son éclat au XVIe siècle et se continue, avec une remarquable intensité encore pendant les deux siècles suivants " [6]. Les causes en sont diverses : les liens étroits qui rattachent partout l'Ordre aux universités ; l'adoption de la Somme de saint Thomas comme livre de texte [7] ; d'une manière plus générale, **l'influence de l'humanisme** [8], qui fut particulièrement sensible sur les promoteurs du renouveau thomiste en Espagne et sur un certain nombre de théologiens dominicains d'Italie. *Cajetan*, qui eut dans ce renouveau thomiste une part de premier ordre, fut un de ceux chez qui cette action de l'humanisme est le moins accusée. Son œuvre " en est encore à la méthode d'exposition médiévale. Sans doute

---

[1] HURTER, *Nomenclator*, II, 805-806. P. MANDONNET, *Capreolus*, dans *Dict., théol.*, col., 1694. Cf. PÈGUES, dans *Rev. thom.*, 1899-1900.

[2] P. MANDONNET, *ibid.* Réédition des *Defensiones*, par Paban et Pègues, 7 vol., Tours, 1900-1908.

[3] HURTER, *op. cit.*, II, 957-959. P. MANDONNET, *Antonin (S.)* dans *Dict. théol.*, col. 1450-1454. R. MORÇAY, *Antonin (S.)* dans *Dict. Hist.*, col. 856-860.

[4] HURTER, *op. cit.*, II, 880-884. — Il ne faut pas confondre ce théologien avec **Thomas de Torquemada** (1420-1498), son parent, dominicain aussi, grand Inquisiteur en Espagne, auteur d'écrits divers sur l'Inquisition.

[5] HURTER, *op. cit.*, II, 1096-1100. F. VERNET, *Savonarole*, dans *Dict. Apol.*, col. 1214-1229. — [6] P. MANDONNET, *op. cit.*, col. 905.

[7] Voir ci-dessus, p. 726. — [8] P. MANDONNET, *ibid.*, col. 908 sq.

il est un théologien de transition par son originalité et son indépendance personnelle ; mais sa méthode comme sa langue sont encore médiévales, et c'est à cela, après son incomparable talent, qu'il doit sa supériorité, même sur les plus grands thomistes de l'ère nouvelle " [1]. C'est donc lui que nous devons présenter d'abord.

II. — LES THÉOLOGIENS DOMINICAINS HORS DE L'ESPAGNE.

A) **Cajetan** (1468-1534) [2].

Thomas de Vio, né à Gaète et futur évêque de cette ville, d'où le nom de **Cajetanus,** sous lequel il est surtout connu, entra jeune chez les dominicains ; ses études théologiques et philosophiques terminées, il fut appelé à professer à son tour la théologie à Padoue. Il y commentait le *Livre des Sentences* dès 1493, date où il fut fait bachelier. Il enseigna ensuite la métaphysique. Il eut l'honneur de vaincre dans une dispute publique le prétentieux humaniste Pic de la Mirandole. Il combattit aussi, spécialement par son commentaire du *De ente et essentia* de saint Thomas, le scotisme représenté à Padoue par le célèbre Trombetta, O. M. († 1518), ainsi que l'averroïsme, dont l'Université de cette ville avait toujours gardé des partisans. Appelé par la faveur du duc de Milan à Pavie (1497), il fut, en 1500, nommé procureur de son Ordre et vint résider à Rome. Il continua d'ailleurs à enseigner jusqu'à ce qu'enfin il se vit chargé du gouvernement général de l'Ordre, en 1507, comme vicaire général, et en 1508, comme *Maître Général.* Il avait quarante ans. Pendant les dix ans de son supériorat, il donna une vive impulsion aux études. Lui-même, d'ailleurs, prêchait d'exemple. Les soucis de l'administration ne l'empêchèrent pas de poursuivre le commentaire de la Somme, qui date presque tout entier de cette époque. Il défendit les droits du Saint-Siège, menacés par le conciliabule de Pise (1511-1512) que patronnaient les ennemis de Jules II. En 1517, Léon X le nomma *cardinal* et l'envoya en Allemagne en qualité de légat. Cette mission, d'ordre surtout diplomatique, remplie de mai 1518 à septembre 1519, mit Cajetan en présence de Luther (octobre 1518). Malgré sa con-

[1] P. MANDONNET, *ibid.* — [2] HURTER, *Nomenclator*, II, 1201-1209. P. MANDONNET, *Cajetan*, dans *Dict. théol.*, col. 1311-1329.

descendance, seule attitude prudente alors, vis-à-vis du moine égaré, le légat ne put obtenir sa rétractation. Nommé *évêque de Gaète*, à son retour, Cajetan dut résider le plus souvent à Rome. Sous Adrien VI (1522-1523), il fut encore chargé d'une légation dans l'Europe centrale (1523-1524). Pendant le pontificat de Clément VII (1523-1534), au contraire, il eut une vie beaucoup plus retirée, consacrée tout entière à l'étude, notamment de l'Ecriture Sainte. Il mourut en 1534.

L'activité littéraire de Cajetan a été considérable. Cependant ses œuvres n'ont pas encore été groupées en une édition complète. Le P. Mandonnet signale : *a*) *en philosophie*, *11* écrits différents, travaux de jeunesse d'ordinaire, et qui sont surtout des commentaires d'Aristote et de saint Thomas ; *b*) *en théologie*, *82* écrits, opuscules ou traités, parmi lesquels se remarque le grand *Commentaire de la Somme théologique*[1]. Le texte de Cajetan, sauf quelques passages censurés, fut joint à la Somme dans l'édition qu'en donna S. Pie V, 1570 ; il se trouve en entier dans l'édition léonine ; *c*) *en exégèse*, enfin, le commentaire de la plupart des livres historiques de l'Ancien Testament, et de plusieurs écrits prophétiques et poétiques ; et pour le Nouveau, celui des quatre Evangiles, des Actes et des Epîtres de saint Paul, œuvre immense, dans laquelle le théologien a mis à profit les ressources de la critique avec une sagacité étonnante.

C'est le **théologien** et le **philosophe** qui nous intéressent particulièrement en Cajetan. De ce point de vue doctrinal, deux traits nous paraissent résumer son caractère. C'est, avant tout, sa *profonde culture scolastique* et thomiste. Peu préoccupé de la forme, il s'attache surtout aux idées, et il les expose avec clarté et méthode ; il a une subtilité rare, aiguisée par ses controverses avec les scotistes, une hauteur de vues qui lui laisse la plus complète sérénité au milieu des questions irritantes, et qui lui permet d'embrasser un problème dans sa totalité ; admirateur de saint Thomas, il s'en tient d'ordinaire à sa pensée, sans rien d'exclusif cependant. En effet, Cajetan — et c'est le second trait de son caractère — étonne parfois par la *hardiesse* avec laquelle il formule, dans tous les domaines de la science qu'il a explorés, des opinions nouvelles, qui lui ont valu les critiques de ses confrères eux-mêmes.

Catharin blâma surtout ses doctrines *exégétiques* et réussit à les faire condamner deux fois (1533 et 1542) par la faculté de théologie de Paris ; mais Catharin était un esprit excessif. Melchior Cano lui a bien reproché aussi "d'adopter un sens nouveau, *a torrente doctorum sacrorum alienus*, pourvu qu'il soit conforme au texte et non contraire à l'Ecriture et à la doctrine de l'Eglise" ; mais on peut se demander si, dans ce cas, Cajetan

[1] Le commentaire de la I^a fut achevé en mai 1507, celui de la II^a en 1517 et celui de la III^a en 1522.

ne voyait pas plus juste que M. Cano [1]. Cette souplesse hardie de Cajetan lui fit admettre, sous l'influence de Scot ou d'Occam, que la raison seule, sans la foi, ne peut démontrer *l'immortalité de l'âme*, ou que les *anges* ont un *corps* aérien. De même, en théologie, il renonça à voir une vraie preuve de la *présence réelle* dans les paroles de l'institution de l'Eucharistie, estimant " non apparere ex Evangelio coactivum aliquod ad intelligendum hæc verba proprie ". Il enseigna aussi à propos du *baptême*, que la foi des parents extérieurement manifestée peut remplacer ce sacrement. Ce sont ces doctrines — et quelques autres — neuves, hardies et même fausses — que S. Pie V fit supprimer dans l'édition de 1570. Elles n'ont pas, à cause de leur portée peu générale, nui à *l'autorité* de Cajetan dans l'école thomiste, et Léon XIII l'a encore confirmée et accrue s'il était possible.

Parmi les doctrines popularisées par Cajetan, il faut signaler sa **théorie de la personne** [2] ou de la subsistence. Il considère la subsistence comme un *mode substantiel*, réellement distinct de la nature complète et préparant immédiatement celle-ci à recevoir l'existence. Cette doctrine, dite des trois réalités (essence, subsistence, existence), est devenue courante parmi les thomistes. Elle a eu sa répercussion en *théologie trinitaire* et a conduit son auteur à affirmer qu'il y a en Dieu trois subsistences relatives en même temps qu'une subsistence absolue et commune aux trois personnes. — *Suarez* s'est emparé de la théorie du mode substantiel et l'a généralisée, pour obvier aux inconvénients que vaut à sa métaphysique la négation, fondamentale, de toute distinction réelle de l'essence et de l'existence [3].

B) Auteurs divers.

Sylvestre de Ferrare [4] (1474-1526) est, après Cajetan, le théologien en qui le renouveau thomiste devait trouver peut-être son expression la plus heureuse. Longtemps professeur à Bologne, il fut élu Maître Général en 1525, mais mourut l'année suivante à Rennes, au cours de la visite des Maisons de l'Ordre. Il avait composé plusieurs études philosophiques (notes sur divers traités d'Aristote...) mais son chef d'œuvre est son *Commentaire de la Somme contre les Gentils* [5], qui est devenu classique.

2° De ces deux commentateurs, officiels peut-on dire, de saint Thomas, Cajetan et le Ferrarais, on peut rapprocher **Conrad Köllin** [6] (1476-1536),

[1] M. Cano, *De locis theol.*, l. VII, c. 3. P. Mandonnet, *op. cit.*, col. 1328. On peut dire qu'aujourd'hui, observe cet auteur, la méthode de Cajetan est " la méthode commune parmi les exégètes catholiques ".

[2] Voir A. Michel, *Hypostase*, dans *Dict. théol.*, col. 411-417. — Léon Mahieu, *F. Suarez*, p. 249 sq. — [3] Voir plus loin.

[4] Hurter, *Nomenclator*, II, 1212-1213.

[5] Il a été ajouté au texte dans l'édition léonine.

[6] Hurter, *op. cit.*, II, 1210-1212.

longtemps professeur à Heidelberg et à Cologne, qui publia, en 1512, un commentaire subtil et profond sur la Iª-IIæ. Le reste de son œuvre n'a pas été édité, prévenu qu'il a été sans doute par Cajetan. Sur la fin de sa vie, Köllin prit une part très active à la lutte contre Luther, spécialement à l'occasion du mariage de l'apostat [1] et de ses fausses doctrines sur le mariage.

3° **Javelli** [2] († après 1538) a passé presque toute sa vie à Bologne en qualité de professeur ou de régent des études, à l'époque où Cajetan renouvelait, comme général, la vie intellectuelle de l'Ordre. Il représente une tendance pareille à la sienne, bien qu'il ait été amené, sur le tard, en 1533, à se tourner contre lui à propos de ses hardiesses scripturaires. La plupart de ses écrits sont philosophiques et traduisent un aristotélisme sincère, quoique non exclusif. Sa largeur d'idées lui permit d'exercer une heureuse influence sur le célèbre professeur Pomponazzi, averroïste endurci, qui finit par accepter la doctrine de l'immortalité de l'âme [3]. — En théologie, Javelli est connu moins par son commentaire de la Iª P. de la Somme (*De attributis Dei et de Trinitate*) que par son opuscule *De Dei prædestinatione et reprobatione*, explication de la q. XXIII de la Somme (Iª P.), où le plus pur molinisme a trouvé son expression avant la lettre. Javelli ne voyait pas d'autre moyen de répondre au prédestinatianisme des luthériens. Les dominicains dans l'ensemble ne goûtaient guère ces atténuations et plusieurs thomistes rigides se levèrent pour protester.

4° **Ambroise Catharin** [4] (1487-1553) est le principal représentant des tendances novatrices que l'humanisme imprima à certains théologiens du XVIe siècle, notamment sur la question de la grâce et de la prédestination, et que Mandonnet désigne du mot de *catharinisme*.

Devenu avocat consistorial à Rome, après de brillantes études de droit faites en Italie et en France, *Lanceletto Politi* voyait s'ouvrir devant lui une **brillante carrière** quand il renonça brusquement aux honneurs, se fit dominicain à l'âge de trente ans (1517) et par dévotion pour saint Ambroise et sainte Catherine, prit le nom d'*Ambroise Catharin* sous lequel il s'est rendu célèbre. Il se signala d'abord par des écrits polémiques contre Luther (*Apologia*, 1520; *Excusatio disputationis*, 1521; *Speculum hæreticorum*, 1532). Après 1530, il entra en conflit avec Cajetan, et pour le pouvoir combattre impunément vint à Paris en 1534; il écrivit contre lui un volume d'*Annotationes* et obtint sa condamnation par la faculté de théologie. Il soutint beaucoup d'autres polémiques, le plus souvent contre des dominicains. Nommé évêque par Paul III, en 1546, et, en 1552, archevêque par Jules III, son ancien disciple, il joua un rôle assez actif au concile de Trente. Les hautes protections dont il jouissait lui permirent des hardiesses doctrinales qu'il tolérait peu chez les autres. Il mourut en 1553.

---

[1] Par ex. *Adversus caninas M. Lutheri nuptias*, Tubingue, 1530.

[2] HURTER, *ibid.*, 1209-1210. M. D. CHENU, *Javelli*, dans *Dict. théol.*, col. 535-537. — [3] Voir ci-dessus, p. 711.

[4] HURTER, *ibid.*, 1378-1383. P. MANDONNET, *Frères Prêcheurs*, dans *Dict. théol.*, col. 909-916.

Esprit aussi fécond qu'indépendant, il a écrit sur un grand nombre de questions théologiques des opuscules et de vrais traités où il expose des vues d'ordinaire neuves et originales, souvent fort risquées. Les plus connues de ses doctrines sont les suivantes : *a*) l'homme peut connaître de foi divine, privée, non catholique, sans révélation particulière, s'il est en état de grâce[1]; *b*) le péché originel consiste dans le péché actuel d'Adam extrinsèquement imputé à ses descendants; *c*) l'intention extérieure du ministre suffit pour administrer validement un sacrement. Il va sans dire que Catharin défendait contre l'école dominicaine l'Immaculée Conception et la doctrine scotiste sur le motif de l'Incarnation. Sur la question de la prédestination, il accentua la thèse de Javelli. Il distingue deux sortes de prédestinations : l'une *absolue*, celle de quelques hommes que Dieu veut sauver de toute manière; l'autre *relative*, celle des autres, qui peuvent se sauver, mais dont le nombre n'est pas déterminé par la volonté de Dieu. Doctrine curieuse, incohérente, mais où se peint tout entier le caractère de son auteur.

III. — LES DOMINICAINS ESPAGNOLS.
L'ANCIENNE ÉCOLE THOMISTE DE SALAMANQUE.

C'est en Espagne que les dominicains du XVIe siècle subirent le plus l'influence de l'humanisme. Le centre du mouvement fut Salamanque; l'initiateur en fut *Victoria*, qui, dans son ardeur à renouveler la théologie, n'hésitait pas à innover parfois[2], même en matière doctrinale, et c'est contre cet esprit que réagira, à Salamanque même, Bannez à la fin du siècle.

François de Victoria[3] (1480-1546), dominicain espagnol, formé à l'Université de Paris, obtint au concours, en 1524, la première chaire de théologie de l'Université. Il prit la Somme de saint Thomas pour manuel, et pendant 22 ans, exerça dans ce poste éminent, une influence intellectuelle puissante et qui rayonna dans l'Espagne entière. Il ne publia rien : ses *12 Relectiones theologicæ* ne parurent qu'en 1557. Mais par son enseignement et sa méthode, il fit école. Traitant saint Thomas comme celui-ci avait traité P. Lombard, il évitait de suivre son texte

[1] Cf. J. VAN DER MEERSCH, *Grâce*, dans *Dict. théol.*, col. 1619. Le concile de Trente ne semble pas avoir condamné cette opinion; il établit seulement : *a*) qu'aucun fidèle n'est obligé de croire qu'il est justifié; *b*) que tout fidèle peut craindre.

[2] Le P. Mandonnet parle même de révolution : *op. cit.*, col. 908.

[3] HURTER, *Nomenclator*, II, 1367-1370. P. MANDONNET, *op. cit.*, col. 908 sq.

phrase par phrase, mais reprenait à sa manière la question et l'exposait avec ampleur. Thomiste convaincu, Victoria n'hésitait pas sur plusieurs points à se séparer du saint Docteur (mode d'accroissement de la grâce, mode de reviviscence des mérites, concours divin, liberté...). Il faut sans doute attribuer cet éclectisme à l'action de l'humanisme et des maîtres qu'il avait eus à Paris, notamment du P. *Crockaert*, bruxellois, ancien nominaliste, converti au thomisme sur le tard, quand il s'était fait dominicain, à l'âge de 35 ou 40 ans.

Le plus illustre disciple de Victoria et son successeur à Salamanque est **Melchior Cano** [1] (1509-1560), qui y occupa la première chaire de théologie de 1546 à 1552. Il avait été son élève à Salamanque même, de 1527 à 1537. Il eut avec son confrère Carranza, avant et même après l'élévation de celui-ci à l'archevêché de Tolède, des démêlés qu'il suffira de signaler ici [2]. Très influent à la cour de Philippe II, il eut une grande action doctrinale en Espagne, contre les *Alumbrados* [3] et même contre tout mysticisme [4]. Il a cependant écrit lui-même une œuvre spirituelle, élégante mais froide : *De la victoire sur soi-même* [5], ou de la lutte contre les sept péchés capitaux, thème familier aux humanistes. Mais c'est dans les *Lieux théologiques* que Melchior Cano se révèle tout entier, théologien et humaniste. Il a le souci de bien dire, ainsi que les dons pour y réussir, et il le sait, trop peut-être, et il le dit. Il a peu de goût pour les méthodes des anciens scolastiques [6], dont les œuvres d'ailleurs lui semblent peu aptes à réfuter les protestants. Du sens aigu de ces lacunes est né le projet de son œuvre nouvelle, par laquelle il a orienté la théologie vers une étude plus précise de ses bases révélées. Il ne put malheureusement mettre la dernière main à son traité [7], enlevé qu'il fut par une mort prématurée en 1560. Il avait été nommé évêque des Canaries (1552), mais il démissionna avant d'avoir pris possession de son siège, un mois après sa promotion.

Les **Lieux théologiques** [8], consacrés à étudier les sources des arguments en théologie, sont en fait un traité de la méthode en théologie.

---

[1] HURTER, *ibid.*, 1370-1372. P. MANDONNET, *Cano (Melchior)*, dans *Dict. théol.*, col. 1537-1540. M. JACQUIN, *Melchior Cano et la théologie moderne*, dans *Rev. sc. phil. théol.*, 1920 (t. IX), p. 121-141. A. GARDEIL, *Lieux théol.*, dans *Dict. théol.*, col. 712-747. — [2] Voir P. MANDONNET, *op. cit.*

[3] Voir sur cette secte, p. 785. — [4] Cf. P. POURRAT, *op. cit.*, p. 163-168.

[5] Trad. franç. M. Legendre, Paris, 1923.

[6] Il les critique souvent, Cajetan en particulier, et même S. Thomas qu'il vénère cependant comme le théologien parfait.

[7] Celui-ci parut en 1563. La seconde partie était seulement amorcée (liv. XII) quand mourut l'auteur.

[8] Expression suggérée par les *Topiques* d'Aristote. *De loc. th.*, I, c. 3.

Cano découvre et classe les sources avec grande sagacité ; il n'en compte pas moins de dix, qu'il examine séparément en autant de livres, après le 1er livre, sorte de brève introduction générale : l'Ecriture sainte, II ; la tradition, III ; l'Eglise catholique, IV ; les conciles, V ; l'Eglise romaine, VI ; les Pères, VII ; les théologiens scolastiques, VIII ; la raison, IX, les philosophes, X ; l'histoire, XI. On le remarquera, seuls les sept premiers Lieux présentés sont propres à la théologie ; les trois derniers sont des auxiliaires et se retrouvent en toute science vraie. Parmi les premiers eux-mêmes, il faut attribuer une importance plus grande à l'Ecriture et à la tradition, qui contiennent virtuellement les suivants et dont ceux-ci ne sont que l'explication. L'auteur se proposait de traiter, dans trois chapitres complémentaires, qui auraient formé comme une seconde partie, de l'usage à faire de ces Lieux dans la discussion scolastique, dans l'exposé de l'Ecriture et dans la controverse contre certains adversaires de la foi. Il n'a pu développer sa pensée que sur le premier point, au livre XII, consacré à la science spéculative et pratique que doit avoir le théologien scolastique de chacune des sources indiquées [1].

En créant la science des *Lieux théologiques*, Cano a été le premier **inspirateur de la théologie moderne.** Sans doute, il maintient la *définition traditionnelle* de la théologie, à laquelle il " assigne un triple but, qui répond exactement à la notion de la scolastique, ou, si l'on veut, de la théologie spéculative : tirer des principes de foi les conclusions qui y sont contenues, la défendre contre les hérétiques et lui incorporer les richesses des sciences humaines. Il réclame enfin, comme un trait inné de l'homme, la faculté de mettre la raison en contact avec les données de la révélation. Et en tout cela, il est un disciple de saint Thomas d'Aquin " [2]. Dans la pratique, cependant, *la méthode* qu'il préconise est bien *nouvelle* et donne une importance presque prépondérante à la simple recherche des données de la foi. On le voit dans les exemples qu'il donne à la fin de son ouvrage : " Le schème de son exposé est celui-ci : objections, preuves des diverses propositions par chacun des lieux théologiques convenant à la matière, réponse aux difficultés proposées. L'aspect général de ce travail est tout différent de celui que présentent les œuvres d'un saint Thomas ou des autres maîtres de la scolastique. Tandis qu'ici domine le raisonnement, là c'est l'érudition. Et par ce seul fait les constructions de Melchior Cano se placent en tête de *la théologie moderne* " [3]. De là est venu le développement des thèses théologiques adopté par tous de nos jours, en trois séries de preuves — Ecriture, tradition,

[1] Voir l'étude signalée du P. Gardeil.
[2] M. JACQUIN, *op. cit.*, p. 135. — [3] *Ibid.*, p. 136.

raison. L'initiative de Cano a donc été fructueuse et bonne, car il n'est pas absolument responsable des abus qui ont pu en être faits [1]. Bien qu'il ait innové sur la méthode, Cano goûtait peu les nouveautés doctrinales [2].

Dominique Soto [3] (1494-1560) était déjà maître renommé en philosophie et en théologie quand il entra chez les dominicains en 1524. Il devait spécialement se faire remarquer au concile de Trente (1re période, 1545-1547). Il y joua un rôle important en face de Catharin, qui s'était fait le centre d'un groupe de théologiens hostiles à S. Thomas sur la question de la grâce. Non seulement S. Thomas ne fut pas condamné, mais on s'inspira visiblement de lui dans la rédaction du décret de l'importante session VI, sur la justification. Soto attaqua même ouvertement la doctrine de Catharin sur la certitude de l'état de grâce. En 1552, il remplaça M. Cano, nommé évêque après le concile, dans la chaire de théologie de Salamanque et il l'occupa jusqu'à sa mort (1560). Il y acquit une grande autorité, portée au loin par ses divers écrits théologiques (De natura et gratia, 3 liv.; In Epistola ad Rom.; Disceptationes; Comment. des 4 livres des Sentences). — Très ferme dans sa lutte contre Scot, Occam et Catharin, Dominique Soto n'a pas su éviter lui-même un *certain éclectisme*, même en une matière capitale : il n'admettait pas la distinction réelle de l'essence et de l'existence et déclarait même ne pas voir l'importance de la question. Mais dans son beau traité *De natura et gratia*, dédié au concile de Trente, il maintenait l'efficacité intrinsèque de la grâce; il l'explique en insistant moins sur l'influx physique du secours divin que sur une sorte d'influence ou de prédétermination morale et objective [4].

Pierre de Soto ou **de Sotomajor** [5] (1518-1563), homonyme de Dominique [6] et son successeur à Salamanque en 1560, ne semble pas s'être écarté de cette voie : on le voit par les deux lettres adressées à R. Tapper et conservées. Il a laissé divers écrits de controverse contre les protestants : il avait été professeur à Dillingen et avait séjourné en Angleterre sous la reine Marie.

Barthélemy de Medina [7] (1528-1580) fut aussi professeur à Sala-

---

[1] En accordant une importance excessive aux arguments d'autorité.

[2] M. Mahieu explique par là la vivacité bien connue de ses attaques contre la Compagnie de Jésus naissante. *F. Suarez*, p. 34-35. Cependant Cano innove lui-même sur quelques points, quand il enseigne, par ex., que le contrat de mariage est séparable du sacrement et que le prêtre est le ministre de celui-ci. *Loc. theol.*, l. V, c. 8. — Il a aussi le premier proposé la formule : causalité morale, appelée à une certaine vogue dans la théologie sacramentaire postérieure. Cf. P. POURRAT, *op. cit.*, p. 173 sq.

[3] HURTER, *Nomenclator*, II, 1372-1374. A. VIEL, *D. Soto*, dans *Rev. thom.*, 1904, 1905, 1906.

[4] Non ad se nos Deus trahit ut pecudes, ... sed illuminando, dirigendo, alliciendo, pulsando et instigando. *Op. cit.*, I, c. 15.

[5] HURTER, *ibid.*, 1461-1463. Ces deux Soto sont à distinguer de **L. Sotomajor** (1526-1610), dominicain, du mercédaire **Christophe Soto** (XVIe s.), et d'un **F. de Sotomajor**, auteur d'une *Hist. de la légion thébaine*.

[6] Ils n'étaient point parents : Dominique était de famille pauvre, Pierre de la noblesse. — [7] HURTER, *op. cit.*, III, 144. M.-M. GORCE, *Medina*, dans *Dict. théol.*, col. 481-485.

manque où il occupa la première chaire de théologie depuis 1576, et publia divers commentaires.

Il est surtout connu en théologie pour avoir le premier, dit-on, formulé la théorie du **probabilisme.** De fait, dans une de ses dissertations il a établi cette thèse : " Il me semble que si une opinion est *probable*, il est permis de la suivre, lors même que l'opinion opposée serait plus probable " [1]. On en a tiré des conclusions très différentes selon que l'on a entendu " probable " dans le sens de *relativement douteux* ou dans celui de *certain en matière seulement contingente.* Les partisans du probabilisme en morale l'ont entendu dans le premier sens, que Medina n'eût peut-être pas accepté dans sa thèse, comme D. Soto avait refusé de l'accepter. De fait, les adversaires du probabilisme estiment que Medina n'a admis que le second sens et se refusent à voir en lui l'initiateur du probabilisme absolu des moralistes [2].

CHAPITRE IV.

Les théologiens thomistes de la grâce.

BIBLIOGRAPHIE SPÉCIALE : Voir en note à chaque auteur.

I. — BANNEZ ET SON ÉCOLE.

Les théologiens dominicains de la fin du XVIe siècle réagirent avec force contre la tendance à s'écarter de saint Thomas, même sur des points secondaires. Ils avaient particulièrement à cœur d'écarter les atténuations qui, sous l'influence de l'humanisme, s'étaient introduites dans **la théologie de la grâce** et dont les jésuites étaient alors les plus ardents promoteurs. Ils sont, par excellence, les théologiens de la grâce. Bannez est le plus représentatif du groupe.

Dominique Bannez [3] (1528-1604), entré chez les dominicains à Salamanque en 1546, y étudia les sciences sacrées pendant trois ans. Il

[1] Commentaire de la I[a]-II[æ], q. 19, a. 6. Cf. GORCE, *op. cit.*, 483.

[2] Le P. Gorce conclut ainsi : " Par l'incompréhension de certains casuistes, Medina est devenu historiquement, mais bien malgré lui, le père du probabilisme absolu ". D'ailleurs, la question est d'intérêt purement historique.

[3] HURTER, *op. cit.*, III, 389--391. P. MANDONNET, *Bannez*, dans *Dict. théol.*, col. 140-145. E. VANSTEENBERGHE, *Molinisme*, *ibid.*, col. 2097-2099.

enseigna ensuite successivement à Salamanque même, dans le couvent de l'Ordre (1551-1561), à Avila (1561-1566), dont l'école venait d'être élevée au rang d'Université, à Alcala (1567-1573), à Valladolid (1573-1577), à l'école supérieure des futurs professeurs dont il fut le régent. Il revint alors à Salamanque (1577) et y passa le reste de sa vie, occupant d'abord la seconde chaire de théologie de l'Université, puis la première, de 1580 à sa mort (1604). C'est pendant son séjour à Avila que le jeune professeur devint confesseur de sainte Thérèse (de 1562-1566) et la sainte apprécia tellement sa direction à la fois ferme et éclairée, dont elle parle avec enthousiasme, qu'elle continua jusqu'à sa mort à recourir à ses lumières, par correspondance, dans les circonstances difficiles de sa vie.

Les œuvres de Bannez sont ou des *Commentaires* sur la Somme théologique [1], ou des écrits composés à l'occasion de la controverse moliniste, qui occupe toutes les dernières années de sa vie : *Apologia Prædicatorum*, 1595 ; *Libellus supplex*, à Clément VIII, 1597 ; *Responsio ad 5 quæstiones de efficacia gratiæ divinæ*, inédit ; *Respuesta...* contre les jésuites de Valladolid (1602). Il faut ajouter à ces traités un ouvrage *De merito et augmento caritatis*.

Par ses **qualités intellectuelles** (vigueur logique et profondeur métaphysique) et par son *caractère* (nature ardente et impétueuse, à la personnalité très accusée, sachant affirmer la vérité sans la moindre atténuation), il était destiné à incarner l'interprétation stricte du thomisme qui, après le concile de Trente, entraînait de plus en plus l'école dominicaine. Le mouvement avait été provoqué, d'une part, par le décret de saint Pie V déclarant saint Thomas Docteur de l'Eglise (1567) et, de l'autre, par la réaction contre la tendance des théologiens humanistes et des jésuites à atténuer la doctrine thomiste et augustinienne de la grâce. Il déclare son intention de suivre le Docteur angélique jusque dans les questions de détail : "Etiam in levioribus quæstionibus, ne latum quidem unguem a S. Doctoris doctrina unquam discesserim" [2]. Il relève, chez tous ses prédécesseurs, de fâcheuses concessions, et devient, en cette fin du XVIe siècle, "l'oracle de l'école thomiste". C'est sur la question de la grâce que la réaction lui parut le plus urgente. Il la mena avec sa vigueur accoutumée. Depuis lors, l'ensemble de l'école thomiste a marché à sa suite.

Consulté sur la thèse de Molina, dès son apparition, Bannez, qui avait pris position contre Prudence de Montemajor, déclara au cardinal inquisiteur de Portugal qu'elle était en partie conforme aux doctrines prohibées déjà en 1584. C'est seulement en 1594 que commencèrent **les grandes controverses,** lorsque les Jésuites de Valladolid défendirent dans une séance publique (5 mars 1594) les théories de Molina, auxquelles les dominicains répliquèrent, le 17 mai suivant, par une soutenance solennelle de thèse dans la même ville. L'inquisiteur demanda aux deux camps opposés un mémoire sur leur doctrine respective. Bientôt le nonce de

[1] I^a^, en 1584 et 1588 ; II^a^-II^æ^, q. 1-46, en 1584 et q. 57-78, en 1594.
[2] I^a^, q. 24, a. 6.

Madrid évoqua l'affaire au tribunal du pape et interdit, en attendant, de traiter les questions disputées. L'exécution de cet ordre subit des retards, et c'est seulement en 1596 que l'affaire eut une suite à Rome. D'autres que l'Espagne en furent agités, car " le monde entier, dit Hergenroether, attendait le dénoûment avec impatience ". La *Congrégation de Auxiliis* ne put, cependant, ouvrir ses premières sessions avant 1598 et elle dura jusqu'en 1607. Bannez n'y fut pas directement mêlé. Il avait bien été, avec le mercédaire Zumel, professeur comme lui à Salamanque, dénoncé à l'Inquisition de Castille, par Molina, dès 1594. Mais son *Apologie* [1] avait assez répondu aux accusations portées contre lui, et c'est le *De concordia* seul qui fut l'objet des réunions romaines. Par son *Libellus supplex* (oct. 1597) à Clément VIII, il avait demandé la permission de reprendre son enseignement sur la grâce, ce qui lui fut accordé. Les jésuites, d'ailleurs, obtinrent alors la même autorisation, dans des conditions à peu près semblables. Bannez ne vit pas la fin des discussions de Rome; il mourut en 1604. Toute sa vie, il avait poursuivi les innovations doctrinales, dans son Ordre et au dehors. Son nom est resté attaché à quelques précisions qui ont à jamais fixé, en traits vigoureux, le thomisme commun.

Parmi les DISCIPLES DE BANNEZ, il faut surtout signaler ici ceux qui furent ses porte-parole dans les controverses *De Auxiliis :*

Diégo Alvarez [2] († 1635), longtemps professeur, député à Rome en 1596 pour y combattre Molina, a laissé un nombre considérable de traités sur la grâce. Il fut nommé archevêque de Trani en 1616.

Thomas de Lemos [3] (1550-1629) fut, depuis 1602, le principal représentant du thomisme dans les congrégations *De Auxiliis*, adversaire redoutable pour les molinistes, tant par ses dons extérieurs éclatants que par la puissance de sa dialectique. Après la clôture des discussions, il refusa un évêché et, retiré à la Minerve, écrivit " sa fameuse *Panoplia gratiæ*, fruit d'un immense labeur d'érudition et de spéculation, véritable somme de la théologie de la grâce, selon les ultimes conclusions auxquelles Bannez et Alvarez avaient poussé les principes thomistes " [4].

Ces principes étaient à la même époque appliqués en un sens un peu différent par d'*autres théologiens dominicains* [5], dont l'exposé s'adapte mieux aux préoccupations morales de l'évêque d'Hippone. Du reste, les uns et les autres sont fon-

[1] *Apologia Frat. Prædicatorum in prov. Hispaniæ*, 1595.
[2] HURTER, *op. cit.*, III, 659-660. P. MANDONNET, *Alvarez*, dans *Dict. théol.*, 926-927.
[3] HURTER, *ibid.*, 667-670. M. D. CHENU, *Lemos*, dans *Dict. théol.*, 210-211.
[4] M. CHENU, *ibid.* — [5] Voir plus loin, p. 753.

cièrement **augustiniens** et **thomistes,** car c'est sur la pensée de saint Augustin, et aussi de saint Thomas, que portent, au XVIe siècle, toutes les discussions sur la grâce. Il faut avoir présents à l'esprit les éléments essentiels de ces doctrines pour comprendre exactement sur quels points les systèmes particuliers se divisent.

II. — AUGUSTINISME ET THOMISME DANS LES CONTROVERSES DU XVIe SIÈCLE.

Les erreurs protestantes avaient attiré l'attention sur les textes de **saint Augustin** concernant la grâce et la prédestination. Les défenseurs de la foi durent s'attacher à leur répondre en les suivant sur ce terrain. Ils y apportaient des préoccupations nouvelles. Des questions se posèrent ainsi auxquelles l'évêque d'Hippone n'avait pas expressément répondu. Il s'agissait surtout de problèmes scolastiques, car les théologiens, même divisés par des systèmes, s'accordaient pour rejeter la nouveauté hérétique, mais les fausses doctrines n'en furent pas moins la cause ou l'occasion des discussions.

Deux erreurs principales s'opposent à l'augustinisme catholique[1]. D'une part, voici le *pélagianisme*[2], contre lequel Augustin défendit avec une invincible énergie la nécessité de la grâce, et la doctrine du péché originel n'est si fortement accusée que pour mieux établir cette thèse; c'est à un pélagianisme adouci (bien dénommé plus tard semi-pélagianisme)[3], que tendait la négation de la gratuité du surnaturel et le rejet de la prédestination, d'où l'ardeur du saint évêque et de ses disciples à affirmer l'un et l'autre de ces points. Mais, d'autre part, leurs paroles, isolées de leur contexte historique, amènent au XVIe siècle *les protestants* à nier la liberté et à prôner le fatalisme au nom de la grâce et de la prédestination[4]. Entre le naturalisme pélagien et le faux surnaturalisme des réformés se tenait la tradition catholique, interprète autorisée de saint Augustin : *le thomisme* qui s'inspirait de lui, représentait fidèlement une conception traditionnelle de la grâce assez commune dans les Ecoles.

[1] Il s'agit ici d'un point particulier de l'augustinisme, que l'on peut bien considérer à part, mais sans l'isoler complètement des autres points essentiels. Voir ci-dessus, p. 353. — [2] Voir t. I, p. 614-619.

[3] Voir t. I, p. 619-621 et ci-dessus, p. 158 sq. — [4] Voir ci-dessus, p. 713-718.

Sous l'influence des polémiques soulevées par les Réformés, **deux nouvelles tendances doctrinales** surgirent dans les milieux catholiques à la fin du XVIe siècle. Leurs promoteurs prétendaient bien, de part et d'autre, rester orthodoxes.

Les uns, s'attachant à la lettre des textes de saint Augustin plus qu'à l'esprit, prirent position entre le protestantisme et le thomisme, mais ne tardèrent pas à être condamnés : le **baïanisme**, réprouvé par l'Eglise, se continua, sous une forme plus subtile et non moins dangereuse, dans le "*jansénisme*", qui devait être éliminé à son tour [1].

Dans un sens tout à fait opposé et pour réagir plus sûrement contre les erreurs protestantes, d'autres théologiens atténuèrent de façon très sensible les textes de saint Augustin sur la grâce, tout en se gardant avec soin des excès naturalistes du pélagianisme, même adouci : ce sont **les molinistes**. Accusés d'abord de verser dans le semi-pélagianisme, ils prouvèrent que ce grief était injuste, et le Saint-Siège, après de longs débats [2], se refusa à condamner leur doctrine. Les thomistes, en Espagne surtout, furent dès l'abord vivement choqués de cette nouvelle conception de la grâce, contre laquelle ils réagirent avec vigueur [3], n'hésitant pas à recourir à des formules nouvelles, particulièrement énergiques, pour écarter plus sûrement une doctrine jugée dangereuse, compromettante et fausse. Dans ces précisions que reçut le thomisme au XVIe siècle, le rôle de Bannez est prépondérant. Pour les bien comprendre, il ne faut pas perdre de vue les préoccupations polémiques dont elles sont issues.

Les écoles théologiques augustiniennes au sujet de la grâce sont assez nombreuses. Tous les théologiens catholiques se réclament de saint Augustin, et les molinistes eux-mêmes ont trouvé dans ses œuvres nombre de textes favorables à la liberté, dont ils peuvent avec raison se réclamer. Mais ils se séparent des *augustiniens proprement dits* [4] par leur tendance à atténuer les expressions les plus caractéristiques de l'augustinisme sur l'efficacité de la grâce. L'évêque d'Hippone explique cette efficacité en la considérant toujours du côté de Dieu, tandis qu'elle est délibérément attribuée par les molinistes au consentement de l'homme : sans doute la grâce le prévient et l'accompagne, mais c'est par lui que la même grâce cesse d'être purement suffisante et devient efficace. L'efficacité vient à la grâce *ab extrinseco* : voilà l'élément spécifique du molinisme, celui dont le rejet caractérise les écoles dites augustiniennes : toutes affirment l'efficacité de la grâce *ab intrinseco*, par la vertu propre de cette grâce.

---

[1] Voir plus loin, p. 858. Nous n'avons pas à l'étudier ici en détail.

[2] Voir chapitre suivant.

[3] Le système moliniste est né de préoccupations apologétiques; les précisions thomistes furent inspirées aux théologiens par le souci de maintenir les positions traditionnelles. Ces deux tendances sont de soi légitimes et excellentes.

[4] Voir plus loin, p. 767, les déclarations de Molina.

Nous signalerons seulement **trois écoles augustiniennes**. Deux se rattachent à saint Thomas : il y a le *thomisme commun*, couramment exposé dans la plupart des commentaires de la Somme depuis le XVIe siècle, et il y a une forme atténuée du thomisme que nous appellerons *congruisme augustinien*. Il faut bien distinguer celui-ci d'une interprétation spéciale de certains textes de saint Augustin sur la grâce donnée aux XVIIe et XVIIIe siècles par quelques théologiens de l'Ordre augustinien, d'où le nom d'*augustinianisme* que nous lui réserverons.

L'efficacité de la grâce "ab intrinseco" est un des points de doctrine admis par ces diverses écoles augustiniennes. Un caractère plus général qui les distingue toutes est l'**optimisme surnaturel** [1]. On n'y insiste pas autant qu'en d'autres milieux sur la bonté, même relative, de la nature humaine : saint Augustin a même peut-être exagéré parfois en sens contraire, pour mieux repousser le naturalisme de Julien d'Eclane ; mais on y cultive une foi et une confiance inébranlables en la bonté et en la miséricorde divines, on compte sur l'abondance et l'efficacité des secours que Dieu accorde pour faire son salut.

Le rôle de cette grâce est universel et s'étend à tout. Elle prévient la volonté et l'accompagne dans toute œuvre surnaturellement bonne qu'elle accomplit. On a pu distinguer **trois fonctions que la grâce remplit** pour que l'homme en vienne à agir ; elle doit : 1. élever la faculté à l'ordre surnaturel et l'aider à produire l'acte ; 2. la mouvoir à l'acte même ; 3. écarter les obstacles qui empêcheraient cet acte [2]. Si toutes les écoles attribuent cette triple influence à la grâce, elles ne l'expliquent pas toutes de la même manière. La grâce a encore une autre mission : elle meut, non seulement au bien général, mais au bien particulier de *tout acte bon déterminé*, et les thomistes n'hésitent pas à l'appeler prédétermination dans le sens de prémotion [3].

Tous les augustiniens sont aussi d'accord pour affirmer une **double action de la grâce** sur la volonté, relativement à *la manière* dont celle-ci est mue. Il y a tout d'abord une *action objective*, qui s'exerce par la présentation du bien, dont les attraits portent la volonté à se déterminer à le recher-

[1] Voir t. I, p. 648-649 et 675-676. Ce franc optimisme, mieux que tous les systèmes, nous semble propre à dissiper les craintes en ces matières et laisse à l'esprit toute liberté pour constater l'impénétrabilité du grand mystère.

[2] "Dans l'œuvre totale de la grâce actuelle on peut considérer, je le répète, trois fonctions distinctes : elle élève la faculté à l'ordre surnaturel et *proportionne* immédiatement sa virtualité potentielle à l'entité de l'acte qui devra être réalisé ; en second lieu elle communique à cette faculté *une impulsion* capable de la faire sortir de l'état potentiel et statique et de l'actionner dynamiquement à l'acte second ; enfin elle écarte tout empêchement, *toute résistance* que le libre arbitre pourrait opposer à la motion de la grâce et elle fait aboutir effectivement et infailliblement la faculté actuée à l'acte salutaire qui est le terme final". H. GUILLERMIN, *Rev. thom.*, 1902, p. 636. Voir p. suivante.

[3] Les deux formules sont à identifier à leurs yeux.

cher [1]. Il y a de plus l'*action subjective*, qui " consiste dans une modification produite directement sur la volonté et changeant sa disposition intrinsèque. On lui donne aussi le nom d'influence *physique*, parce qu'elle s'exerce par le contact en quelque sorte entitatif de la vertu active de Dieu sur l'activité de notre volonté qu'elle incline dans un sens ou dans l'autre " [2].

Ces deux influences ne s'excluent pas mais se complètent. Toutefois on peut, suivant son but particulier, insister plus sur un aspect que sur l'autre. *Saint Augustin* met plutôt en lumière l'influence objective par le mot " délectation " qu'il aime à employer : d'ailleurs, cette délectation, qui a son principe dans l'objet, s'achève dans une attraction intérieure qui contient la motion subjective elle-même [3]. *Saint Thomas*, prenant un langage plus métaphysique, insiste plutôt sur le terme motion et attire l'attention sur l'influence subjective *(motio ad exercitium)* de la grâce, sans perdre de vue l'autre *(motio ad specificationem)* qui la prépare et l'accompagne. Ses disciples en parlant de *prémotion physique* ne lui ont pas été infidèles.

Les augustiniens acceptèrent aussi dans l'ensemble la distinction, mise en avant au XVIe siècle, entre **la grâce suffisante et la grâce efficace** [4]; ils l'accentuèrent même, pour écarter plus sûrement les conclusions qu'on en voulait tirer en faveur de l'efficacité de la grâce *ab extrinseco*, par le consentement : ils attribuèrent à la grâce efficace un secours particulier dont l'autre était dépourvue et qui est, non l'effet mais, au contraire, le principe *(intrinsèque)* du consentement. La nature de cet élément spécifique interne de la grâce efficace est diversement comprise selon les écoles augustiniennes, comme il va être dit; mais toutes l'admettent en principe [5], et c'est encore par là qu'elles se séparent du molinisme. D'autres divergences viendront des solutions données à des problèmes connexes, tel celui de la prédestination, qui ne peut jamais être entièrement séparé de celui de la grâce.

---

[1] On dit aussi, de façon moins heureuse, *action morale*, par opposition à action physique. Voir H. GUILLERMIN, *op. cit.*, p. 383-384. — [2] *Ibid.*, p. 378.

[3] La délectation peut être considérée en effet soit dans l'objet qui la cause, soit dans la faculté en qui elle réside.

[4] Dans un sens très large, la *grâce suffisante* est celle qui précède l'acte de la volonté; et la *grâce efficace* est celle qui, de fait, est suivie de l'acte.

[5] Tous admettent aussi que les formules *infallibiliter*, *inimpedibiliter*, *insuperabiliter*, *indeclinabiliter* employées par d'anciens auteurs, ne nuisent pas à la liberté : " Une fois pour toutes, je ferai observer, dit le P. Guillermin, que ces expressions doivent toujours être entendues *par rapport à l'acte et à l'événement concret* se réalisant immanquablement, et non point par rapport *à la faculté*, comme si elle ne conservait pas la puissance de résister ". *Rev. thom.*, 1902, p. 672 (note).

III. — LES DIVERSES ÉCOLES AUGUSTINIENNES.

A) Le thomisme commun [1].

1° Le thomisme spécialement représenté par Bannez et suivi par l'ensemble des théologiens dominicains insiste avant tout sur **la grâce efficace** et met en lumière le caractère physique de son action. Pour réagir contre le molinisme, qui, attribuant l'efficacité au consentement, distingue la grâce suffisante de la grâce efficace par un principe étranger à celles-ci, il accuse leurs divergences internes. La grâce suffisante dispose la faculté, la rend capable de faire l'acte, donne, en un mot, le pouvoir; l'acte même, l'agir effectif n'est donné que par la grâce efficace, qui entraîne la volonté par une véritable impulsion physique et brise tous les obstacles. Sans doute, cette influence subjective ne doit pas être séparée de l'influence objective, faute de laquelle " il ne pourrait pas y avoir d'acte moral "; mais sans la première, " il n'y aurait production effective d'aucun acte " [2].

Cette influence physique ne mécanise en aucune façon la volonté, même en la déterminant au bien particulier, car elle n'apporte pas la volition comme une chose toute faite, mais comme un acte à produire par la volonté elle-même selon sa nature propre [3]. La liberté n'est pas compromise, car " la motion divine ne détermine point la volonté à poser cette volition en produisant en elle une inclination limitative de sa vertu volitive " [4]; d'autre part, l'indépendance vis-à-vis de Dieu n'est pas une condition essentielle de la liberté : " Les essences des choses se définissent uniquement par ce qui les constitue intrinsèquement, sans aucune considération de leur relation vis-à-vis de la cause première extérieure " [5]. L'intervention divine ne modifie en aucune façon " les rapports de l'acte libre avec sa cause prochaine, raison et volonté " [6]. En définitive, " tout ce que les molinistes peuvent dire de la volonté par rapport à son acte, pendant qu'elle le pose, avant qu'elle ne le pose, après qu'elle l'a posé, nous le disons également : tout, sauf une seule chose, à savoir que le consentement possible ou réel, présent ou

---

[1] Voir les traités signalés dans la *Bibliogr. spéciale à S. Thomas*, p. 524. L'exposé doctrinal qui suit, est fait surtout d'après la très remarquable étude du P. GUILLERMIN, O. P., sur *La grâce suffisante*, dans la *Revue thom.*, 1901, p. 505-519; 1902, p. 47-76 (exposé janséniste et moliniste), 377-404 (thomisme commun); 1902, p. 654-675 et 1903, p. 20-31 (thomisme seconde manière). On a aussi tenu compte de quelques discussions récentes : voir R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*, 1923, p. 791-847; *Rev. thom.*, 1928, p. 193-210.

[2] H.-F. GUILLERMIN *op. cit.*, (1902), p. 383-384. " L'agent moral non moins que les autres a besoin d'être mis en exercice; mais l'agent moral exige en plus de connaître au préalable l'objet et les raisons de l'acte auquel il est mû et qu'accepte sa volonté ". *Ibid.*, p. 384.

[3] *Ibid.*, p. 387. — [4] *Ibid.* — [5] *Ibid.*, p. 388. — [6] *Ibid.*

futur, soit indépendant de Dieu premier moteur [1] et dépende uniquement de la volonté créée. Non, cela nous ne le dirons point, parce que nous ne pensons pas qu'on puisse le dire sans faire injure à Dieu et sans troubler l'ordre essentiel des causes " [2].

La grâce efficace suppose **la grâce suffisante** ou du moins en contient de façon éminente toutes les virtualités ; mais elle va bien au delà. La grâce suffisante a besoin d'être complétée par l'autre. Elle ne donne que le pouvoir d'agir ; elle est essentiellement, entitativement inférieure à l'autre : il y a entre elles toute la distance qui sépare la puissance de l'acte. Chaque fois que, de fait, l'acte est produit, la volition élicitée, la grâce efficace est venue compléter la grâce suffisante. Pour définir celle-ci on devra, en un sens, l'opposer à l'autre, afin d'en noter les caractères essentiels ; mais on doit se garder ici de confondre la grâce suffisante en général et la *grâce purement suffisante* [3]. Ni l'une ni l'autre ne produit l'acte ; mais si la grâce purement suffisante atteint son but premier, qui est de donner la puissance réelle d'agir, elle est frustrée de sa fin extrinsèque, car pour l'atteindre elle doit être complétée par la grâce efficace dont elle prépare les voies.

2° Plus on insiste, en effet, sur la différence qui existe entre la grâce suffisante et la grâce efficace, plus on doit, sous peine de fausser gravement la pensée thomiste, marquer avec clarté **les rapports qui les unissent l'une à l'autre** [4]. Ces rapports n'entrent pas dans leur définition, car ils ne sont que des propriétés, mais ce sont des propriétés *essentielles*. Il ne faut pas, en effet, se représenter ces deux grâces comme appartenant à deux ordres différents et disparates. Elles " appartiennent à un seul et même plan de la Providence surnaturelle, et elles tendent toutes deux à un même but, qui est la production de l'acte libre salutaire. — La grâce suffisante ordinairement doit précéder la grâce efficace pour préparer et adapter la puissance à l'acte que lui fera produire la grâce efficace. La grâce efficace est, dans les plans de la miséricorde divine, le *complément comme naturel* de la grâce suffisante, et elle *la suivra toujours* si la créature ne vient pas coupablement mettre des obstacles à leur mutuel enchaînement " [5].

[1] Voir R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Le dilemme : " Dieu déterminant ou Dieu déterminé "*, dans *Rev. thom.*, 1928, p. 193-210.

[2] H.-F. GUILLERMIN, *op. cit.*, p. 389.

[3] *Ibid.*, p. 396. Les jansénistes l'entendirent toujours en ce sens étroit et aboutirent ainsi aux plus graves confusions.

[4] *Ibid.*, p. 395 sq. — [5] *Ibid.*, p. 396.

Aussi **le rôle de la grâce suffisante** est-il considérable. Elle élève les facultés à l'ordre surnaturel et les dispose à poser immédiatement l'acte. " Elle prépare les voies à la grâce efficace, elle l'amène en quelque sorte avec elle, en vertu de cette loi établie par la miséricorde et la sagesse divines que toute force évolue dans le sens de sa perfection et que Dieu meut les natures et les facultés conformément à leurs aptitudes. Et, conséquemment, l'on peut aller jusqu'à dire *qu'elle apporte l'acte lui-même*, non pas immédiatement sans doute, mais *médiatement* et par le moyen de la grâce efficace qui sûrement la suivra si l'homme n'y met empêchement " [1]. Si pour le théologien spéculatif, préoccupé de distinguer, la grâce suffisante est essentiellement celle qui ne donne pas l'acte, pour le théologien moraliste, pour l'ascète et le mystique, qui se placent à un point de vue *pratique*, la grâce suffisante est essentiellement celle qui précède, prépare l'acte et suffit à amener la grâce efficace nécessaire pour le produire.

3° D'où vient donc que celle-ci n'est pas toujours accordée de fait? Des **obstacles** que la volonté oppose. " Avant la réception de la grâce efficace et en concomitance avec la grâce suffisante, notre volonté en vertu de son activité naturelle s'applique à la poursuite de quelque bien futile ou illicite ; et malgré les inspirations et les affections indélibérées qui nous attireraient en sens contraire, malgré les remords intermittents et plus ou moins réfléchis de notre conscience, nous nous laissons enlacer par la tentation, et finalement notre libre arbitre se détermine à choisir le bien terrestre de préférence au bien divin et au devoir " [2]. C'est cette adhésion *au mal* qui constitue, en définitive, l'obstacle à la grâce efficace.

L'obstacle principal à la grâce efficace n'est-il pas, d'après les thomistes eux-mêmes, dans **la prédestination** et dans le fait que *Dieu ne veut pas* la donner à tous? [3] — Non, *dans l'ordre réel d'exécution*, Dieu ne refuse jamais à personne la grâce suffisante et la grâce efficace, dit Alvarez, si ce n'est à cause d'un obstacle coupable opposé par la créature. — Sans doute, mais qu'importe cela, si Dieu a *décidé positivement* de ne pas donner la grâce efficace à tous? — Oui, Dieu sachant la défectibilité de l'homme qu'il voulait créer, a décidé de ne pas conduire de fait tous les hommes au salut, et cela *avant* même de connaître les fautes réelles (ou pour mieux dire, *indépendamment* de cette connaissance). Il y a des prédestinés dont le nombre est déterminé qui seuls recevront les grâces efficaces nécessaires pour se sauver. Si Dieu eût voulu effectivement sauver tous les hommes, il l'aurait pu. " Cur ergo non fecit, demande saint Augustin. Quia noluit. Cur noluit? Penes ipsum est " [4]. Mais tout ceci n'est vrai que dans l'*ordre d'intention* et dans un sens *purement négatif*. Malgré tout, le grand mystère est là présenté dans toute sa nudité. Aucun théologien ne le peut éluder [5] ; du moins, certains systèmes en dissimulent la rigueur ; le thomisme commun, lui, ne le voile pas, de peur de paraître diminuer les droits de Dieu.

---

[1] H.-F. GUILLERMIN, p. 399. — [2] *Ibid.*, p. 400. — [3] *Ibid.*, p. 397 sq.
[4] S. AUGUSTIN, *De Gen. ad litt.*, II, c. 9.
[5] " Aucun système ne peut se soustraire à cette conclusion. Ce ne sont pas les Thomistes seulement, ce sont tous les théologiens catholiques qui se heurtent à ce mystère : Pourquoi Dieu a-t-il décidé de ne pas conduire effectivement au salut tous les hommes, d'y conduire ceux-ci et pas ceux-là? ". P. GUILLERMIN, *ibid.*, p. 398. Par ailleurs, les premières grâces étant absolument gratuites, et là

4° Ne peut-on voir une *confirmation* de cette interprétation du thomisme qui vient d'être présentée et qui se ramène à une efficacité intrinsèque de la grâce, dans **la passivité qui distingue les saints,** passivité qui, loin d'entraver leur action, la provoque et la perfectionne? C'est aux actes qu'on reconnaît l'amour; mais les actes les plus parfaits [1] sont, non pas ceux où le libre arbitre a le plus d'initiative propre, mais ceux qu'il accomplit sous l'impulsion divine la plus intense. — Par ailleurs, quelles audaces ne donne pas à une âme la conscience de s'appuyer ainsi sur Dieu seul? Quand S. Paul disait : " Quis me separabit a caritate Christi? ", observe le P. Guillermin [2], il comptait évidemment moins sur sa volonté propre que sur l'efficacité de la grâce de Dieu. D'ailleurs, les saints, les auteurs mystiques, les chrétiens tant soit peu conscients de leur faiblesse, ne demandent pas seulement à être éclairés, excités; ce qui les inquiète plus que tout le reste, c'est la fragilité, l'inconstance, le caprice, l'inertie de leur propre libre arbitre, et ils prient Dieu, avec l'Église, dans la liturgie, d'assurer et de diriger leur vouloir.

En résumé, *tout acte bon* et salutaire, est à la fois entièrement de Dieu comme cause première et entièrement de l'homme comme cause seconde, mais en dépendance absolue de Dieu. Cette dépendance est le fruit d'une détermination à la fois physique et morale, plus physique que morale dans le style de S. Thomas. Elle est plus morale que physique dans la langue de saint Augustin, dont le point de vue paraît être celui du congruisme interne qu'ont exposé divers thomistes.

B) Le congruisme augustinien [3].

Le système théologique auquel nous donnons ce nom est foncièrement thomiste, car il maintient le principe essentiel du thomisme en cette matière, l'efficacité intrinsèque de la grâce. Il a d'ailleurs été élaboré par des thomistes convaincus,

---

persévérance finale ne pouvant être objet de mérite strict, la prédestination prise dans sa totalité *(adæquate sumpta)* est gratuite aussi, tous les théologiens le concèdent. L'objet précis de leur discussion porte uniquement sur **la prédestination à la gloire en soi** (abstraction faite de sa préparation par la foi et la grâce). Bossuet estimait que ces " abstractions " sont " dans le fond assez inutiles ". (Voir ci-dessus, p. 173). Même si l'on se montre moins sévère que Bossuet pour ces discussions d'école, il faut reconnaître qu'elles posent le problème sur un plan assez différent de celui qui était familier aux Pères, même aux augustiniens, du Ve siècle.

[1] Pour S. Thomas les actes parfaits sont des fruits du Saint-Esprit. Voir ci-dessus, p. 608, 613.

[2] *Op. cit.*, p. 75-76.

[3] Le P. Guillermin, O. P., doyen de la Faculté de théologie de Toulouse, a présenté, avec autant de science que de modération, dans les articles cités (p. 750) de la *Revue thomiste,* cette forme atténuée de thomisme qu'il adopte. Nous reproduisons son exposé, en attirant l'attention sur quelques points particuliers.

dès l'époque des controverses sur la grâce, et son premier représentant officiel, **Gonzalez de Albelda** († 1622)[1], le juge même plus conforme au sentiment des anciens théologiens que celui des disciples de Bannez lui-même, car il appelle ceux-ci *juniores thomistæ*. Cette doctrine est, d'ailleurs, " autant que nulle autre en parfaite conformité avec le langage et la pensée du Docteur Angélique "[2]. Elle répond aussi fort bien aux textes dans lesquels saint Augustin parle de l'adaptation de la grâce à l'âme : " Sic eum vocat, quomodo scit ei *congruere*, ut vocantem non respuat "[3]. La systématisation étudiée ici n'est évidemment pas exposée par l'évêque d'Hippone, car elle répond à des préoccupations récentes ; mais elle est bien conforme à son point de vue.

1° C'est sur la conception de **la grâce suffisante** que le système se distingue d'abord du précédent, et là sans doute est son principal avantage. Elle " n'apporte pas seulement à la volonté libre un complément qui achève, dans l'ordre purement potentiel, de la proportionner à l'acte salutaire, mais elle apporte encore une réelle impulsion en vertu de laquelle la volonté est capable de passer réellement de la puissance à l'acte et de procéder effectivement à l'opération "[4].

Elle est " une véritable **prémotion physique**, à laquelle il ne manque rien de ce qui est requis, du côté de Dieu, pour que la faculté soit principe actif intégral de l'acte salutaire "[5]. Elle est vraiment suffisante, car, si elle n'est pas réellement et actuellement efficace, elle l'est virtuellement et par " sa vertu intrinsèque ", à tel point que si, avec elle seule, l'acte bon n'a pas été réalisé, " c'est uniquement parce que, librement et coupablement, (le libre arbitre) a opposé un obstacle, une résistance à l'activité effective de la grâce "[6].

2° Des trois fonctions de la grâce signalées plus haut, la grâce suffisante ici en remplit deux ; **la grâce efficace** réalise, en outre, la troisième condition : l'éloignement de la résis-

[1] *Commentaria in Sum. theol.*, Iª, q. 19, Disp. 58 ; t. II, p. 80 sq. Voir GUILLERMIN, *op. cit.*, p. 658-660. Ce Gonzalez, théologien espagnol, enseigna à Rome, à la Minerve où il fut régent en 1608 (Cf. COULON, *Gonzalez*, dans *Dict. théol.*, col. 1492-1493). — Les autres partisans du congruisme interne cités par le P. Guillermin sont : **Gonzalez de Léon,** espagnol aussi, régent de la Minerve (1635-1638), auteur des *Controversiæ (De Auxiliis)*, éditées en 1708 (il y attribue expressément le congruisme à S. Augustin ; v, a. 6) ; **J. Nicolaï** (1595-1673) dans ses *notes marginales* sur la Somme théol. (ouvrages très nombreux, cf. HURTER, *Nomenclator*, p. 39-43) ; **A. Massoulié** (1632-1706), autre adversaire des jansénistes, dans *D. Thomas sui interpres*.

[2] H. GUILLERMIN, *op. cit.*, 1902, p. 665-669.

[3] S. AUGUSTIN, *Ad Simplicianum*, III, q. II, 13.

[4] H. GUILLERMIN, *ibid.*, p. 655. — [5] *Ibid.* — [6] *Ibid.*

tance volontaire. Elle atteint cet effet par sa vertu intrinsèque, mais non par une nouvelle motion proprement dite.

L'efficacité de la grâce doit être ici expliquée d'une nouvelle manière. " Cette efficacité, d'après la théorie commune, consiste en une entité très caractérisée, *la motion* [1], qui, pour tous les cas, est toujours identique à elle-même et actionne infailliblement la faculté préparée par la grâce suffisante. Désormais, avec notre nouvelle explication, il faudra faire consister cette efficacité en quelque chose de relatif et de variable suivant la nature et le degré de l'obstacle dont elle a à triompher. Et de là vient que les défenseurs de cette théorie spéciale attribuent volontiers l'efficacité de la grâce à une certaine proportionnalité ou congruité (*congruentia, contemperies*) avec la volonté; mais, à leur avis, c'est une *congruité agissante et triomphante* qui *cause* infailliblement le *consentement*, et qui dès lors n'a rien de commun avec la grâce congrue de Suarez, laquelle, on le sait, tire son efficacité du consentement prévu par la science moyenne " [2]. A la différence de celui des molinistes, le congruisme augustinien est un " congruisme interne ". D'ailleurs cette grâce congrue détermine non seulement au bien universel, mais au *bien individuel* et particulier, car celui-ci n'est et ne peut être qu'un moyen, et le moyen comme tel est voulu par l'acte même qui veut la fin et dans la mesure même de la volition de la fin [3].

3° Cette conception a de **grands avantages.** D'une part, elle montre comment toute grâce est une *motion* au sens propre du terme, même la grâce suffisante [4]. D'autre part, mieux même que le molinisme, elle met en vive lumière *la responsabilité* de la volonté dans la résistance à la grâce. " Ce n'est plus seulement, comme le disent les molinistes, en refusant d'ajouter à la grâce un consentement qui dépendait de sa seule détermination, mais c'est en s'opposant au courant de la grâce qui apportait ce consentement, ... opposition à une *force active* que l'on empêche de passer outre et d'atteindre un résultat qu'elle allait produire " [5]. Ajoutons que le système congruiste rend mieux compte de la complexité des éléments qui interviennent dans la production de *l'acte bon.* Sans doute la nécessité d'une motion déterminante, même au bien individuel, est maintenue, et dans toute grâce; mais ici

---

[1] Comme S. Thomas insiste sur ce point, son école suit de préférence le système élaboré par Bannez, qui se place à ce point de vue.

[2] H. GUILLERMIN, *ibid.*, p. 658.

[3] *Sum. theol.*, Iª-IIæ, q. 8, a. 2-4. Unus et idem motus voluntatis est quo fertur *in finem* secundum quod est ratio volendi ea quæ sunt ad finem et in ipsa quæ sunt ad finem. *Ibid.*, a. 3. Voluntas movet seipsam in quantum per hoc quod vult finem reducit seipsam ad volendum ea quæ sunt ad finem. *Ibid.*, q. 9, a. 4.

[4] " C'est un fait constant que le saint Docteur représente toujours la grâce actuelle comme une motion transitoire, comme une impulsion à l'acte, tendant de soi à mettre en exercice la faculté opérative ". H. GUILLERMIN, *op. cit.*, p. 665-666. — [5] *Ibid.*, p. 663-665.

l'on insiste moins sur ce caractère de motion que sur son adaptation aux dispositions actuelles propres à chaque âme et sur la délectation victorieuse et triomphante qui l'accompagne [1]. La détermination est ici, en définitive, considérée plutôt dans son effet essentiel, *l'ordination actuelle à la fin*, par l'amour effectif d'un bien dans lequel la volonté trouve, au moins en désir, sa délectation. La volition de ce bien comporte virtuellement toutes les diverses déterminations particulières qui seront prises sous son influence [2].

Diverses objections pourraient être faites à ce système. La principale, semble-t-il, est de voiler un peu, à propos de la grâce efficace, la *motion* divine, et tel est sans doute le motif pour lequel, dans l'ensemble, les thomistes, préoccupés de repousser le molinisme et de maintenir les formules métaphysiques qu'emploie habituellement saint Thomas, ont accordé peu d'attention à ce système [3]. Cependant le Docteur angélique n'ignore pas les autres aspects de l'activité bonne sous la motion divine : les textes déclarant que la volonté se détermine sont particulièrement suggestifs [4]. Cette détermination de la volonté par elle-même n'exclut pas la grâce, pas plus que la détermination par Dieu n'exclut la liberté [5]. L'avantage du congruisme est précisément de mettre ainsi en lumière un aspect que l'insistance sur la motion porte parfois à négliger. Du reste, l'infaillibilité de la grâce y est assurée par la congruité de sa vertu intrinsèque, et la connaissance que Dieu a des futurs libres ne repose pas sur la science moyenne, mais sur les décrets prédéterminants de Dieu, décret positif quand il s'agit du bien, décret permissif quand il s'agit du mal [6].

On le voit, le système demeure bien thomiste, et il complète fort heureusement, sur un point particulier, le thomisme commun : l'un et l'autre réunis ne font que mieux ressortir la plénitude de saint Thomas et de saint Augustin. Le point de vue de celui-ci nous paraît mieux répondre au système con-

[1] Dans le congruisme, la grâce triomphe d'un obstacle qui vient du libre arbitre lui-même. La formule a un tout autre sens dans le jansénisme qui supprime le libre arbitre. Cf. H. GUILLERMIN, *op. cit.*, 1903, p. 21-23.

[2] Il y a dans ce système distinction virtuelle entre la grâce suffisante et la grâce efficace, alors que dans l'autre on établit une distinction réelle. *Ibid.*, 1902, p. 657.

[3] Le P. Guillermin fait valoir d'autres raisons intéressantes, *op. cit.*, 1902, p. 669-671.

[4] En voir une discussion serrée dans *Revue thom.*, 1927, p. 72-79 et 231-249 (A. d'Alès et P. Synave).

[5] S. Thomas oppose à "*fatal* et soumis à des lois naturelles" la formule : "*determinata* dispositione et providentia divina". *In Joan.*, c. XIII, l. 1. Dans le même sens, l'heure de la passion du Christ fut "*non ex necessitate* sed secundum divinam providentiam determinata". *Ibid.*, c. II, l. 1. Voir *Revue thom.*, 1927, p. 248-249. — Le mot *prædeterminari* est aussi employé dans le *De Veritate*, q. 3, a. 1, et ad 7 ; q. 8, a. 12.

[6] H. GUILLERMIN, *op. cit.*, 1903, p. 23-30.

gruiste, qu'il importe d'ailleurs de ne pas confondre avec " l'augustinianisme " de Noris et Berti.

C) L'augustinianisme [1].

On donne particulièrement ce nom à la doctrine de la grâce élaborée au XVIIe siècle par le CARDINAL NORIS (1631-1704) et soutenue plus tard par le théologien LAURENT BERTI (1696-1766), augustins l'un et l'autre. Accusés de jansénisme et dénoncés à Rome, ils ne furent jamais condamnés, loin de là ; le premier fut fait cardinal par Clément X (1695), et le second obtint de Benoît XIV le bref célèbre du 13 juillet 1743 qui autorise l'enseignement du système au même titre que celui des thomistes ou des molinistes. De fait, si proche qu'il paraisse du jansénisme, il s'en distingue essentiellement par l'affirmation sincère de la liberté. Il faut aussi le distinguer du système précédent, dont il se rapproche par certains éléments, ceux qui concernent l'efficacité de la grâce, bien qu'on ne puisse les confondre même sur ce point.

Pour Noris, la grâce agit sur l'âme par mode de **délectation.** L'homme, dans son état présent, est déterminé à agir, soit par une délectation mauvaise *(concupiscence)*, soit par une délectation bonne, spirituelle *(charité)*. Celle-ci est une *grâce suffisante* quand elle donne le pouvoir de vaincre la concupiscence ; elle est une *grâce efficace* quand elle en est victorieuse de fait, sans nécessité, mais infailliblement et irrésistiblement. La détermination physique est donc remplacée ici par une sorte de détermination morale, mais telle qu'elle paraît supprimer toute détermination active de l'âme par elle-même, qui serait à la merci de l'une ou l'autre délectation.

Par ailleurs, cette doctrine est liée à d'**autres points** dans lesquels réside la vraie faiblesse du système. 1. La grâce et les autres privilèges des premiers parents leur étaient dus, non en justice, mais *ex decentia Creatoris*, Dieu devant agir par sagesse et bonté. 2. L'homme déchu n'a donc pas seulement perdu des biens gratuits, mais a été blessé dans la nature même. 3. D'où la nécessité absolue d'une grâce qui triomphe sans motion physique, mais par une délectation victorieuse, bien supérieure à celle qui était requise en Adam. 4. Dieu veut le salut de tous et cependant il n'assure pas à tous des grâces vraiment suffisantes. 5. Enfin, la loi de la charité est plus rigoureuse et plus universelle que dans les autres écoles théologiques.

Cet aperçu sommaire a du moins l'avantage de distinguer avec soin cette forme récente de l'augustinisme des autres nombreux systèmes qui se réclament de l'évêque d'Hippone et de son plus illustre disciple au moyen âge.

---

[1] Bien que le système soit postérieur, nous le signalons ici pour le bien distinguer du précédent. Voir E. PORTALIÉ, *Augustinianisme*, dans *Dict. théol.*, col. 2485-2492.

CHAPITRE V.

Les théologiens jésuites du XVIe siècle. Le molinisme.

Bibliographie spéciale.

H. Hurter, *Nomenclator*, t. III. — E. Vansteenberghe, *Molinisme*, dans *Dict. théol.*, col. 2094-2187. — X. Le Bachelet, etc., *Jésuites*, dans *Dict. théol.*, col. 1012-1108. — Etudes spéciales sur chaque auteur, voir en note. — Les plus en vue parmi les récents défenseurs du molinisme : G. Schneemann, S. J., *Controversiarum de divinæ gratiæ liberique arbitrii concordia initia et progressus*, Fribourg en B., 1881. — Th. de Régnon, *Bañez et Molina. Histoire, Doctrines. Critique métaphysique*, Paris, 1883. *Bannésianisme et molinisme*, Paris, 1890. — A. d'Alès, *Prédestination, Providence*, dans *Dict. Apol.*, col. 236-256, 445-474 (*Examen de la Prédétermination physique*); *Providence et libre arbitre*, Paris, 1927, Articles divers dans *Rech. de science relig.*, 1917, p. 1-35, etc., *Revue thom.*, 1927, p. 231 sq. — J. Stufler, S. J., *Num S. Thomas prædeterminationem physicam docuerit*, Inspruck, 1920 (Cf. *Revue thom.*, 1924-1928, notes diverses du P. Martin, O. P.). — Exposé du molinisme par un thomiste : Guillermin, *La grâce suffisante*, dans *Rev. thom.*, 1902, p. 60-76. — Parmi les théologiens contemporains qui admettent le molinisme, à des degrés très divers d'ailleurs, citons Mazella, Franzelin, Pesch, Billot.

I. — LA THÉOLOGIE DANS LA COMPAGNIE DE JÉSUS[1].

La Compagnie de Jésus, née à l'époque même où commençait **la réaction doctrinale contre le protestantisme,** devait trouver dans l'enseignement, en particulier celui des sciences sacrées, un de ses plus puissants moyens d'action et elle y apporta cet esprit de *prosélytisme et d'apostolat* qui semble le mieux la caractériser. Cette préoccupation intense du bien immédiat des âmes devait l'amener, sinon à frayer des voies nouvelles, du moins à accentuer certaines tendances propres et la distinguer des autres Ordres. La *théologie morale* allait prendre, avec ses maîtres, un développement et un caractère pratique qu'elle n'avait pas encore connus à ce degré[2]. D'autre part, la lutte contre le protestantisme devait attirer leur attention sur la *théologie positive* et saint Ignace

[1] Voir X. Le Bachelet, etc., art. signalé, col. 1012 sq.
[2] Voir plus loin, p. 765-766.

lui-même la leur avait recommandée [1], ceci du reste, sans détriment pour la *théologie spéculative* ou scolastique, où l'on devait suivre saint Thomas [2]. Le fondateur de la Compagnie " voulait par ce choix veiller à la sûreté et à l'unité de la doctrine ", dit Le Bachelet [3]. Mais il n'avait énoncé l'obligation de suivre le Docteur angélique que d'une façon générale et après avoir posé comme règle première " qu'en toute faculté il fallait suivre la doctrine la plus sûre et la plus communément reçue, *securiorem ac magis approbatam doctrinam*. Il n'avait intimé l'uniformité que sous ce tempérament : dans la mesure du possible, *quantum fieri poterit* ". Diverses tendances se produisirent, de fait, et c'est pour y obvier et assurer l'unité doctrinale dans l'Ordre que le P. Aquaviva fit préparer entre 1582 et 1598 la *Ratio studiorum*, qui précise les directives générales données par saint Ignace.

Pour faire comprendre l'attitude officielle prise par la Compagnie relativement à **saint Thomas**, le P. Le Bachelet observe qu'au temps d'Aquaviva, on se trouvait dans l'Ordre en présence de trois attitudes : *a*) certains théologiens, pour établir " une uniformité rigoureuse ", proposaient " *l'acceptation pure et simple* de la doctrine de saint Thomas, à l'exception d'un ou deux points " (Immaculée Conception, p. ex.) ; *b*) certains concluaient des paroles de S. Ignace à la nécessité d'expliquer le *texte* de la Somme, mais avec la faculté de rejeter ses assertions " toutes les fois qu'ils verraient à l'encontre une raison solide ou des auteurs respectables " ; *c*) d'autres, enfin, prenaient une *attitude moyenne :* pour eux S. Thomas est, par excellence, le maître en théologie ; " il n'en est pas moins vrai qu'on rencontre chez lui des assertions qui ne sont pas *communément admises* par les autres et qui ne *conviennent pas à notre époque ;* il ne serait donc pas à propos d'obliger les nôtres à les soutenir toutes, d'autant plus que les dominicains eux-mêmes ne s'y sont pas astreints ". — La législation portée par Aquaviva " témoigne d'une grande estime pour S. Thomas et d'un attachement à sa doctrine réel, quoique non exclusif... ; l'opinion moyenne triompha mais avec des réserves tendant à prévenir l'abus possible d'une certaine latitude qu'on croyait devoir laisser aux maîtres " [4].

Cette latitude allait permettre aux théologiens de la Compagnie de prendre une position assez nouvelle dans la question, alors si controversée, de **la grâce.** Dociles à l'invitation de saint Ignace, ils s'attachèrent à mettre en évidence la part de l'homme et de la liberté dans la production de l'acte même surnaturel. De là, un ensemble de propositions qui constituent le corps doctrinal de l'Ordre. Le P. Le Bachelet les résume ainsi [5] : " En fait, les théologiens de la Compagnie

[1] X. Le Bachelet, *ibid.*, col. 1015. Voir ci-dessus, p. 733.
[2] *Ibid.*, col. 1012-1015, 1020 sq. — [3] *Ibid.*, col. 1020.
[4] *Ibid.*, col. 1020-1026. — [5] *Ibid.*, col. 1027.

s'accordaient et s'accordent encore sur ces points : rejet de la prédétermination physique *ad unum;* attribution à Dieu d'une connaissance des actes libres futuribles indépendante des décrets absolus; réalisation de cette *science* dite *moyenne* pour expliquer comment la grâce donnée par Dieu peut avoir une connexion objective infaillible avec la position de l'acte libre prédéfini, formellement ou virtuellement ". Du reste, l'accord sur ces points n'empêchera pas la diversité des systèmes [1].

La grâce n'est qu'une des questions dont traite la théologie. Plus générale est l'influence de **la philosophie,** instrument nécessaire de pénétration dans l'étude de tous les dogmes. La " latitude " laissée aux théologiens de la Compagnie à l'égard de saint Thomas leur permit de laisser sa doctrine sur plusieurs points, mis en doute alors par d'autres docteurs (Scot, Occam), ou ne convenant pas aux temps modernes. De là est née une conception assez personnelle de la scolastique, qui a fini par prévaloir dans la Compagnie et qui a trouvé sa plus parfaite expression dans *Suarez* [2], bien que l'Ordre n'ait jamais fait sien officiellement ou imposé à tous ses membres l'ensemble de la doctrine de Suarez, ni celle d'aucun autre théologien. Même après les récentes directives données par les souverains pontifes, on a généralement insisté dans la Compagnie sur une " interprétation plus large " [3] de saint Thomas, et les derniers papes ne s'y sont pas opposés.

II. — LES THÉOLOGIENS JÉSUITES DU XVIe SIÈCLE.

A) La théologie en général.

Le plus universellement réputé des maîtres de la Compagnie de Jésus est **Suarez,** qui a su constituer un système théologique général, parallèle à certains égards au thomisme et au scotisme. Il sera présenté au chapitre suivant. Il faut

[1] Voir plus loin, p. 762 sq. — [2] Voir p. 773-784.

[3] " Selon qu'on prétend suivre saint Thomas en tout (sauf, bien entendu, le cas d'une déclaration contraire de la part de l'Eglise), ou qu'on se réserve le droit de discuter certaines assertions et, pour de justes raisons, de s'en écarter, on arrive à la double manière de suivre le saint docteur que le R. P. Ledochowski distingue : une manière stricte et une manière plus large, où l'obligation s'étend aux *enuntiata majora,* en excluant de cette catégorie les problèmes controversés dans l'École parmi les théologiens ou les philosophes jouissant d'une réelle autorité. Que la manière stricte ait ses avantages et qu'on puisse personnellement la préférer, le R. P. général ne le conteste pas. Mais il conteste qu'il y ait *obligation* de l'admettre en vertu des principes qui régissent l'enseignement théologique et philosophique de la Compagnie de Jésus ". X. Le Bachelet, *ibid.*, col. 1041.

mentionner ici les autres grands théologiens jésuites du XVIe siècle, parmi lesquels trois sont particulièrement remarquables à des titres divers.

1. **François Tolet** [1] (1532-1596), professeur au Collège romain de 1552 à 1568, plus tard cardinal (1593), est " considéré à bon droit comme le père de la théologie scolastique dans la Compagnie de Jésus ; il fut pour elle ce que furent, pour leur Ordre respectif, Alexandre de Halès ou Albert le Grand. Ses écrits ne sont pas considérables, mais il faut remarquer sa méthode, qui unit à la rigueur scolastique l'*élément positif* fourni surtout par les Pères. " Du reste, observe Le Bachelet, " la part faite à l'élément positif, particulièrement patristique, est réellement une note caractéristique (de la S. J.) même chez des théologiens plus proprement scolastiques... C'est plutôt à leur érudition positive qu'à leur profondeur dialectique que plusieurs de ces théologiens ont dû des appellations singulièrement expressives " [2].

2. **Pierre de Fonseca** [3] (1528-1599), professeur à Coïmbre, est surtout célèbre par de nombreux traités de philosophie, dans lesquels il se rapproche plus de D. Scot que de saint Thomas. C'est lui qui a imaginé la théorie de la *science moyenne* que la Compagnie a faite sienne et qui est surtout connue par Molina.

3. **Louis Molina** [4] (1536-1600), né à Cuenca, entra dans la Compagnie à Alcala, étudia la philosophie à Coïmbre et l'y enseigna ensuite pendant quatre ans. Il étudia la théologie à Evora et à Coïmbre et fut aussitôt appelé à l'enseigner, spécialement à Evora, université nouvelle, où il resta près de 20 ans, après quoi ses Supérieurs lui laissèrent les loisirs nécessaires pour la composition de ses ouvrages. Peu avant 1600, il fut appelé à Madrid pour y enseigner la Morale, mais il y mourut bientôt. — Les écrits de Molina sont le *Concordia* (1588), les *Commentaires* sur la Ire P. de la Somme Théologique (1592) et le *De justitia et jure* (6 volumes édités en 1593, 1596, 1600 et après sa mort). Mais l'ouvrage qui a fait sa réputation, auquel il travailla 30 ans, dit-on, c'est le premier. Le titre complet est *Concordia liberi arbitrii cum gratiæ donis, divina præscientia, providentia, prædestinatione, et reprobatione.* C'est un recueil de dissertations sur quelques articles de la Ire P. de la Somme ; notamment de la *quest. XIV* [1 courte dissertation sur l'*art. 8*, et 53 diss. sur l'*art. 13 :* utrum scientia Dei sit futurorum contingentium], *q. XIX* [3 diss. sur l'*art. 6 :* utrum voluntas

[1] HURTER, *Nomenclator*, III, 247-256.
[2] X. LE BACHELET, *op. cit.*, col. 1044-1045.
[3] HURTER, *ibid.*, 148a. L. MAHIEU, *Suarez*, p. 41-42.
[4] HURTER, *ibid.*, 148-151. E. VANSTEENBERGHE, *Molina*, dans *Dict. théol.*, col. 2090-2092.

Dei semper impleatur], *q. XXII* (de providentia), *q. XXIII* (de prædestinatione). L'ouvrage parut l'année même (1588) où Bannez publiait son propre commentaire de la Ire P. de la Somme, contenant la doctrine qu'il exposait à Salamanque depuis longtemps.

4. **Grégoire de Valence**[1] (1551-1603), quoique espagnol de naissance, enseigna surtout à Dillingen et Ingolstadt, avant de venir à Rome lors des controverses *De Auxiliis*, au cours desquelles il défendit le molinisme. Il mourut en 1603, épuisé par les fatigues des congrégations, et y fut remplacé d'abord par le **P. Arrubal** († 1608), puis par le **P. de la Bastida**[2].

5. **Gabriel Vasquez**[3] (1551-1604), professeur à Alcala et à Rome, partisan d'une doctrine de la grâce assez proche de celle de Molina, est aussi célèbre par ses démêlés avec Suarez[4]. Séparés par de nombreuses questions doctrinales[5], ils se combattirent longtemps et le général de l'Ordre dut intervenir pour leur imposer silence. Penseur original, Vasquez ne semble pas, dit M. Mahieu[6], avoir eu la prudence de Suarez. Il représente dans la Compagnie une tendance large, comme Lessius.

6. **Léonard Lessius**[7] (1554-1623), jésuite belge, élève de Suarez à Rome, professeur de théologie au scolasticat de Louvain (1585-1600), prit, dès le début de son enseignement, position contre Baïus qui fit censurer 31 de ses propositions par l'Université : le pape Sixte-Quint devait plus tard déclarer ces propositions "saines" *(sanæ doctrinæ articuli)*. Sur les questions de la grâce, Lessius suivait le molinisme, sans les atténuations que d'autres tendaient à lui apporter. Dans son *De Gratia efficaci* (appendice *De prædestinatione et reprobatione)* 1610, il reprenait la formule, adoptée dès 1586 contre Baïus, *post prævisa merita*[8]. Sa doctrine sur la nature de la grâce efficace, qu'il ne distingue pas, considérée *in actu primo*,

[1] HURTER, *Nomenclator*, III, 401-404.

[2] Qui devait plus tard quitter la Compagnie et devenir chancelier de l'Université de Valladolid. HURTER, *ibid.*, 402.

[3] HURTER, *ibid.*, 385-389.

[4] Scheeben lui attribue vis-à-vis de Suarez l'attitude que l'on prête à D. Scot vis-à-vis de S. Thomas : *ait S. Thomas, negat Scotus.*

[5] Vasquez, en 1593, dénonçait à Rome 32 propositions de Suarez, qu'il jugeait suspectes, sur la grâce, le mérite, la pénitence, la prédestination, la personne du Christ.

[6] *F. Suarez*, p. 53. "Vasquez n'admettait pas qu'il y eût en Dieu une justice proprement dite par rapport aux créatures. Il donnait comme unique fondement de l'obligation morale la nature même du bien. Avec Lessius, il voulait que la prédestination et la réprobation fussent conséquentes à la prévision des actes humains, et que la grâce efficace ne fût telle qu'à raison de notre coopération volontaire". L. MAHIEU, *ibid.*, p. 52-53.

[7] HURTER, *ibid.*, 619-631. P. BERNARD, *Lessius* ou *Leys*, dans *Dict. théol.*, col. 453-454.

[8] Voir X. LE BACHELET, *Jésuites*, dans *Dict. théol.*, col. 1031 sq.

antérieurement au consentement donné, de la grâce suffisante, fut combattue par Bellarmin et Suarez, et le P. Aquaviva porta, en 1613, un décret imposant la doctrine qui enseigne la supériorité relative de la grâce efficace considérée même antérieurement à l'effet [1]. Mais en dehors de ces questions subtiles, Lessius a laissé des ouvrages de haute valeur doctrinale et ce sont même eux qui ont fait sa réputation. Le plus connu est consacré aux perfections divines (*De perfectionibus moribusque divinis*). Lessius reste à bon droit l'un des plus éminents théologiens du XVIIe siècle. " Urbain VIII professait à son égard une admiration qui ne s'attachait pas moins à sa haute vertu qu'à sa science " [2].

7. **Le Bx Robert Bellarmin** [3] (1542-1621), né près de Florence d'une famille noble mais ruinée, entré chez les jésuites en 1560, étudia la philosophie, avant d'enseigner les belles-lettres de 1563 à 1567. Il étudia ensuite la théologie à Padoue (1567-1569) et à Louvain ; il y fut ordonné en 1570, et appliqué aussitôt à l'enseignement de la théologie (1570-1576) en même temps qu'à la prédication. Il devint, en 1576, titulaire du cours de controverse, créé alors au Collège romain pour préparer à leur apostolat en pays protestant les élèves anglais ou allemands. Les fruits des 12 ans d'enseignement de Bellarmin sur ces matières (1576-88) nous sont restés dans ses *Disputationes de controversiis christianæ fidei adversus hujus temporis hæreticos*, qui sont l'œuvre principale de ce grand théologien et controversiste. Les autres écrits de Bellarmin, fort nombreux [4], sont surtout des œuvres polémiques [5], des œuvres d'exégèse [6], et des œuvres d'instruction pastorale et morale [7]. Il ne cessa jamais d'écrire, même quand il fut appelé à diverses charges dans l'Ordre (après 1588) ou au cardinalat, 1599. Il eut à la cour romaine, sous Clément VIII (du moins jusqu'à la disgrâce qui, de 1602 à 1605, le fixa à Capoue, son siège archiépiscopal) et plus tard, sous Paul V,

[1] Voir *ibid.*, 1032-1033. — [2] P. BERNARD, *op. cit.*

[3] HURTER, *op. cit.*, III, 678-695. X. LE BACHELET, *Bellarmin*, dans *Dict. théol.*, col. 560-599. J. DE LA SERVIÈRE, *La théologie de Bellarmin*, Paris, 1909. J. THERMES, *Le Bx R. Bellarmin* (Coll. *Les saints*) Paris, 1923.

[4] Liste complète dans X. Le Bachelet, *op. cit.*, col. 577-587.

[5] Œuvres complémentaires des Controverses, ou œuvres de polémique spéciale (14 écrits). — [6] Surtout un commentaire sur les Psaumes.

[7] Citons les discours de Louvain, deux catéchismes et quelques petits traités ascétiques (*De ascensione mentis in Deum*, *De æterna felicitate sanctorum*, *De gemitu columbæ*, etc.). Signalons encore un **De scriptoribus ecclesiasticis**, qui a joui longtemps d'une grande vogue (cf. t. I, p. 15).

une influence considérable, due à sa science théologique, à son zèle aussi ferme que modéré et à sa sainteté. Il mourut en 1621, quelques mois après Paul V. Il a été béatifié par Pie XI (1923).

Les **Controverses** [1], l'œuvre capitale du Bx Bellarmin, étaient destinées à "réunir en un seul corps les travaux de détail faits auparavant sur les points discutés en matière de religion". L'ouvrage comprend 15 controverses générales groupées en 4 séries ou volumes [2] et traitant : des règles de la foi, I ; de l'Eglise, II ; des sacrements, III ; de la grâce, IV. La première série, *règles de la foi*, étudie en 3 controverses : *a*) la parole de Dieu écrite ou transmise oralement ; *b*) le Christ en tant que chef de l'Eglise ; *c*) le souverain pontife en tant que chef spirituel et même temporel. — La deuxième, *l'Eglise*, s'occupe en 4 controverses : *a*) du concile ou de l'Eglise dispersée dans le monde ; *b*) des membres de l'Eglise et, à ce sujet, l'auteur parle des immunités, des vœux, du pouvoir civil ; *c*) du purgatoire ; *d*) du ciel. — A la troisième, en 5 controverses, il est question des *sacrements* en général et en particulier, puis des indulgences et du jubilé. — Enfin, la quatrième série, *la grâce*, a trait soit *a*) au premier homme, soit *b*) à la perte de la grâce, soit enfin *c*) à la grâce recouvrée, à propos de laquelle Bellarmin parle de la liberté, de la justification, des bonnes œuvres.

Cette **œuvre apologétique** est aussi remarquable par son étendue que par sa méthode. C'est aux protestants qu'elle s'adresse, ou plutôt elle vise à armer solidement les futurs défenseurs de la foi contre les protestants. Et de fait, "rien n'échappe au controversiste de ce que l'hétérodoxie d'alors avait avancé contre la personne du Christ, ses attributs et son rôle de médiateur, ou contre l'Eglise catholique, son chef, ses membres, ses usages, son culte, ses sacrements, sa doctrine sur la grâce, la justification, le mérite et les bonnes œuvres. Véritable *Somme* en son genre" [3]. Au mérite de la synthèse, s'en ajoute un autre, la manière dont cette synthèse apologétique a été conçue et réalisée. "La *méthode* est simple, mais parfaitement appropriée au dessein de l'auteur. Il rapproche d'abord, sur chaque question, les erreurs des hérétiques et les sentiments des théologiens catholiques, puis explique en peu de mots la doctrine de l'Eglise ou le sentiment qu'il adopte. Suit l'argumentation serrée, vigoureuse, appuyée sur la sainte Ecriture, les définitions conciliaires ou pontificales, les témoignages patristiques, la pratique de l'Eglise et le consentement des théologiens. La spéculation n'a qu'une part secondaire. Bellarmin restait en cela fidèle au principe qu'on lui prête : la théologie est avant tout théologie et non pas métaphysique. La question se termine par une réponse concise aux difficultés" [4].

La **théologie de Bellarmin** [5], contenue presque tout entière dans les *Controverses*, est essentiellement *positive ;* par nécessité, pour réfuter les protestants sur le terrain d'attaque,

[1] Première édit. en 3 vol., Ingolstadt, 1586, 1588, 1593. Deuxième édition, Venise, 1596, en 4 volumes.

[2] D'après l'édition de Venise.

[3] X. Le Bachelet, *op. cit.*, col 588-589. — [4] *Ibid.*, col. 589.

[5] Voir les 700 pages consacrées à ce sujet par le P. J. de la Servière, *op. cit.*

il fait surtout appel aux arguments d'autorité. Il a peu de goût pour la méthode scolastique, tout en la défendant à l'occasion, devant les railleries des calvinistes. Il recourt parfois lui-même à des arguments de raison, mais qui sont moins d'ordre métaphysique que d'ordre moral, il est surtout habile à montrer les conséquences désastreuses des principes protestants [1]. En fait, la théologie de Bellarmin "manque d'originalité" [2] et il n'y a point lieu d'en exposer les grandes lignes. Il est cependant nécessaire de fixer la position qu'il prit sur *la question de la grâce*, qui fut tant agitée à Rome sous ses yeux.

Bellarmin rejetait la prédétermination physique de Bannez [3], et aussi le molinisme intégral, de Lessius par exemple : pour lui la grâce efficace diffère de la grâce suffisante *in actu primo*, avant le consentement, elle est efficace parce qu'elle est *congrue*, dans des circonstances prévues favorables. — C'est le **congruisme** qui répond le mieux à la pensée de Bellarmin [4] ; on sait que le bienheureux inspira le décret d'Aquaviva (1613) imposant cette doctrine à l'Ordre [5]. De même, pour la prédestination, il s'éloigne de Molina, bien qu'il essaie de prouver que Molina cherche la cause de la prédestination non "dans les prédestinés mais seulement dans la pure et gratuite volonté de Dieu" [6]. Pour lui, non seulement la grâce efficace est la grâce congrue, mais Dieu la choisit parce qu'elle est congrue et qu'il *veut* sauver celui à qui il la donne : la raison de son choix est sa volonté que celui-ci triomphe [7]. Le congruisme de Bellarmin, appuyé sur la science moyenne [8], ne peut se confondre avec le congruisme augustinien présenté ci-dessus.

B) La théologie morale pratique [9].

La Compagnie de Jésus a contribué d'une manière efficace au développement de la théologie morale par les commentaires généraux de la Somme théologique (IIa-IIæ) donnés par ses grands théologiens, Tolet, Valencia, Vasquez, Suarez, mais plus encore peut-être par la discussion méthodique des cas de conscience pratique et la multiplication de traités directement adaptés à leur solution. "L'originalité des jésuites" n'est pas "d'avoir inventé la casuistique" [10], mais d'en avoir mieux montré l'importance et fixé les lois, notamment le probabilisme. Les plus éminents parmi les casuistes jésuites de l'époque [11], sont *Tolet*, *Jean Azor* († 1603),

[1] *Ibid.*, p. 736-738. — [2] *Ibid.*, p. 727. — [3] *Ibid.*, p. 659, 665.
[4] Comme à celle de Suarez. Voir p. 781. — [5] Voir ci-dessus, p. 763.
[6] J. DE LA SERVIÈRE, *ibid.*, p. 601. — [7] *Ibid.*
[8] Elle est supposée d'ordinaire, s'il n'en est pas traité explicitement.
[9] Voir J. DE BLIC, S. J., *Jésuites, théologie morale*, dans *Dict. théol.*, col. 1069-1092.
[10] *Ibid.*, col. 1074. — [11] *Ibid.*, col. 1089.

H. Henriquez († 1608) et surtout *Th. Sanchez* († 1610), " moraliste éminent, dont l'œuvre énorme peut ça et là prêter le flanc à la critique, mais reste néanmoins dans l'ensemble un beau monument de morale scientifique". Ces maîtres ont fait école, dans la Compagnie et au dehors [1]. Les abus réels de quelques casuistes postérieurs ne peuvent être attribués à la casuistique elle-même ni au probabilisme.

Le **probabilisme** [2] est une doctrine morale favorable à l'utilisation des opinions probables en cas de conscience douteuse [3]. Elle pouvait paraître nouvelle dans la forme. Il est de fait que saint Augustin et saint Thomas étaient théoriquement partisans du principe : *In dubio tutior pars est eligenda* [4]. Mais ces auteurs ne se plaçaient pas exactement au même point de vue que les modernes, ce qui ne permet pas de les opposer. Le principe probabiliste, en faveur duquel on invoque, à tort ou à raison, les maîtres dominicains de la Renaissance [5], s'est imposé rapidement dans la Compagnie de Jésus, dès le XVIe siècle, semble-t-il, et enfin, malgré l'opposition du jansénisme, dans l'Eglise entière : il est aujourd'hui communément enseigné dans les écoles de théologie, sans avoir néanmoins réussi à supplanter tous les autres systèmes catholiques, notamment l'*équiprobabilisme*, qui peut, comme le probabilisme d'ailleurs, se réclamer de saint Alphonse.

III. — LE MOLINISME [6].

Le molinisme est avant tout **un système théologique** concernant les rapports de l'activité divine et humaine, d'où ses répercussions sur les autres branches de la science sacrée. Directement élaboré contre le protestantisme, il présente au point de vue apologétique des facilités appréciables; de même qu'il offre des avantages d'ordre pratique ou pastoral, pour calmer des âmes timorées, plus préoccupées de la justice de Dieu que saisies par sa bonté. Il s'adapte aussi fort bien à une spiritualité caractérisée par la prédominance de l'ascèse [7]. Cependant à le prendre en lui-même, dans ses éléments spécifiques, il ne touche que deux points : d'une part, la science de Dieu et la prédestination, dite *post prævisa merita;* d'autre part, l'efficacité de la grâce, attribuée au consentement et appelée de ce fait efficacité *ab extrinseco.*

[1] Voir E. DUBLANCHY, *Casuistique*, dans *Dict. théol.*, 1872 sq.
[2] Voir J. DE BLIC, *Probabilisme*, dans *Dict. Apol.*, col. 301-340.
[3] Sur les conditions rigoureuses et très précises dans lesquelles cette utilisation est légitime, voir A. VERMEERSCH, *ibid.*, col. 340-361.
[4] Cf. J. DE BLIC, *ibid.*, col. 303-312.
[5] Voir p. 763. L'accord est loin d'être fait sur ce point d'histoire.
[6] La bibliographie du sujet est indiquée, p. 758.
[7] Voir plus loin, p. 789.

C'est par là que le molinisme se distingue des systèmes dits augustiniens. Sans doute plusieurs de ses défenseurs ne renoncent pas absolument à invoquer en leur faveur saint Augustin ou saint Thomas. Molina avoue qu'il s'écarte d'eux [1] sur les points les plus délicats du sujet, et l'un de ses interprètes modernes les plus portés à le rapprocher du Docteur angélique, déclare qu'il n'a pas l'intention " de retrouver chez saint Thomas le système moliniste " ; tout en demandant pour Molina le mérite d'avoir " donné corps à des idées qui flottaient dans la tradition thomiste " [2].

1° Le point d'appui de tout l'édifice nouveau est **une certaine conception humaine de la liberté.** L'existence de la liberté est admise comme un fait indubitable et elle est conçue comme excluant absolument toute influence, même divine, qui déterminerait, avec certitude et par sa vertu intrinsèque, la volonté à vouloir tel objet plutôt que tel autre. Le molinisme " fait consister l'essence de la liberté précisément en ceci que la volonté créée, prédéterminée quant à l'appétition du bien universel, *se détermine* elle-même quant au choix des biens particuliers " [3]. Il est essentiellement caractérisé par *le rejet de toute prédétermination* qui serait " reçue dans la volonté avant qu'elle se détermine " [4]. Et les textes dans lesquels saint Thomas exclut de la volition libre la détermination physique *ad unum* propre aux natures non libres sont étendus à toute détermination, si bien que la volonté ne peut être ainsi déterminée par Dieu lui-même [5]. Cette conception de la liberté posée en principe commande tout le reste du système théologique, justement élaboré en vue de l'adapter au dogme et d'exclure les erreurs pélagienne ou semi-pélagienne qui pourraient la compromettre. Les rouages de cet organisme savant concernent soit la motion divine soit la prédestination.

La motion divine peut être naturelle ou surnaturelle. *a*) Même dans l'ordre naturel, il n'y a pas de prémotion physique : l'influence de Dieu est un *concours* qui porte, non sur la *faculté* opérative, mais sur l'opération elle-même et simultanément à l'opération [6]; enfin, Dieu n'est point cause entière de l'effet produit : la causalité est partagée

[1] Avec une admirable candeur, Molina estime que si son essai de conciliation avait été connu de l'antiquité, il n'y aurait pas eu de pélagianisme autrefois et que de nos jours le protestantisme n'aurait aucune raison d'être et pareillement le semi-pélagianisme. Voir *De Concordia*, q. 23, a. 4-5; disp. v et memb. 1; p. 548.
[2] A. D'ALÈS, *Providence*, dans *Dict. Apol.*, col. 447.
[3] *Ibid.*, col. 452. — [4] *Ibid.*, col. 451. — [5] *Ibid.*, col. 450-454.
[6] MOLINA, *De concordia*, q. 14, a. 13, *disp.* XXVI, p. 152-158.

entre Dieu et la créature [1]. Sur tous ces points, Molina s'éloigne consciemment de saint Thomas [2]. — *b*) Dans l'*ordre surnaturel*, l'influence divine ou grâce n'est pas non plus une motion surnaturelle reçue dans les facultés, mais une aide directement reçue dans les actes vitaux, spécialement les *mouvements indélibérés* de l'intelligence et de la volonté qui préparent la libre détermination à l'acte surnaturel et le rendent possible [3]. — *c*) C'est essentiellement *la même et unique grâce* qui a préparé l'âme à le produire et aide son élicitation : d'abord suffisante, elle devient efficace — *ab extrinseco* — par le consentement de la volonté [4]. La grâce prévenante ou excitante ou opérante est devenue subséquente, adjuvante, coopérante, sans être intrinsèquement modifiée.

La prédestination à son tour est mise en dépendance de la volonté humaine, au moins par la science de Dieu. Sans doute, Molina maintient la gratuité de la prédestination totale, mais il prépare l'instrument qui servira à étudier sous un angle nouveau la prédestination à la gloire seule. "Son originalité consiste à introduire dans l'organisation du concept traditionnel, la notion de cette science ouvrière qu'il appelle la science moyenne" [5]. Sans aller jusqu'à identifier à peu près le cas des élus et des réprouvés comme le fera Vasquez [6], il accuse tellement le rôle de l'intelligence, que Suarez devra, par une sage réaction, atténuer sa doctrine et insister beaucoup plus sur la volonté [7], se rapprochant ainsi, en cette question délicate, des positions tenues par Bannez.

2° La conception moliniste de la prédestination est essentiellement intellectualiste, construite qu'elle est sur **la science moyenne,** et elle vaut ce que vaut cette base.

---

[1] *Ibid.*, p. 158. C'est ici qu'est donnée la comparaison bien connue : "Cum duo trahunt navim, totus motus proficiscitur ab unoquoque trahentium, sed non tanquam a tota causa motus, siquidem quivis eorum simul efficit cum altero omnes ac singulas partes ejusdem motus". Cf. *ibid.*, *disp.* XXX, p. 178.

[2] Molina rappelle au début de cette dissertation que, pour S. Thomas, Dieu conserve aux causes secondes leur vertu et les *applique* à l'opération "non secus atque artifex securim applicat ad scindendum" : la cause seconde n'agit que "mue d'abord par Dieu, *prius eo mota*" : c'est la *prémotion* physique, que Molina remplace par son concours. (Bellarmin restera fidèle à la prémotion et il sera suivi de nos jours par beaucoup d'auteurs favorables à Molina, comme Billot). — Le partage de la causalité est aussi contraire à S. Thomas, qui l'attribue toute à Dieu et toute à la créature, celle-ci étant subordonnée à l'autre. *Contra Gentes*, l. III, c. 67, 70.

[3] *Concordia*, q. 14, a. 13, disp. 45, p. 256. La grâce actuelle n'est donc pas une entité physique, transitoire, surnaturalisant physiquement l'acte, en l'absence d'*habitus infus*. Suarez suit à peu près Molina. Bellarmin se sépare de l'un et de l'autre pour se rattacher à S. Thomas.

[4] Molina distingue l'efficacité *in actu primo* et *in actu secundo* et nie que la volonté naturelle ajoute quelque vertu intrinsèque à la grâce. *Concordia*, q. 23, a. 4-5, *disp.* 1, memb. 6; p. 462. Bellarmin repoussait l'efficacité de la grâce *ab extrinseco* comme "absolument opposée au sentiment de S. Augustin"; cf. J. DE LA SERVIÈRE, *Bellarmin*, p. 578-580.

[5] A. D'ALÈS, *Prédest.*, dans *Dict. Ap.*, col. 240.

[6] *In Sum. theol.*, Ia, q. 23, disp. 89. La doctrine de Lessius est très proche de la sienne.

[7] Voir plus loin, p. 782.

La science moyenne est, pour Molina, **un intermédiaire** entre la science divine *naturelle*, par laquelle Dieu connaît tout ce à quoi s'étend sa puissance [1], et la science *libre*, c'est-à-dire celle qui suit l'acte libre par lequel il appelle les possibles à l'existence [2]. Ces deux sciences sont assez proches de la science de simple intelligence (touchant les possibles) et de la science de vision (touchant le réel passé, présent ou futur) dont parlent les thomistes, et c'est entre elles que doit se placer la science *moyenne*, qui a pour objet les futuribles ou futurs conditionnels [3]. Ceux-ci, constitués en ordres divers de Providence par l'intelligence de Dieu avant tout acte de sa volonté, sont plus près du réel que les possibles : ils marquent un rapport à une existence contingente conditionnée [4].

Il est surtout utile de préciser en détail l'ensemble des **objets** que Molina attribue à cette science pour en comprendre l'économie pratique. En réalité, ce sont toutes les déterminations possibles de la volonté selon *tous les ordres de la Providence* dans lesquels la créature peut se trouver. Car tous les possibles, que la simple intelligence conçoit séparés, s'enchaînent de façon à constituer des ordres infinis de possibilités [5], selon que la volonté libre peut choisir tel ou tel parti. Dieu, infiniment intelligent, conçoit toutes les élections possibles, les connaît distinctement, à ce point que chaque ordre de Providence constitue un tout en soi " et possède son individualité d'ordre idéal " [6]. La volonté divine, dirigée par la science moyenne, choisit finalement un ordre, qui par un décret libre va passer du domaine idéal à l'ordre réel : à cette exécution se rattache la science de vision.

Cette connaissance des futurs conditionnels est fort mystérieuse et l'on en a tenté d'innombrables **essais d'explication**. La pensée de Molina n'a pas été comprise de la même manière par les molinistes eux-mêmes. Certains insistent avant tout sur les textes où le *De concordia* assigne pour base à la science moyenne une surcompréhension du libre arbitre, soit en lui-même soit dans les circonstances qui peuvent influer sur son acte, de façon à ce que Dieu puisse avec certitude connaître ses futures déterminations. D'autres, plus justement semble-t-il, estiment que, pour Molina, la science moyenne se fondait en Dieu sur une infinie compréhension de son essence, considérée comme exemplaire universel : même si elle est appelée *comprehensio liberi arbitrii*, elle n'est pas en

---

[1] Per quam omnia ea cognovit ad quæ divina potentia sive immediate sive interventu causarum secundarum sese extendit. *Concordia*, q. 14, a. 13, *disp.* 52, p. 317.

[2] Qua Deus, post liberum actum suæ voluntatis, absque hypothesi et conditione aliqua cognovit absolute et determinate, ex complexionibus omnibus contingentibus, quænam reipsa essent futuræ, quæ non item. *Ibid.*

[3] Qua ex altissima et inscrutabili comprehensione cujusque liberi arbitrii, in sua essentia intuitus est quid, pro sua innata libertate, si hoc vel illo vel etiam infinitis rerum ordinibus collocaretur, acturum esset, cum tamen posset, si vellet, facere reipsa oppositum. *Ibid.*

[4] Ils ne sont donc ni réels ni purs possibles.

[5] Voir la définition donnée n. 4. Cf. les développements donnés par A. D'ALÈS, *Autour de Molina*, dans *Rech. sc. relig.*, 1917, p. 462 sq.

[6] A. D'ALÈS, *Providence*, dans *Dict. Apol.*, col. 448. Voir *ibid.*, col. 447-459. Il y a donc, d'après cet auteur, dans la science divine, antérieurement au décret, des prédéterminations idéales, non physiques.

Dieu "une opération en quelque sens passive", mais "cette puissance active par laquelle Dieu conçoit les possibles et les assemble en divers ordres de Providence; puissance en quelque sorte créatrice, par laquelle l'intellect divin projette en lui-même des mondes intelligibles" [1]. Comme ces notions, en dépit des nuances, sont loin d'ôter à la science moyenne son mystère, notamment en ce qui la différencie de la science des purs possibles [2], d'autres molinistes préfèrent avouer simplement leur impuissance à l'expliquer [3]; certains même, trouvant contradictoire la surcompréhension moliniste, essayent d'une nouvelle conception de la science moyenne [4], dont le principe reste, à leurs yeux, indiscutable.

3° La théorie qui vient d'être exposée a son **application** dans la théologie de la prédestination et de la grâce. 1. Dans l'ordre idéal choisi par Dieu pour être réalisé, il y a des élus qui correspondront librement à la grâce et seront glorifiés; il y a des pécheurs qui persévèreront dans le mal et seront damnés. Dieu les connaît par la science moyenne; aussi la prédestination des élus est-elle *post prævisa merita* [5], comme la damnation des autres est postérieure à leurs fautes. La liberté est absolument sauve : sans doute Dieu choisissant tel plan providentiel déterminé, le sort des uns et des autres est aussi déterminé, mais dans l'*ordre idéal :* dans l'exécution, c'est chacun qui se détermine. 2. Dieu connaît de même, par la science moyenne, les grâces nécessaires à chacun selon tel ordre providentiel déterminé; mais il les proportionne de manière à laisser la volonté se déterminer elle-même [6]. C'est avec le consentement de la volonté que les grâces sont efficaces dans tel plan idéal, connu par la science moyenne. Dans cet ordre idéal, la volonté se détermine elle-même : la liberté est pour les molinistes la propriété qu'a la créature de se déterminer *à l'exclusion de Dieu* [7]. La science moyenne perçoit cette détermination purement idéale, qui, dans l'ordre de réalisation, même avec la motion divine, reste ce qu'elle était,

[1] A. D'ALÈS, *Autour de Molina, op. cit.*, p. 476. "Nous l'avons déjà dit, chacune des créations de la science moyenne — car chacun des mondes évoqués par elle est une création de l'ordre idéal — comporte un déterminisme exact; mais c'est un déterminisme divin qui mesure les choses et n'est à aucun degré mesuré par elles". *Ibid.*

[2] Voir M. DE LA TAILLE, S. J., *Sur diverses classifications de la science divine*, dans *Rech. sc. rel.*, 1923, p. 7-23, 529-542.

[3] L. BILLOT, *De Deo uno et Trino*, t. I, th. 22, p. 207 sq.

[4] Voir *Nouv. Rev. théol.*, 1929, p. 132-135.

[5] La formule est de Lessius (voir ci-dessus). Pour Molina, cette prévision est le fait de la science moyenne, portant sur des mérites *conditionate futura.*

[6] Voir A. D'ALÈS, *Providence*, dans *Dict. apol.*, col. 459-472 (motion divine surnaturelle) : exposé subtil où la *motion* est sans cesse opposée à la *détermination.*

[7] A. D'ALÈS, dans *Rech. sc. rel.*, 1917, p. 9. Cf. *Dict. Ap., loc. cit.*, col. 454, où cette doctrine est attribuée à S. Thomas.

le bien propre de la volonté. C'est pour sauver cette conception, sans verser dans le pélagianisme qu'a été patiemment élaboré le système dont nous venons d'esquisser les grandes lignes.

4° Le molinisme n'a pu être librement enseigné dans l'Eglise qu'à la suite de **longues discussions,** dont il est utile de connaître au moins les phases principales [1]. Ce système théologique était trop nouveau au XVIe siècle, et à certains égards trop hardi pour ne pas heurter les théologiens qui, sur la doctrine de la grâce, représentaient la tradition augustinienne et thomiste. Le plus vigilant de tous était Bannez, qui inlassablement poursuivait les innovations doctrinales, dans son Ordre et au dehors. Dès 1589, il dénonça l'œuvre de Molina, qui précisa sa pensée dans la 3e édition (Anvers, 1595). Sous le pape Clément VIII (1592-1605), qui passait pour peu favorable aux Jésuites, les oppositions s'accentuèrent, à Valladolid d'abord, par une campagne de prédication d'un dominicain, 1593, et l'année suivante par des soutenances publiques de thèses opposées, chez les jésuites et les dominicains. Quand Rome se réserva de juger l'affaire, en 1594, Molina attaqua en vain la doctrine de Bannez. Celui-ci obtint, au contraire (1596), qu'on ne s'occupât à Rome que du livre de Molina.

Les controverses dites "**De auxiliis**" s'ouvrirent seulement en 1598, à Rome, et durèrent jusqu'en 1607. Les congrégations dans lesquelles étaient étudiées les doctrines dénoncées comme suspectes furent d'abord présidées par des cardinaux, de 1598 à 1602. A partir de cette époque les souverains pontifes eux-mêmes tinrent à diriger personnellement les débats. Ces congrégations papales, au nombre de 85 [2], sont particulièrement importantes. Sous *Clément VIII*, c'est surtout la doctrine moliniste qui fut examinée, dans son ensemble, concernant le pouvoir naturel de la volonté libre, la science moyenne, la prédestination et le bon usage des secours divins. On comparait sans cesse la doctrine de Molina avec celle de saint Augustin, "dont le pape avait fait pour ainsi dire la pierre de touche de l'orthodoxie". Dans l'ensemble, les avis furent défavorables à l'auteur du *De Concordia*. Cependant aucune condamnation ne fut portée par Clément VIII [3], qui mourut en 1605. Dès la fin de la même année, *Paul V*, désireux d'en finir, fit reprendre les travaux dans les mêmes conditions que son prédécesseur et autorisa même un examen de la prédétermination physique, depuis longtemps dénoncée par les molinistes ; mais les censeurs se déclarèrent pour la plupart favorables à la doctrine dominicaine. Après six mois de discussions, le pape mit fin aux séances, demanda aux membres de la

[1] Voir E. VANSTEENBERGHE, *Molinisme*, *op. cit.*, col. 2154-2166.

[2] Il y en eut 68 sous Clément VIII, de 1602 à 1605, et 17 sous Paul V, en 1605 et 1606.

[3] Grâce peut-être à l'intervention du cardinal Du Perron.

Congrégation de lui remettre leur avis par écrit et se réserva de donner la sentence définitive en son temps.[1] La commission maintint ses censures (contre 42 propositions de Molina). Le 28 août 1607, en la fête de saint Augustin, Paul V consulta une dernière fois les cardinaux présents, dont les avis furent très partagés; le Pape conclut alors que les deux écoles étant d'accord sur le dogme et ne se divisant que sur son explication, il n'y avait pas lieu pour le Saint-Siège d'intervenir immédiatement[2]. C'était la fin des fameuses controverses *de auxiliis*. — C'était aussi le triomphe de la liberté dans le choix d'un système théologique sur ces graves questions. L'Eglise l'a maintenue depuis lors et Benoît XIV l'a confirmée par un décret du 13 juillet 1748.

La sagesse de cette solution apparaît évidente. L'accord de la toute-puissance divine et de la liberté est un mystère impénétrable. Il est utile qu'il existe, pour l'exposer, deux systèmes, mettant en évidence l'un ou l'autre aspect du mystérieux problème. Il semblait particulièrement opportun, en face du calvinisme, de bien affirmer la liberté, et d'autre part, les âmes timorées qu'effrayerait la pleine vue des droits de Dieu trouveront toujours avantage à s'en tenir à un système moins rigide, en apparence, sur ce point. La longueur des discussions avait, par ailleurs, montré le sérieux de l'examen fait de la doctrine nouvelle. Les controverses eurent un autre avantage. Le P. Aquaviva, tout en défendant Molina, n'imposa pas sa doctrine dans la Compagnie. Il lui présenta plutôt comme doctrine officielle sur la grâce le *congruisme* de Suarez (1610, 1613), qui fait d'importantes concessions aux thèses augustiniennes. Le congruisme de Bellarmin ne diffère guère de celui de Suarez[3].

[1] Voir E. VANSTEENBERGHE, *op. cit.*, col. 2161-2162.

[2] On sait que S. François de Sales, consulté, avait conseillé de laisser la liberté, et son avis, confirmant celui de Du Perron, fut d'un grand poids dans le jugement du pape.

[3] Voir ci-dessus, p. 765 et p. 781.

CHAPITRE VI.

François Suarez (1548-1617).

Bibliographie spéciale

Editions : Deux éditions complètes[1] : Venise (Coleti), 23 vol., 1740-1751 ; Paris (Vivès), 26 vol., 1856-1866[2].

Etudes : Hurter, *Nomenclator*, III, 376-385. — R. de Scoraille, S. J., *Fr. Suarez. L'Etudiant, le Maître, le Docteur, le Religieux*, 2 vol., Paris, 1911. — L. Mahieu, *Fr. Suarez. Sa philosophie et les rapports qu'elle a avec la théologie*, Paris, 1921. — E. Hocedez, S. J., *Suarez d'après un thomiste* (sur l'ouv. de M. Mahieu, reconnu "juge impartial, mais sévère"), dans la *Nouv. rev. théol.*, 1922 (t. 49), p. 85-97. — P. Descoqs, critique du même livre, *Archives de phil.*, t. II, cahier II, p. 123-154. — L. Mahieu, rép. au P. Descoqs, *Rev. thom.*, 1925 (t. 30), p. 250-285 *(L'éclectisme suarézien)*. — Questions particulières : A. Vacant, *Angélologie*, dans *Dict. théol.*, col. 1228-1248. — H. Quilliet, *Congruisme*, *ibid.*, col. 1120-1148. — X. Le Bachelet, *Jésuites*, *ibid.*, col. 1012 sq. Voir aussi C. Werner, *Franz Suarez u. die Scholastik der letzten Iahrhunderte*, Ratisbonne, 1861. Petite étude récente, E. Conze, *Der Begriff der metaphysik bei F. Suarez*, Leipzig, 1928. [Cf. *Bull. thom.*, 1929, p. 523-528].

I. — VIE ET ŒUVRES DE SUAREZ.

Le plus illustre théologien de la Compagnie de Jésus, celui en qui "on entend toute l'Ecole", ou plutôt, selon le mot de Bossuet, "la plus grande partie des Modernes"[3], François Suarez devait passer presque toute **sa vie** dans l'enseignement de la théologie, soit plus de 40 ans, dont les 20 dernières à cette université de *Coïmbre* qui lui doit sa plus grande

[1] Suarez n'avait édité lui-même que la moitié de ses œuvres. Le reste fut publié pour la première fois entre 1619 et 1655, à Coïmbre ou à Lyon.

[2] Dans cette édition, presque identique à la précédente, les œuvres de Suarez se répartissent ainsi (date de la 1re édition) : **A.** t. 1. *De Deo uno et trino* (1606) ; t. 2. *De angelis* (1620) ; *De anima* (1621). — **B.** t. 4. *De fine ultimo, actibus et peccatis* (1628) ; t. 5-6 : *De legibus* (1612) ; t. 7-10 : *De gratia* (1619, 1651, 1655) ; t. 11 : opuscules théologiques (1re série, 1599 ; 2e série, 1859) ; t. 12 : *De virtutibus theologicis* (1621) ; t. 13-16 : *De religione (De virtute religionis*, 1608-1609 ; *De statu religioso et de Societate Jesu* (1624-1625). — **C.** t. 17-18 : *De Incarnatione* (1590) ; t. 19 : *De vita Christi* (1592) ; t. 20-21 ; *De sacramentis, Baptismo, Confirm., Euch.* (1595) ; t. 22 : *De Pœnit., Extr. Unct.* (1602). — **D.** t. 23 et 23bis : *De Censuris* (1603) ; t. 24 : *Defensio fidei* (1613) ; t. 25 : *Disputationes metaphysicæ* (1597).

A. B. C. indiquent les parties correspondantes de la Somme théologique.

[3] *Préface sur l'instruction pastorale du 15 sept. 1697.*

gloire. — Né à Grenade (1548), il entra dans la Compagnie en 1564, et fit ses études à Salamanque, où il eut pour maître de philosophie un jésuite, mais pour la théologie suivit les cours des dominicains de cette ville. Il avait, après des débuts pénibles, fait d'extraordinaires progrès en *philosophie*, si bien qu'en 1571, ses études terminées, il fut appelé à la professer à Ségovie, et bientôt, en 1574, il fut chargé d'un cours de *théologie*. C'est à Valladolid qu'il enseigna d'abord (1574-1580), puis à Rome (1580-1585) au Collège romain où il eut Lessius pour élève, à Alcala (1585-1593) et enfin, après un nouveau séjour à Salamanque (1593-1597), à *Coïmbre*, où ses supérieurs l'envoyèrent sur l'ordre formel de Philippe II (déc. 1596). Il resta titulaire de la chaire de Prime jusqu'à sa mort (1617), mais, depuis 1615, il se retira de l'enseignement et devint professeur *jubilaire*.

L'œuvre écrite laissée par Suarez est l'une des plus considérables de la littérature chrétienne. Elle est presque exclusivement théologique. Elle est groupée, dans les éditions complètes [1], selon l'ordre des matières de la *Somme théologique* de saint Thomas, bien que l'ordre de composition ou de publication de ces écrits soit différent. Cette disposition permet de comparer l'œuvre du disciple à celle du maître et l'on se rend vite compte qu'il a traité de presque toute la théologie. Si certaines matières ne sont pas représentées dans les titres (*De vera religione*, *de Ecclesia*, *de justitia et jure*, ...) leur exposé est souvent donné sous une autre forme. On regrettera surtout l'absence d'une Introduction à la théologie, des traités de l'Ordre, du Mariage, des fins dernières.

C'est à *Alcala* que Suarez publia **ses premiers traités** sur l'Incarnation (1590) et la vie du Christ (1592). Le P. Aquaviva, qui désirait que la Compagnie eût son commentaire de saint Thomas à elle, poussait le professeur d'Alcala à mettre ses notes en volume, mais en lui recommandant une grande prudence, pour ne pas soulever l'opposition des dominicains [2]. Les difficultés ne lui vinrent pas, en effet, du dehors, mais du dedans. *G. Vasquez*, ancien professeur de théologie à Alcala, qui avait permuté de poste avec Suarez, en 1585, quand celui-ci dut quitter Rome pour raisons de santé, revint à Alcala en 1591, et critiqua assez vivement l'enseignement donné ici par son successeur. Pour avoir la paix, Suarez revint, en 1593, à Salamanque, où il enseigna encore et s'adonna à la composition de ses ouvrages. Les divergences doctrinales des deux théologiens portaient sur plusieurs points. La discussion devint publique

[1] Voir ci-dessus, p. 573. Ces éditions ne sont pas sans reproche au point de vue critique. Voir R. DE SCORAILLE, *op. cit.*, II, p. 403-405.

[2] Cf. L. MAHIEU, *op. cit.*, p. 52.

entre eux en 1599, au sujet de la justice en Dieu : Vasquez niait qu'il y eût en Dieu une justice proprement dite par rapport aux créatures, Aquaviva dut intervenir pour leur recommander à tous deux la charité [1].

Au séjour à Salamanque se rattache la publication du premier traité des *Sacrements* (1595) et celle du grand ouvrage philosophique de Suarez, *Disputationes metaphysicæ* (1597), qui porta au loin sa réputation [2]. Il était encore à Salamanque lorsque commencèrent les grandes **controverses sur la grâce,** 1593-1594. Il prit évidemment parti pour les Jésuites contre les Dominicains, mais avec modération. Il n'eut jamais qu'une part indirecte au grand débat. Cependant, en 1599, pour éviter à Molina et à la Compagnie une condamnation qui paraissait imminente, il publia ses *Opuscules théologiques*, dans lesquels " il s'appliquait à montrer que la science moyenne et une certaine conception du concours divin et de la grâce ne méritaient point le reproche de pélagianisme " [3]. Surtout il achevait d'élaborer son propre *système congruiste*, maintenant l'essentiel du molinisme, tout en y adjoignant certaines thèses apparemment empruntées à Bannez, ce qui put satisfaire les esprits " conciliants ", mais ne fit qu'exciter davantage le fougueux dominicain. En 1604, au cours d'un voyage qu'il fit à Rome, Suarez intervint encore plus directement par divers écrits composés à l'usage du P. de la Bastida (notamment le " *De vera intelligentia auxilii efficacis* ", édité en 1655), et peut-être par des entretiens privés avec Clément VIII. Quand *Lessius* eut publié, en 1610, son petit traité " *De gratia efficaci* ", qui exposait le pur molinisme en y ajoutant même l'expression *prædestinatio* POST *prævisa merita* dont ne parle pas le *De concordia* [4], Suarez l'attaqua, ainsi que Bellarmin, et le P. Aquaviva par un décret du 14 décembre 1613, imposait à l'Ordre entier la doctrine de Suarez sur la grâce [5].

Suarez jouissait alors partout d'un **prestige sans égal.** Bannez et Vasquez étaient morts en 1604. D'autre part, les difficultés que Suarez avait eues jadis, à Salamanque, avant 1580, et même pendant son second séjour (1593-1597) avec les Pères de la Compagnie qui lui reprochaient des innovations, avaient à peu près disparu. Le *Saint-Office* avait bien, en 1603, condamné sa doctrine de la validité de la confession à distance (non pas de l'absolution à distance) contenue dans le traité de la *Pénitence* (1602), et avait maintenu cette sentence malgré une intervention personnelle de l'auteur à Rome (1604), mais c'était là un point très spécial [6]. Le Pape Paul V lui adressa même (2 oct. 1607) un bref élogieux qui le qualifiait de *doctor eximius ac pius*, à l'occasion d'une dissertation écrite en faveur des droits du Saint-Siège, droits

[1] R. DE SCORAILLE, *op. cit.*, I, p. 305 sq.
[2] C'est dans cet ouvrage (2 volumes) que Suarez a condensé les principes philosophiques sur lesquels est établie sa synthèse théologique.
[3] L. MAHIEU, *op. cit.*, p. 59. — [4] Voir ci-dessus, p. 762.
[5] Ses traités sur ce point sont d'édition postérieure.
[6] Voir L. MAHIEU, *op. cit.*, p. 61-64.

qu'il avait déjà défendus dans l'ouvrage *De censuris* (1603). Ses grands traités *De Deo* (1606), *De religione* (1608-1609), *De legibus* (1612) augmentèrent encore la considération dont il était l'objet. En 1613, à la demande du nonce, il polémiqua avec le roi d'Angleterre lui-même, Jacques I, en composant sa célèbre *Defensio fidei* sur les rapports de l'Eglise et de l'Etat [1]. Mais l'ouvrage, notamment la doctrine de la légitimité du tyrannicide que Suarez admettait, d'ailleurs avec de graves réserves, donna lieu à des menées diverses contre la Compagnie en Angleterre et en France. Les souffrances que lui causèrent ces difficultés, achevèrent de purifier l'âme du courageux religieux qui avait voué sa vie à la recherche et à la défense de la vérité. Il l'avait recherchée par le cœur non moins que par la raison, justifiant ainsi le titre de DOCTOR PIUS [2] que le pape lui avait décerné.

II. — LA PHILOSOPHIE DE SUAREZ. SON INFLUENCE.

" Suarez eut sur la pensée catholique une **influence profonde.** Devenu par sa méthode rigoureuse et sereine, par le caractère moyen de beaucoup de ses solutions, disons aussi par la clarté et l'élégance de sa langue, le *docteur principal de la Compagnie de Jésus* à laquelle il avait appartenu, il vit son renom s'accroître du renom de cet Ordre éminent qui rendait de si magnifiques services dans la lutte contre l'hérésie, la propagation et la défense de la foi chrétienne " [3]. L'œuvre de Suarez est surtout *théologique*, mais c'est sa *philosophie* qui permet le mieux de la caractériser. Elle représente une voie moyenne entre celle de saint Thomas, d'une part, de Scot et d'Occam, d'autre part [4]. Ceux-ci, malgré de nombreuses divergences, avaient plusieurs points de contact ; ils s'entendaient notamment pour rejeter l'autorité de saint Thomas. Suarez met à profit leurs critiques mutuelles. Il relève avec soin et méthode leurs arguments, y ajoute ses propres observations, et constitue de la sorte un système nouveau, cohérent, qui ne manque pas d'unité et de grandeur aux yeux de celui qui l'étudie avec sympathie. La puissante originalité de cette œuvre n'en paraîtra que mieux si l'on note avec soin les

[1] *Ibid.*, p. 70-72.

[2] Suarez lui-même recommandait cette union de la vérité et de la piété : " Est enim sine veritate pietas imbecilla, et sine pietate veritas sterilis et jejuna ". *De myst. vitæ Christi*, Proœm. Cf. R. DE SCORAILLE, *op. cit.*, II, p. 465-470.

[3] L. MAHIEU, *op. cit.*, p. XV. — [4] *Ibid.*, p. 496-498.

points sur lesquels Suarez s'écarte de saint Thomas en philosophie. Ce n'est pas condamner le docteur de Coïmbre que de les relever ici, mais plutôt accuser sa vigoureuse personnalité [1].

1. Le trait le plus personnel peut-être de la philosophie de Suarez est ce que M. Mahieu appelle **le modalisme.** L'idée des *modes* ne lui est pas personnelle; il l'a empruntée à Cajetan, mais en la transformant. Elle maintient dans sa métaphysique une véritable unité [2], bien que cette métaphysique soit nouvelle, différente de la métaphysique thomiste.

Le mode a été adopté pour maintenir *l'unité des êtres*, compromise par la conception suarézienne de **la distinction.** Celle-ci est synonyme de *séparabilité* [3]. La séparation est le critère de la distinction, les notions d'*acte* (perfection) et de *puissance* (imperfection) n'y suffisant pas pour des esprits imaginatifs, Suarez confond, pour eux, l'ordre physique et l'ordre métaphysique. Mais du coup, les éléments du composé sont dissociés : ils sont juxtaposés au lieu de se compénétrer. L'unité est rétablie par un *mode* qui, sans ajouter aux choses une entité nouvelle, est le principe immédiat de toutes les modifications essentielles (mode substantiel) ou accidentelles (mode accidentel) dont est l'objet la substance à laquelle il est attaché. Au premier rang de ces modifications, il faut signaler *l'union* des divers éléments dans les êtres composés. Ainsi l'union de la matière et de la forme, de la substance et des accidents, de l'âme et du corps, etc... est le résultat d'un mode. Suarez multiplie ces modes à l'excès. A l'imitation de Scot, il établit entre les distinctions réelle et logique des thomistes une distinction intermédiaire qui est, non pas la distinction formelle des scotistes, mais la *distinction modale :* c'est celle qui "existe entre une chose et sa manière d'être".

2. Outre ce modalisme métaphysique, nombreux sont les points fondamentaux de l'ontologie sur lesquels il se sépare encore de S. Thomas. *a*) N'y pouvant commodément placer un mode, il nie la distinction réelle et aussi modale entre **l'essence** finie actuée **et l'existence** qui la pose dans l'acte [4]. L'identité de l'essence et de l'existence cesse ainsi d'être l'attribut fondamental de Dieu, qui se trouve, par là, rapproché de la créature.

---

[1] M. Mahieu écrit : "Bien que son œuvre théologique se présente comme un commentaire de la Somme de S. Thomas, et qu'elle en suive l'ordre de façon régulière, il est aisé de voir qu'elle n'en admet que rarement les conclusions". *Op. cit.*, p. 499. Rarement, en philosophie, sur les points fondamentaux veut dire l'auteur, car il signale nombre de points d'accord entre S. Thomas et Suarez (en voir la liste dressée par lui dans l'art. *Eclectisme suarézien*, p. 278-280), mais, estime-t-il, ces accords "sont trop rares et trop peu importants" (*ibid.*, p. 281).

[2] L. Mahieu, *op. cit.*, p. xiv.

[3] *Ibid.*, p. 136 sq., 183 sq. — [4] *Ibid.*, p. 164 sq.

b) Dieu en est encore rapproché par sa doctrine de *l'analogie* des concepts. Sans admettre, avec Occam, l'univocité entre le concept d'être en Dieu et celui de la créature, il trouve insuffisante l'analogie de *proportionalité* qu'acceptent les thomistes : il veut qu'il y ait une analogie de *proportion*, qu'il appelle analogie " d'attribution intrinsèque " [1].

c) D'autre part, la doctrine fondamentale de la philosophie thomiste, celle de **l'acte** et de **la puissance** est aussi modifiée par Suarez, à cause de sa conception personnelle de la puissance. Il ne veut pas d'une puissance qui soit une pure puissance, parce que la puissance n'existe pas séparée.

d) Dès lors, pour lui, **" la matière première** a vraiment et par elle-même un certain acte entitatif qui la pose dans l'existence et qui permet à Dieu de la faire exister indépendamment de la forme " [2]. Si la matière a déjà de soi une certaine actualité, un certain acte entitatif, le rôle de **la forme** en est diminué d'autant [3], ce qui aurait pu amener Suarez à en admettre plusieurs pour suppléer à l'intensité par le nombre ; il maintient cependant la thèse thomiste de l'unité de forme, mais sans conviction et seulement comme une doctrine probable [4].

3. Les **notions de substance et d'accident** sont entendues par Suarez d'une façon aussi personnelle [5]. Leur distinction est fort accentuée. *a*) L'*accident*, qui est pour saint Thomas si imparfait, car le Docteur angélique en fait moins un être que l'être d'un être *(ens entis)*, devient pour Suarez un être véritable, ayant avec l'être substantiel une réelle analogie de proportion et non de simple proportionalité. La *substance*, d'autre part, s'accroît aussi et dans les corps elle a de soi, outre des *parties essentielles*, des parties *intégrantes*, qu'elle ne reçoit pas de la *quantité*. Celle-ci, dès lors, n'a plus qu'un rôle infime et secondaire : adapter les parties de la substance aux siennes propres, les étendre, les développer, les rendre coétendues à elle-même. La quantité n'a presque plus de raison d'être et à peine peut-on en démontrer l'existence réelle [6].

b) Ces données aboutiront à une explication très spéciale de l'Eucharistie, d'autant que Suarez conçoit aussi à sa manière **le lieu** [7] : la localisation n'est pas une détermination d'origine purement extrinsèque, venant de la surface enveloppante : elle est un enveloppement *actif* du contenu par le contenant ; elle pénètre la substance comme telle, abstraction faite de la quantité, laquelle a, elle aussi, sa localisation propre *(circonscriptive)*, comme la substance spirituelle a la sienne *(définitive)*. La multilocation, même circonscriptive, est possible et saint Thomas la déclare à tort contradictoire.

[1] *Ibid.*, p. 88-91. Voir ci-dessus, p. 578.
[2] *Ibid.*, p. 501. Cf. *ibid.*, p. 278-283.
[3] *Ibid.*, p. 501. — [4] *Ibid.*, p. 287 sq. — [5] *Ibid.*, p. 248 sq., 291 sq., 503 sq.
[6] L. MAHIEU, *op. cit.*, p. 306-307. — [7] *Ibid.*, p. 386-404.

c) Importante encore est la théorie de Suarez sur **la relation** [1], puisque elle l'amène à déclarer que peut-être le principe de contradiction ne s'applique pas aux mystères divins. Au lieu de distinguer dans la relation l'*esse in* (caractère général d'accident) d'avec l'*esse ad* (caractère spécial de la relation) et de reconnaître que si le premier, inhérent à la substance, représente l'aspect matériel du relatif, c'est le second seul, *esse ad*, son aspect formel, qui le spécifie. Suarez identifie l'*esse ad* à l'*esse in* : l'*ad*, accident d'une réalité très ténue pour les thomistes, n'en a aucune pour lui, ou en prend une trop pesante, car Suarez, en face du mystère de la Trinité, doit attribuer à la relation une perfection propre.

d) Signalons encore une thèse de la métaphysique générale qui s'applique à la théologie de la Trinité et de l'Incarnation, et que Suarez a spécialement conçue en vue de l'Incarnation : celle de la **subsistence** ou de la *personnalité* [2]. Pour lui, elle est un *mode substantiel*, mais, à la différence de Cajetan qui le place entre l'essence et l'existence, Suarez l'*ajoute* à l'essence déjà actuée par l'existence, car celles-ci pour lui ne font qu'un. Mais un mode survenant après que l'être substantiel est déjà constitué n'est-il pas purement accidentel, quoi qu'on en dise? L'unité du composé humain, et surtout du Christ, est fort compromise, malgré les multiples subsistences que Suarez établit (dans l'âme, le corps, le tout, les parties intégrantes, etc.). Vasquez raillait non sans motif cette multiplication des modes.

D'autres divergences pourraient être relevées entre Suarez et saint Thomas à propos de la psychologie; mais elles intéressent plutôt la philosophie [3]. Elles ont du moins l'avantage d'accuser la haute originalité de la pensée suarézienne, même en ces questions de première importance, et l'on ne s'étonnera pas que la doctrine codifiée de nos jours dans les 24 thèses thomistes [4], ait été souvent contredite par elle.

III. — THÉOLOGIE NATURELLE ET SURNATURELLE.

Par l'influence exercée, non moins que par l'étendue de son œuvre, Suarez est sans doute **le premier théologien des temps modernes.** Son action s'est fait sentir dans tous les domaines de la théologie, dogme, morale, spiritualité. Son éclectisme a grandement contribué à son succès, mais il faut

[1] *Ibid.*, p. 354-357. — [2] *Ibid.*, p. 249-264, surtout p. 257 sq.

[3] La métaphysique et la psychologie ont leur application dans la doctrine sur les anges, et Suarez a constitué sur ce point un système propre. Cf. A. VACANT, *op. cit.* — [4] Voir ci-dessus, p. 574.

surtout l'attribuer aux exceptionnelles qualités de l'œuvre et à son opportunité. En un siècle préoccupé de mettre en lumière, en face des protestants, la doctrine traditionnelle, Suarez devait en imposer par son immense érudition. Il rapporte fidèlement, avant d'exposer sa propre pensée, toutes les théories émises jusque-là en matière théologique, et c'est même cette " vaste connaissance et sa pénétration critique des opinions soutenues au cours des siècles, estime le P. Le Bachelet [1], qui a fait dire de Suarez qu'en lui *on entend toute l'Ecole* ". Du reste, cette richesse d'information n'a pas nui à la pénétration et, même si la philosophie dont il se sert s'écarte parfois de la pureté du thomisme, on ne peut nier qu'elle n'ait été entre ses mains habiles une arme puissante. Il a en nombre de points, par d'ingénieuses suggestions, ouvert des voies nouvelles à la spéculation théologique, gardant le souci d'imiter saint Thomas même quand il formulait des opinions nouvelles : " Là où le champ libre est laissé aux opinions, j'ai cherché à imiter l'exemple et la sagesse du même docteur, préférant toujours ce qui me paraissait plus conforme à la piété, à la raison, à la tradition, laissant tout ce qui s'en écartait " [2]. On se contentera ici de relever les plus saillantes des initiatives doctrinales de Suarez, étant admis que sur la plupart des autres points, sa théologie est, dans l'ensemble, un écho fidèle de celle du Docteur angélique.

A) **Dieu.**

1. EXISTENCE. — Suarez n'a pas maintenu l'unité foncière des cinq voies thomistes que l'on a réduites à ce principe : le plus ne peut être produit par le moins ou le supérieur seul explique l'inférieur. Il omet complètement la 4e voie (degrés de l'être) et combat la première, qui s'élève à Dieu par le mouvement, parce qu'il retire à celui-ci toute signification métaphysique [3]. Sa démonstration de l'existence de Dieu se développe en **deux étapes** : *a*) il prouve d'abord l'existence d'un être incréé par l'argument des causes efficientes (2e voie thomiste) [4]; *b*) il établit ensuite l'unicité de cet être par deux arguments, l'un expérimental, tiré de la beauté du monde et de l'ordre qui y règne [5], l'autre métaphysique, qui " n'est

[1] *Op. cit.*, col. 1045.
[2] *De incarnatione Verbi*, préf. Cf. R. DE SCORAILLE, *op. cit.*, II, p. 456.
[3] L. MAHIEU, *op. cit.*, p. 189-192. — [4] *Ibid.*, p. 192-194. — [5] *Ibid.*, p. 194-196.

au fond qu'une analyse de l'idée de nécessité ", (analyse déjà faite par saint Thomas, dont Suarez d'ailleurs critique les arguments) [1]. Cet être incréé unique, c'est Dieu.

2. ATTRIBUTS. — Suarez classe les attributs divins en **trois catégories.** " *Les uns* s'identifient en quelque sorte avec l'être divin et ils en constituent l'essence [2]. Les *autres* s'obtiennent grâce à la contemplation des créatures, mais surtout par voie de négation et d'élimination : l'immensité, l'immutabilité, l'invisibilité, l'incompréhensibilité. Enfin les derniers attribuent à Dieu des perfections positives qui appartiennent à la créature " [3]; ils établissent entre Dieu et la créature " une ressemblance, d'ailleurs purement analogique " [4]. — On a déjà noté que Suarez rapproche sensiblement Dieu de la créature par sa thèse philosophique de l'identité de l'essence et de l'existence dans la créature, et celle de l'analogie d'attribution intrinsèque qu'il reconnaît entre Dieu et son œuvre [5]. — Par contre, il défend le lien qui rattache à Dieu l'action de la créature libre, en n'exigeant qu'un *concours* simultané, qui n'est pas à proprement parler une motion (au moins dans l'ordre naturel) [6].

3. TRINITÉ. — Suarez admet en Dieu, à peu près comme Cajetan, une subsistence absolue, celle de la nature, et trois subsistences relatives, celles des personnes [7]. (Saint Thomas dit plutôt trois subsistants). Les relatifs divins ne se distinguent de l'essence que par la raison, car l'essence inclut éminemment leur perfection, qui est d'ailleurs bien spéciale, car les relatifs ne sont pas de l'essence divine, de Dieu en tant que Dieu [8].

B) La grâce et les sacrements.

1° LA GRÂCE. — L'un des grands mérites de Suarez en théologie est d'avoir créé, dans le cadre du molinisme, un nouveau système sur la grâce, plus nuancé que celui de Molina, le **congruisme** [9]. Les précisions des chapitres précédents permettront de le présenter ici en quelques mots. Suarez admet que la grâce est efficace *ab extrinseco*, par le consentement que donne la volonté à la grâce offerte, mais à la condition que cette grâce soit congrue. Cette congruité

---

[1] *Ibid.*, p. 196-201.
[2] Ce sont ceux de nécessité, aséité, perfection souveraine, infinité, simplicité (acte pur), vérité, bonté.
[3] Ce sont la vie, la science, la volonté, la toute-puissance.
[4] L. MAHIEU, *ibid.*, p. 201. — [5] Voir ci-dessus, p. 777-778.
[6] Cf. L. MAHIEU, *ibid.*, p. 431 sq., 507. — [7] *De Deo*, t. III, l. III, c. 5, 9, 10.
[8] *Ibid.*, l. IV, c. 5, n. 2-9. Cf. L. MAHIEU, *op. cit.*, p. 356 et 505.
[9] QUILLIET, *Congruisme*, op. cit.

provient moins d'une qualité ou intensité intrinsèques [1] que d'un ensemble de circonstances non essentielles à la grâce, et la connexion infaillible entre la grâce et le consentement n'existe en Dieu que par la science qu'il a des futurs contingents (science moyenne).

2° Suarez se rapproche bien davantage des augustiniens par sa doctrine sur **la prédestination** et la réprobation [2]. Il n'admet pas que celles-ci soient l'une et l'autre POST *prævisa merita vel demerita* (opinion de Vasquez et Lessius et, à peu de choses près, de Molina). Pour lui, comme pour Bannez, elles sont, en Dieu, des actes de volonté, indépendants de toute prévision des actes futurs ou conditionnels. Pour expliquer la réprobation, les théologiens thomistes distinguent une double volonté divine, l'une, dite *antécédente*, portant sur l'objet *in se*, p. ex. les hommes comme tels, l'autre, dite *conséquente*, se portant sur eux avec les raisons qu'il y a de permettre la perte de plusieurs hommes; *Suarez* préfère distinguer la prédestination au salut, qui est une volonté *positive* et affirmative, de la réprobation, qui est une volonté moins positive que *négative*. D'autre part, tandis que, pour Bannez, les grâces efficaces, que Dieu accorde ou refuse postérieurement à ses décrets, sont physiquement prédéterminantes, elles ne sont infailliblement efficaces, pour Suarez, que par leur congruité avec la volonté.

3° LES SACREMENTS. — *a*) Suarez admet, avec les thomistes, dans les sacrements une véritable **causalité physique**, mais il l'explique par une théorie très personnelle [3] : l'instrument agirait sous l'influence de la cause principale, en excitant la *puissance obédientielle active :* il reconnaît à une cause naturelle le pouvoir de produire des effets surnaturels, moyennant le concours divin, doctrine aussi hardie qu'ingénieuse, et qui lui sert à expliquer encore l'influence de l'humanité du Christ et celle du feu de l'enfer.

b) Son explication de l'**Eucharistie** se ressent de ses notions métaphysiques de la *quantité*, de la substance corporelle et du lieu; elle ne manque pas d'originalité. Pour lui, la présence sacramentelle du corps du Christ ne dépend pas essentiellement de l'existence de ce corps, ni de sa présence naturelle en un lieu, et elle aurait pu se produire avant l'Incarnation, comme elle pourrait se continuer même si le corps du Christ n'existait plus au ciel [4]. Cette présence est *locale*, en ce sens que la présence corporelle du Christ remplit l'espace de l'hostie, mais elle est en même temps essentiellement surnaturelle, car elle place la substance corporelle tout

[1] A la différence du *congruisme augustinien* (voir p. 753 sq.).
[2] L. MAHIEU, *op. cit.*, p. 444-448.
[3] *Ibid.*, p. 410-418. Cf. P. POURRAT, *Théol. sacram.*, p. 169 sq.
[4] *De Euchar.*, Disp. 48, sect. 1-2.

entière et sans division dans tout l'espace et dans chacune de ses parties, " par une certaine répétition de la présence de tout le sujet dans toutes les parties de l'espace " [1]. Cette présence a pour cause la transsubstantiation, qui est conçue comme une " conservation " du corps du Christ sous les espèces, conservation qui a tous les caractères d'une véritable reproduction [2]. — Suarez a enfin proposé une nouvelle explication de l'essence du sacrifice de la Messe [3].

C) Le Christ et l'Eglise. Morale et spiritualité.

1° Le Christ et Marie. *a*) **Le motif de l'Incarnation** est à la fois la perfection de l'univers et la Rédemption [4]. Mais Suarez admet que même si l'homme n'avait pas péché, le Verbe se serait incarné. Aussi sa doctrine rejoint-elle en définitive celle de Scot.

b) **L'union hypostatique** est expliquée par sa théorie de la subsistence, *mode* substantiel mais surajouté à l'essence et à l'existence, ce qui explique bien l'intégrité de la nature humaine du Christ, mais rend malaisée, sinon impossible, l'explication de l'union *réelle* des deux natures [5].

c) Saint Thomas attribue au Christ **trois sciences** : la vision béatifique, la science infuse angélique, la science humaine acquise (expérimentale ou intellectuelle). *Suarez* dit que cette dernière (science intellectuelle) vint au Christ de bonne heure par infusion divine [6]. Ailleurs, cependant, il inclinerait à diminuer un peu cette science.

d) Sur la conciliation si difficile de **la liberté** du Christ avec le précepte de mourir, Suarez, sans admettre avec les thomistes le précepte formel, n'admet pas non plus le précepte conditionnel ou le précepte partiel, ni le simple désir : il admet en Dieu une *volonté* absolue, mais non impérative, de *bon plaisir*, relativement à la mort en croix du Sauveur [7].

e) Suarez s'est fort heureusement séparé de l'école thomiste [8] sur la question de l'**immaculée conception.** Du reste, au XVIe siècle, la doctrine favorable au grand privilège de Marie tendait à devenir commune et un grand nombre d'ordres ou de congrégations la professaient ; elle était devenue

---

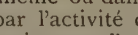
[1] *Ibid.*, sect. 1, n. 11.
[2] *Ibid.*, disp. 50, sect. 4, n. 10; cf. sect. 5.
[3] M. Lepin, *L'idée du sacrifice de la Messe*, p. 366-379.
[4] A. Michel, *Incarnation*, dans *Dict. théol.*, col. 1496.
[5] L. Mahieu, *op. cit.*, p. 502.
[6] *Ibid.*, p. 493-494.
[7] A. Michel, *Jésus-Christ*, dans *Dict. théol.*, col. 1306.
[8] D'ailleurs, au XVIe s., on trouve plusieurs dominicains favorables à la pieuse croyance. Citons particulièrement, en dehors de Catharin, **S. Louis Bertrand** († 1581). Cf. X. Le Bachelet, *Imm. concept.*, dans *Dict. théol.*, col. 1130-1133.

officielle dans la Compagnie de Jésus en 1593. Comme saint Canisius et le Bx Bellarmin, Suarez mit le poids de sa grande autorité au service de la pieuse tradition [1].

2° L'ÉGLISE, continuatrice du Christ, a pour remplir sa mission des droits absolus, qui ne furent jamais tant méconnus qu'en ce XVIe siècle où naquit le protestantisme. Suarez défendit par divers traités ces droits attaqués, notamment l'immunité ecclésiastique [2] et le pouvoir indirect de l'Eglise sur l'Etat (dans la fameuse *Defensio fidei*). Le grand ouvrage *De legibus*, qui a valu à son auteur la réputation d'un canoniste éminent, est aussi et surtout un traité de morale.

3° MORALE ET SPIRITUALITÉ : Suarez fut justement réputé comme moraliste, pour l'**exposé théorique,** à la manière de saint Thomas [3], plutôt que pour la casuistique. Le *De legibus* est son œuvre capitale dans ce genre : c'est un vaste commentaire des 19 questions de la *Somme* en cette matière, l'un des plus volumineux et des plus pénétrants qui existent. — Non moins important est à certains égards le *De religione*, qui contient, après un traité général de spiritualité chrétienne, un volume de réponses à des calomniateurs au sujet de la Compagnie de Jésus.

C'est dans un des livres du *De religione* que Suarez a condensé ses principes concernant **la mystique chrétienne,** et en particulier son élément fondamental, *la contemplation* [4]. Il s'inspire des anciens, notamment des victorins et de saint Thomas. Pour lui [5], la contemplation est une considération attentive et immobile de la vérité divine par une âme qui la goûte et la savoure en l'aimant. Elle est, de soi, un acte simple, bien qu'il puisse être précédé du raisonnement. Trois dons du Saint-Esprit contribuent à le produire : l'intelligence, qui pénètre la vérité, la sagesse et la science qui la font goûter (en Dieu même ou dans ses œuvres). Bref de soi, cet acte peut être prolongé par l'activité de l'amour qui produit tour à tour la louange et la reconnaissance, l'admiration et le respect, le dévouement, la soumission et la joie pleine. Cette contemplation (*active* et *parfaite*) est le propre de la voie unitive et le privilège des parfaits. Elle peut absorber jusqu'à abstraire de l'usage des sens externes (extase). Cette doctrine fait connaître sous un jour nouveau et combien séduisant! l'âme du *pieux* théologien que fut Suarez.



[1] *Ibid.*, col. 1130-1140.
[2] Op. *De immunitate* complétant son *De censuris*.
[3] J. DE BLIC, *Jésuites*, dans *Dict. théol.*, col. 1088.
[4] A. SAUDREAU, *La vie d'union à Dieu*, p. 308-318.
[5] *De religione*, l. II, ch. 9, 10, 11.

CHAPITRE VII.

La spiritualité à la Renaissance.

BIBLIOGRAPHIE SPÉCIALE : voir en note à chaque auteur.

I. — TENDANCES DIVERSES.

L'intense mouvement d'idées que développa la Renaissance était trop complexe pour que la spiritualité n'en subît pas le contre-coup et profondément. D'abord beaucoup d'**humanistes chrétiens** tenaient à avoir une action morale sur leurs contemporains ; leurs œuvres en témoignent, celles d'Erasme par exemple [1]. L'idéal présenté par eux était relativement élevé, dans l'ensemble ; mais les préoccupations humaines auxquelles il était associé d'ordinaire étaient trop vives, dans leur âme comme dans leurs écrits, pour que l'esprit surnaturel pût y rayonner fortement. La mystique proprement dite était, sauf exception, moins le fait des humanistes que la morale et, même ici, ils s'en tenaient d'ordinaire à un ascétisme très modéré, souvent plus spéculatif que pratique. Saint François de Sales a bien su allier le plus pur mysticisme à l'humanisme le plus délicat et, malgré les fleurs dont elle se couvre, sa doctrine ascétique est très mortifiante ; mais l'évêque de Genève est une exception.

A l'extrême opposé des tendances humanistes, nous trouvons, en ce siècle d'effervescence intellectuelle, un extraordinaire pullulement de **sectes pseudo-mystiques**. Le luthéranisme lui-même n'était, par certains côtés, qu'une fausse mystique, hérétique et révoltée [2] : elle produisit dans toute l'Allemagne des rejetons dignes d'elle. Même dans un pays éloigné des milieux protestants comme l'Espagne, le faux mysticisme se répandit et devint un vrai danger avec les ALUMBRADOS ou *Illuminés* [3]. Ils firent parler d'eux dès le début du XVIe siècle, en Andalousie et, pendant plus d'un siècle, l'Eglise publia contre eux des édits. Ils n'avaient pas un corps de doctrines bien définies. Cependant tous professaient la possibilité d'atteindre un état de perfection où l'on ne pèche plus, où le péché, du moins, n'est plus péché ; d'où les conséquences infâmes que certains en tiraient. Ils rejetaient la hiérarchie ecclésiastique et le culte des images et proclamaient l'inanité des œuvres. Leur

[1] Voir ci-dessus, p. 719. — [2] Voir p. 715-716.

[3] MENENDEZ Y PELAYO, *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid, 1881-1882 ; t. II, p. 521-559 ; t. III, 403-408. G. CONSTANT, *Alumbrados*, dans *Dict. Hist.*, col. 849-853.

quiétisme, qui s'inspirait des faux mystiques médiévaux, avait des liens étroits avec le protestantisme et pouvait lui ouvrir les voies dans la péninsule. Aussi l'inquisition espagnole agit-elle avec fermeté et se montra-t-elle fort sévère vis-à-vis de tout ce qui, de près ou de loin, touchait à la mystique [1].

La réaction anti-mystique [2] fut menée non seulement par les tribunaux de l'Inquisition, mais aussi par des théologiens bénévoles, surtout des humanistes, au premier rang desquels il faut placer *Melchior Cano*. Ce fougueux adversaire de l'illuminisme le voyait partout, et l'on a pu dire qu'il fut, à cause de ses préjugés, " le mauvais génie du grand inquisiteur Fernando de Valdès " [3], archevêque de Séville. Il dénonça son confrère et rival, devenu archevêque de Tolède et cardinal, Carranza, qui subit une longue captivité [4]. Louis de Grenade fut aussi suspect d'illuminisme, comme saint Ignace de Loyola et les jésuites en général. L'augustin Louis de Léon resta plusieurs années en prison et d'autres excellents auteurs virent leurs œuvres mises à l'Index ou du moins suspectées. Les abus du faux mysticisme expliquent en partie ces mesures de rigueur, sans les justifier.

Cependant **la vraie réaction doctrinale** contre le faux mysticisme, protestant ou autre, fut celle qu'accomplirent les grands maîtres spirituels suscités par Dieu au XVIe siècle. Leur œuvre constructive acheva ce que les mesures de rigueur ne pouvaient que préparer. L'œuvre ignatienne, mystique de tendance peut-être, mais foncièrement ascétique de par tous ses éléments constitutifs, doit être mise au premier rang. Elle fut complétée, dans l'ordre plutôt mystique, par celle des deux incomparables fondateurs de l'école carme réformée, sainte Thérèse et saint Jean de la Croix. Saint François de Sales a admirablement synthétisé ces deux tendances de la spiritualité, ascétique et mystique, dans une œuvre où s'incarne, en outre, un humanisme, " l'humanisme dévot " [5]. Nous nous attacherons particulièrement à présenter la doctrine de ces trois derniers maîtres, doctrine qui, malgré son caractère traditionnel évident, est si originale et si personnelle, non seulement quant à la méthode suivie, mais quant à la pensée exposée.

---

[1] Les ouvrages écrits en langue espagnole et destinés par conséquent à vulgariser la doctrine spirituelle, étaient particulièrement suspects.

[2] A. SAUDREAU, *Le mouvement anti-mystique en Espagne au XVIe s.*, dans *Rev. cl. fr.*, 1917 (t. 91), p. 193-206.

[3] P. POURRAT, *La spiritualité chrét.*, III, p. 153.

[4] A cause de ses *Commentaires sur le catéchisme chrétien*, Bruxelles, 1558, " œuvre excellente, toute pratique, dit M. Pourrat (p. 165), simple exposé de la doctrine chrétienne sous une forme accessible à tous ", dans laquelle M. Cano " découvrit des propositions presque luthériennes ! "

[5] Voir ci-dessus, p. 720.

II. — ANCIENNES ÉCOLES.

Il serait injuste, pour mettre en lumière les formes nouvelles que revêtit l'exposé des doctrines spirituelles au XVIe siècle, de négliger les anciennes écoles, sans l'influence desquelles, d'ailleurs, le renouveau ne s'explique pas. La plupart des anciens Ordres ont quelque maître éminent, en qui les caractères de l'école qu'ils représentent sont d'ordinaire à quelque degré alliés aux traits distinctifs de la Renaissance. Les auteurs spirituels du XVIe siècle qui n'appartiennent pas à un Ordre religieux sont rares. On en trouve cependant, en dehors de saint François de Sales. L'un des plus méritants est JEAN D'AVILA[1] (1500-1569), l'apôtre de l'Andalousie, béatifié par Léon XIII (1894); il fut en relations avec la plupart des saints personnages de son temps, en particulier avec sainte Thérèse, qu'il rassura sur ses voies. Il était très versé dans la science spirituelle et écrivit une *Exposition du verset : Audi filia et vide* (Ps. XLIV), qui est un vrai traité de spiritualité.

1° BÉNÉDICTINS.

Garcia de Cisneros[2] (1455-1510), abbé de Montserrat, réforma son abbaye à l'aide d'Exercices spirituels qu'il imposa à ses moines. Son livre *Ejercitatorio de la vida espiritual* constitue le premier essai de systématisation méthodique de l'oraison, utilisé par saint Ignace, d'où son importance. Il contient quatre parties. Les 3 premières présentent une série graduée de méditations visant à purifier l'âme de ses fautes (I), à l'éclairer sur les réalités surnaturelles (II), à l'unir à Dieu par la considération de ses perfections (III). La 4e traite particulièrement de la contemplation et des degrés de l'amour parfait. Chaque partie correspond à une semaine, notamment les trois premières, et l'auteur y assigne un sujet de méditation pour chaque jour, de même qu'il prévoit la manière de la faire, le lieu, le temps, l'ordre à suivre. C'est donc une vraie retraite de plusieurs semaines qui est ici organisée, pour ranimer la ferveur. Pour l'entretenir, Cisneros compte sur l'office mieux récité, d'où son autre ouvrage : *Directoire des heures canoniales*. Grâce à son livre d'Exercices, l'abbé du Montserrat est le plus célèbre[3] des promoteurs de la méditation méthodique avant saint Ignace, qui lui doit beaucoup.

---

[1] HURTER, *Nomenclator*, III, 135-137. Cf. P. POURRAT, *La spirit. chrét.*, II, 159-163.

[2] P. POURRAT, *La spiritualité chrét.*, III, p. 28-33.

[3] Voir l'étude du P. WATRIGANT, *Quelques promoteurs de la méditation au XVe s.*, dans *Bibliothèque des Exercices de S. Ignace*, p. 35-61. L'un des inspirateurs de Cisneros fut Jean Mauburnus ou **Mombaer** († 1502), abbé de Livry, auteur d'un *Rosetum exercitiorum spiritualium et sacrarum meditationum*. Cf. P. DEBONGNIE, *J. Mombaer de Bruxelles*, Louvain, 1928. Mombaer subissait

Louis de Blois (1506-1566), de noble famille, entré jeune à l'abbaye bénédictine de Liessies, en Belgique, réforma lui aussi son monastère par la pratique de l'oraison. Il a laissé un nombre considérable d'opuscules spirituels, surtout l'*Institutio spiritualis*, qui les synthétise tous et une *Apologie de Tauler* pour défendre cet auteur que Luther avait discrédité en l'invoquant et que Jean Eck avait trop aisément abandonné [1].

2° Dominicains.

Louis de Grenade [2] (1504-1588) est le principal maître spirituel de l'Ordre dominicain au XVIe siècle : Cajetan et Cano sont plutôt des théologiens ; lui, au contraire, est avant tout préoccupé du bien des âmes. Son *Livre de l'oraison et de la méditation* visait à répandre parmi le peuple [3] la pratique de l'oraison la plus commune, pour laquelle il exposait une méthode et présentait une série de sujets. Il s'inspirait de Cisneros et probablement de S. Ignace. Lui-même devait être un jour imité par l'évêque de Genève. Plus célèbre encore que son traité de l'oraison est le *Guide des pécheurs*, qui apprend à tous les chrétiens les motifs et les moyens de combattre le péché et d'acquérir les vertus. Par ces écrits et nombre d'autres, L. de Grenade est un des meilleurs ascètes de son temps, et il aurait pu être un grand auteur mystique si les circonstances ne l'avaient empêché de traiter plus à fond ces sujets de haute spiritualité.

Barthélemy des Martyrs [4] (1514-1590), archevêque de Braga, membre très influent du concile de Trente, a laissé un traité général, très nourri, de spiritualité, *Compendium vitæ spiritualis*.

Des théologiens comme *Cajetan*, *Cano*, *Bannez* s'occupèrent, à des points de vue assez divers, de doctrine spirituelle : Bannez devait même, avec les Pères Ibañez et Garcia de Toledo, être le guide et le soutien de sainte Thérèse.

3° Franciscains.

François de Ossuna [5] († vers 1540), Frère Mineur de l'observance, commissaire général pour les Indes, est particulièrement connu comme auteur de trois *Abécédaires* de la spiritualité. Le *Troisième Abécédaire*, le premier paru (1527), était un traité de mystique destiné même au grand public. De peur qu'il ne fût mal compris, l'auteur publia peu après le *Premier Abécédaire*, consacré au culte de la Passion du Christ, et le *Second Abécédaire*, qui est un traité d'ascétique. Mais le Troisième reste le plus important par son contenu et par l'influence heureuse qu'il exerça sur sainte Thérèse, qu'elle initia à la vie intérieure [6].

---

lui-même l'influence de Windesheim, où il avait été formé. On avait bien, dès le moyen âge, essayé de systématiser l'oraison (voir p. 447 et 693), mais ces initiatives furent complétées à la Renaissance et la méthode fut portée à un degré de précision inconnu jusque là.

[1] P. Pourrat, *op. cit.*, p. 34, 113-115.

[2] M.-H. Lavocat, *Louis de Grenade*, dans *Dict. théol.*, col. 953-959. P. Pourrat, *op. cit.*, p. 131-132, 143-153.

[3] C'est le motif pour lequel l'ouvrage fut censuré par l'Inquisition d'Espagne.

[4] P. Mandonnet, *Barth. des M.*, dans *Dict. théol.*, col. 436-437.

[5] P. Pourrat, *op. cit.*, III, p. 133-137.

[6] *Vie écrite par elle-même*, c. 4.

Saint Pierre d'Alcantara [1] (1499-1562), supérieur d'une province de Frères Mineurs déchaussés et promoteur d'une nouvelle province réformée, était un homme de grande oraison ; il mit le fruit de son expérience dans un *Traité de l'oraison et de la méditation*, analogue à celui de Louis de Grenade, qu'il résume vraisemblablement [2]. Il fut à une heure délicate un précieux appui pour sainte Thérèse et il poussa la sainte et sa réforme dans la voie d'une pauvreté plus stricte [3]. Plusieurs autres franciscains du XVIe siècle ont laissé des écrits spirituels intéressants [4].

4° Augustins *(Ermites de S.-A.)*.

Saint Thomas de Villeneuve (1488-1555), archevêque de Valence, réformateur zélé de son diocèse, a développé, dans une œuvre oratoire importante [5], une doctrine spirituelle aussi élevée que pratique ; elle justifie le titre d'apôtre de la charité, que le saint archevêque a déjà si bien mérité par ses bonnes œuvres.

Louis de Léon [6] (1527-1591), augustin de Salamanque, vicaire général de l'Ordre en 1588, puis provincial de Castille, jouit dans l'Ordre et dans tout le pays d'un grand renom scientifique et littéraire : il est un des écrivains les plus purs de l'Espagne. Son chef d'œuvre, conçu dans les cachots de l'Inquisition [7], *Les noms du Christ*, est une admirable explication des titres du Christ, de ses grandeurs, de ses fonctions, de nos devoirs envers lui. La beauté littéraire de l'œuvre relève encore le sentiment de piété qui l'anime dans toutes ses pages.

Thomas de Jésus [8] (1530-1582), portugais, frère du théologien de Andrada mentionné plus haut [9], a laissé sur *Les souffrances de N.-S. Jésus-Christ* de pieuses méditations, écrites pendant la longue et dure captivité qu'il subit chez les Maures.

III. — ÉCOLES NOUVELLES. L'ASCÉTISME. L'ÉCOLE IGNATIENNE.

Les nouvelles écoles ont porté leur effort sur tout l'ensemble de la spiritualité. Cependant l'école carmélitaine a particulièrement insisté sur la mystique, tandis que celle de saint Ignace renouvelait l'ascétisme. C'est de celle-ci que nous devons nous occuper ici, et, avant tout, des *Exercices* par

---

[1] P. Pourrat, *ibid.*, p. 139-141.

[2] A moins que ce ne soit ce dernier qui se soit inspiré de S. Pierre d'A., comme le pensent les franciscains.

[3] *Vie écrite par elle-même*, c. 30, 35.

[4] Voir P. Pourrat, *op. cit.*, p. 138, 142, etc.

[5] Edit. latine, Salamanque, 1761-1764, 5 vol. (sermons pour l'avent, 1, le carême, 2, les mystères, 3, les Saints, 4, les dimanches, 5). Trad. française V. Ferrier, Paris, 1866. — Nouv. édit. latine par les augustins des Philippines en 6 vol., Manille 1881. — Edition spéciale d'*opuscules*, Valladolid, 1885.

[6] P. Pourrat, *op. cit.*, p. 180-183.

[7] Louis de Léon avait eu l'imprudence d'écrire en 1561 une explication du *Cantique des Cantiques* qui, malgré ses qualités, était assez inopportune.

[8] P. Pourrat, *op. cit.*, p. 183-186. — [9] Voir ci-dessus, p. 732.

lesquels le fondateur de la Compagnie de Jésus a étendu son action doctrinale sur toutes les classes de la société.

Saint Ignace de Loyola [1] (1491-1556) n'a guère écrit [2], et ses immortels *Exercices spirituels* [3] n'étaient pas à proprement parler, dans leur rédaction première, une œuvre littéraire composée pour le public : c'étaient de simples notes dans lesquelles le converti transcrivait ses réflexions personnelles, dès qu'il observait en son âme quelque mouvement spirituel profond et intense. De fait, les expériences mystiques d'Ignace furent une des sources les plus claires de son œuvre. Les lumières qu'il reçut dès sa conversion furent si abondantes qu'il disait plus tard pouvoir s'en contenter pour tout ce qui touche au salut, même si, par impossible, les Ecritures et les autres documents de notre sainte foi venaient à se perdre [4]. En réalité, les autres sources auxquelles il puisa furent peu nombreuses. On ne peut cependant les négliger. Ce sont même, on le sait, les lectures pieuses qu'il fit à Loyola, en 1521, pendant sa convalescence, à la suite de la blessure reçue au siège de Pampelune, qui furent le point de départ de sa conversion. Il ne lut alors que la *Vie de Jésus-Christ* de Ludolphe le Chartreux [5] et la *Légende dorée* de Jacques de Voragine [6]. Il n'avait aucune culture littéraire et était parfaitement incapable d'aborder des ouvrages théologiques. Pendant une retraite qu'il fit à l'abbaye bénédictine de Montserrat, près de Barcelone, il connut le *Livre*

[1] J. Brucker, *Ignace de Loyola (saint)*, dans *Dict. théol.*, col. 722-731. — A. Brou, *La spiritualité de S. Ignace*, Paris, 1914; *Les Exercices spirituels de S. Ignace de L.*, Paris, 1922. — Voir aussi H. Joly, *S. Ignace de L.* (Coll. *Les Saints*), Paris, 1899.

[2] En dehors des *Exercices*, il reste de lui les *Constitutions de la Compagnie de Jésus* (1558), des *Lettres*, au nombre de 842, des notes autobiographiques dictées (1553-1555) au P. Gonzalez de Camara et traduites récemment en français par le P. E. Thibaut (*Récit du pèlerin*, Louvain, 1922). Sur les grandes éditions, voir la note suivante.

[3] Pour toute la littérature relative à S. Ignace et aux Exercices, voir De Backer et Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de J.*, et la Collection de la *Bibliothèque des Exercices de S. I.*, du P. Watrigant. Edition monumentale récente : dans les *Monumenta historica Soc. Iesu*, Madrid, la section *Monumenta Ignatiana*, 15 volumes parus. Les Exercices sont dans la 2e série : *Exercitia spiritualia et eorum Directoria*, 1 vol., Madrid, 1919. Sur cette édition L. de Grandmaison, dans *Rech. sc. rel.*, 1920 (t. 10), p. 391-408 : c'est cette excellente note que nous utiliserons surtout ici. Voir encore P. Pourrat, *La spiritualité chrét.*, III, p. 35-74. Sur l'origine des Exercices, voir H. Watrigant, *La genèse des Ex. de S. Ign.*, dans *Études*, t. 71, 72, 73; Dom Besse, *Rev. des Questions hist.*, 1897 (t. 61), p. 22; H. Brémond, *S. Ignace et les Exercices* (voir p. 793, n. 3).

[4] Déclaration faite à Lainez. *Monum. Ign.*, série IV, t. 1, p. 204.

[5] Voir ci-dessus, p. 703. — [6] Voir ci-dessus, p. 635.

d'exercices de Cisneros [1], d'où put lui venir l'idée générale de son œuvre (série méthodique de méditations et leur groupement en semaines); cependant le texte ne porte guère de traces d'emprunts directs, tandis qu'on y en trouve d'abondantes de l'*Imitation* [2]. C'est dans la solitude de Manrèse, proche de Montserrat, qu'il se pénétra à fond, dans la méditation et la prière, de toutes les vérités nouvelles que lui révélaient ces ouvrages et les lumières d'en haut. Son chef-d'œuvre est le fruit de cette collaboration de l'homme et de Dieu.

Les Exercices ont été rédigés, dans leurs éléments essentiels, entre 1521 et 1526. Ils étaient donc achevés, dans l'ensemble, lorsque saint Ignace entreprit de refaire ses études (vers 1526) [3], depuis le latin jusqu'à la théologie. Pendant ces années de fréquentation des écoles, il faisait suivre ses Exercices à des disciples occasionnels et c'est ainsi qu'il recruta les premiers membres de son Institut. La fondation de celui-ci fut préparée par les premiers vœux privés à Montmartre, 1534, décidée définitivement en 1537, approuvée pour 80 membres en 1540, et sans restriction en 1544, par Paul III. Tandis qu'il établissait son Ordre et envoyait ses fils aux quatre coins du monde, saint Ignace mettait la dernière main aux Exercices, les faisait traduire du castillan [4] en latin [5] et en donnait, en 1548, la première édition publique [6]. Elle contenait, avec le texte des exercices proprement dits, des notes complémentaires dont plusieurs sont postérieures à 1540 : les règles d'orthodoxie, par exemple, qui supposent chez Ignace une véritable autorité sur des prêtres.

Dans l'œuvre ainsi constituée on retrouve **4 parties** ou 4 éléments bien distincts. 1. Des ANNOTATIONS, au début, sont destinées à faciliter l'intelligence des Exercices à celui qui les donne, comme à celui qui les reçoit; d'autres notes introduites dans le texte, prennent le nom d'*additions*. — 2. La série des exercices qui sont le cœur de l'ouvrage est prévue pour 4 SEMAINES [7]. Dans la 1re, saint Ignace met son disciple

[1] Voir ci-dessus, p. 787.

[2] Qu'il attribuait à Gerson, d'où le titre de *petit-gerson* donné à l'œuvre.

[3] A Alcala et Salamanque, puis à Paris, depuis 1528.

[4] Le castillan des *Exercices* n'a rien d'une langue littéraire, dit le P. de Grandmaison. Elevé en basque, sa langue maternelle, Ignace apprit le castillan plus tard, mais assez bien pour le parler et l'écrire correctement (*op. cit.*, p. 397).

[5] Plusieurs traductions latines ont été faites de son vivant, et l'une, très littérale, est peut-être son œuvre. Voir les *Monumenta*.

[6] Il en existe une petite reproduction phototypique, très portative.

[7] Le mot *semaine* doit être pris dans un sens large de série de jours déterminée, mais plus ou moins longue : la 2e semaine prévoit des exercices pour douze jours.

en présence de la fin dernière (*Principium* ou *Fundamentum*), et après lui avoir appris les règles de l'examen et de la méditation, le fait méditer sur le péché et sur l'enfer. La IIe semaine, l'exercitant fixe son attention sur la *vie du Sauveur*, après qu'il s'est délibérément mis en face du Règne de Jésus-Christ, et se décide à le servir, en suivant son étendard, dans un état parfait : cette *élection*, exercice capital de la retraite, est bien placée à la fin de la seconde semaine et prépare la persévérance. Celle-ci est assurée par les méditations sur la *Passion* du Christ (IIIe sem.), et la contemplation de ses *mystères glorieux*, IVe semaine, où l'on s'exerce surtout à l'amour de Dieu. — 3. La troisième partie est le recueil complet des MÉDITATIONS à faire sur la vie, la mort et la résurrection du Christ, en un mot ses mystères : les sujets sont simplement indiqués et subdivisés, sans aucun développement. — 4. Quatre séries de RÈGLES complètent l'ouvrage ; elles concernent : *a*) le discernement des esprits (15 pour la première semaine, 8 pour la deuxième) ; *b*) la distribution des aumônes (7 règles) ; *c*) les scrupules (6 règles) ; *d*) l'orthodoxie (18 règles, *ut cum orthodoxa Ecclesia vere sentiamus*).

Tel était dans sa simplicité le merveilleux instrument apostolique qu'Ignace laissait aux mains de ses disciples. Ceux-ci l'ont utilisé avec un rare bonheur et une extraordinaire souplesse de talent. Mais cela même ne permet pas de retrouver sans peine **la vraie pensée d'Ignace,** observe le P. de Grandmaison : " L'interprétation des *Exercices* est compliquée par le fait de leur immense et durable succès " [1] ; et l'auteur recommande à qui veut les comprendre, de remonter à l'origine et de distinguer " la destination primitive et totale " de l'œuvre de ses utilisations postérieures.

Le but premier des Exercices est clair. Ils " visent avant tout un cas concret, nettement déterminé : leur but est de mettre un homme, encore libre de disposer de sa vie et très bien doué pour l'apostolat, en état de discerner clairement et de suivre généreusement l'appel de Dieu... Telle est l'hypothèse de saint Ignace, et c'est le seul point de vue qui fasse pleine justice à son dessein, permette d'en saisir l'économie d'ensemble, en explique les absences et les présences, ce que l'auteur y a mis, et ce qu'il n'a ni voulu ni même pensé à y mettre " [2]. En particulier, " ce mélange d'instructions très élémentaires et d'exigences très austères s'explique parfaitement... Celui qui s'y engage pour aller jusqu'au bout est censé être à la fois un débutant de l'ascétisme, qui a besoin d'être instruit,... et un grand cœur capable de s'imposer les sacrifices les plus coûteux et de goûter les leçons évangéliques les plus hautes. — De ce point de vue s'éclaire également la partie la plus originale et la plus pressante de l'ouvrage, celle qui aboutit à l'*élection* d'un état de vie " [3]. C'est là le cœur des Exercices. La première semaine est une préparation ; la troisième et la quatrième un complément destiné à affermir les effets de la seconde, consacrée à l'élection. La question y est nettement posée dès le début par la méditation du Règne du Christ et s'achève au douzième jour, par les règles de l'élection. Entre

[1] *Op. cit.*, p. 398. — [2] *Ibid.*, p. 400-401. — [3] *Ibid.*, p. 401-402.

ces deux extrêmes, se déroule " une double série d'Exercices destinés, les uns à révéler, dans les mystères de l'Enfance du Christ, les conditions essentielles de *la vie apostolique*, les autres à conforter, à redresser, s'il le faut, et à assouplir chacune *des facultés* qu'il s'agit de rendre dociles à Dieu " [1]. Tandis qu'il accélère ainsi " l'ascension, hardie et prudente à la fois, du pèlerin que Dieu, selon toute apparence, appelle à *monter plus haut*, jusqu'à la cime où il daigne choisir ses apôtres " [2], Ignace surveille les déviations possibles, et en vrai soldat, par la méditation des *deux Etendards* (4e jour), ceux des deux cités, invite le candidat à la vie apostolique à se ranger sous le drapeau du " Christ Notre-Seigneur, suprême Capitaine des bons ". Au terme de ces Exercices, l'élu de Dieu apercevra clairement en son âme les signes de l'appel divin. Il reste à assurer la fidélité : c'est le *but des dernières semaines*. " L'élection dûment faite, la suite des Exercices, encore très considérable en nombre et en importance, ne va qu'à confirmer l'élu par la contemplation des mystères douloureux; à baigner sa vocation dans une atmosphère de calme et de pure joie spirituelle, à l'acheminer enfin, par les voies classiques, vers l'union divine habituelle et l'amitié avec Dieu, où se résume toute religion en esprit et en vérité " [3].

Cette compréhension exacte de l'intention première de saint Ignace peut et doit diriger **les autres applications** qui peuvent être faites des Exercices. Celles-ci sont légitimes : " Se servir des *Exercices*, pour amender sa vie dans une vocation déjà connue et acceptée, ... ce n'est pas contredire aux intentions de l'auteur ", bien que ce soit " sortir de l'hypothèse originale de l'ouvrage " [4]. D'ailleurs, " pour ceux qui n'ont plus la possibilité de disposer librement de leur vie, saint Ignace propose un petit plan de réforme et d'amendement " [5]. Il est possible, du reste, d'adapter le plan intégral des Exercices à une âme fixée dans un état déterminé, si pendant sa retraite elle " découvre et suit l'appel du Saint-Esprit à une *vie nouvelle*, dans cette vocation même " [6]. C'est même là l'application " la plus proche de la version originale " de l'œuvre ignatienne.

Proches ou lointaines, les adaptations faites depuis 4 siècles sont infinies, pour la forme comme pour la valeur. Il faut les connaître pour juger de l'**influence pratique** des Exercices. " En possession de cet étonnant instrument de travail spirituel, les jésuites, et tous ceux qui les ont suivis dans cette voie, se sont efforcés de lui faire produire tout son effet et dans tous les cas. De là des applications, arrangements, adaptations, atténuations sans nombre; de là une floraison ininterrompue de

[1] *Ibid.*, p. 402. — [2] *Ibid.*

[3] *Ibid.*, p. 404. Sur le sens primitif des Exercices, on trouvera des vues nouvelles dans une note intéressante de H. Brémond, qui sur divers points rejoint celle du P. de Grandmaison. *Vie spirituelle*, 1929 (t. 20) p. [1-47], [73-111] *(S. Ignace et les Exercices)*. Voir *ibid.*, février et avril 1930.

[4] *Ibid.*, p. 401. — [5] *Ibid.*, note 2. — [6] *Ibid.*, p. 404, note 2.

Retraites, de *Manrèses*, de *Méditations* " selon la méthode des *Exercices* ". Retraites publiques ou privées, prêchées ou dirigées, ouvertes à tous les fidèles ou " fermées ", discrètement suggérées à un seul retraitant ou proposées à un groupe choisi ; retraites sacerdotales ou religieuses ; retraites à des hommes du monde... ; retraites données à des catholiques, mais encore à des Anglicans, voire à des protestants ; retraites d'un jour, de trois jours, de huit jours. longues retraites de trente jours et plus. Ces variétés, ces catégories d'application sont très anciennes : le *Directoire* officiel de l'Ordre [1] ... prévoit positivement, à côté des rares sujets capables de suivre les *Exercices* jusqu'au bout, des personnes de tout ordre... qu'il conviendra de faire bénéficier d'une partie plus ou moins considérable du trésor. Ce faisant, le *Directoire* se borne à résumer les expériences consignées dans les *Directoires* précédents, tous plus ou moins autorisés, plusieurs remontant aux premiers temps de l'Ordre, l'un ou l'autre à saint Ignace en personne [2]. Il n'y a donc, dans cette vulgarisation des *Exercices*, rien qui répugne aux intentions du Fondateur " [3]. Récemment, S. S. Pie XI, recommandant aux fidèles la retraite spirituelle, dans l'Encyclique *Mens nostra* (20 déc. 1929), a confirmé de sa haute autorité l'exceptionnelle utilité des *Exercices* pour la bien faire, et la part prépondérante qu'ils ont eue à la diffusion de cette pieuse pratique [4].

L'**influence doctrinale** des *Exercices* a été signalée plus haut pour ce qui touche la grâce [5]. En invitant ses disciples à insister sur la liberté dans la prédication, Ignace a de loin provoqué la création du nouveau *système théologique* élaboré par Molina. Par cette vive mise en lumière de la liberté de l'homme, dans le but de mieux réagir contre le pessimisme protestant, sans être humaniste le moins du monde, il orientait discrètement son Ordre vers cet *optimisme* décidé dont se glorifiaient les humanistes en face des théologiens habitués à insister sur les faiblesses de la nature déchue. Mais c'est évidemment en matière de spiritualité que l'influence des *Exercices* fut le plus sensible. Sa doctrine est foncièrement *ascétique* et d'une précision de méthode qui dépasse de beaucoup tout ce qui avait été fait jusque-là, soit dans la marche extérieure des exercices, soit pour la discipline des facultés [6]. Les principes posés ont permis aux fils de saint

[1] Publié d'abord en 1591, puis en édition définitive huit ans après.

[2] Voir les *Monumenta ignatiana* (ci-dessus, p. 790).

[3] L. DE GRANDMAISON, *ibid.*, p. 398-400. L'auteur continue : "Il faut reconnaître toutefois que le but premier de son œuvre et ses caractères essentiels risquent de s'estomper, de s'atténuer singulièrement dans ces succédanés". (*Ibid.*, p. 400). Mais on doit noter aussi, en sens inverse, la haute valeur de ces adaptations, quand elles sont faites par des maîtres expérimentés.

[4] Cf. J. LEBRETON, dans *Etudes*, 20 janv. 1930, p. 129-140. — [5] Voir p. 759.

[6] C'est dans LA MÉDITATION que la méthode est le mieux caractérisée. Elle comprend : la prière préparatoire, deux préludes (composition du lieu...), des considérations ou méditation proprement dite et les colloques. Les considérations, en 3 ou 5 points, se font d'ordinaire par l'application méthodique des 3 facultés,

Ignace de constituer toute une théologie ascétique qui s'en inspire; on ne peut cependant considérer les Exercices eux-mêmes comme un " manuel complet d'ascèse ", car ils ne contiennent pas pour tous les cas " des directives détaillées " : ce qui a été dit plus haut du but premier de l'auteur indique assez pourquoi [1]. La même raison explique que les *Exercices* ne contiennent pas une initiation expresse et directe aux voies et grâces mystiques, bien qu'on puisse y trouver " des traces manifestes " de ces voies et de ces grâces, dit le P. de Grandmaison. Mais du silence de saint Ignace, il serait fort exagéré de conclure, étant donné son but précis, qu'il concevait un état de perfection véritable et complet sans les grâces mystiques en question. De toute manière son œuvre était vis-à-vis de celles-ci une préparation lointaine, aussi sûre que nécessaire [2].

Les disciples de saint Ignace ont continué son action et dans l'ensemble mis avec décision l'accent sur l'aspect ascétique de la vie spirituelle. Plusieurs cependant, et dès l'origine, ont insisté aussi sur les grâces mystiques [3]. Citons les plus connus parmi ceux du XVIe siècle.

Saint François de Borgia [4] (1510-1572), général de la Compagnie depuis 1565, fut " un grand contemplatif ", au dire de sainte Thérèse [5] : il n'a laissé que de petits opuscules spirituels et un journal intime *(Diarium)*. Il reste moins encore de **Balthazar Alvarez** [6] (1533-1580), qui fut à Avila confesseur de sainte Thérèse dès l'année qui suivit son sacerdoce. Il fut lui-même plus tard élevé à une oraison contemplative; cependant son enseignement à ce sujet fut blâmé par le général de l'Ordre, Mercurian. Il mourut provincial de Tolède.

Louis Du Pont [7] (1554-1624), voué à la direction des âmes, biographe

---

mémoire, intelligence, volonté, atteignant chacune son objet à son heure. D'autres fois, cependant, la méditation se fait plutôt par l'application des *cinq sens*, ou par mode de *contemplation* (application aux personnes, paroles, actions). S. Ignace enseigne aussi *deux autres manières* plus simples de prier. — Très attaché à ces exercices individuels, S. Ignace a supprimé pour les favoriser l'obligation du chœur pour ses religieux.

[1] Voir L. DE GRANDMAISON, *ibid.*, p. 404-405.

[2] *Ibid.*, p. 406-407.

[3] M. Brémond parle même de deux écoles opposées, se réclamant l'une et l'autre des Exercices. Voir la conclusion de l'étude signalée ci-dessus (p. 790) et l'*Hist. du sentiment religieux*, t. VIII, p. 179 sq.

[4] HURTER, *Nomenclator*, III, 136-137.

[5] Qui fut rassurée par lui au sujet de sa vie intérieure.

[6] Voir P. POURRAT, *op. cit.*, p. 171-179. La vie du P. Alvarez a été écrite par L. DU PONT, Madrid, 1615 (rééd., La Torre, 1880; trad. fr., Bouix, 1873, Couderc, 1912). Cf. H. BRÉMOND, *op. cit.*, p. 228-269.

[7] P. POURRAT, *op. cit.*, p. 320-325. A. SAUDREAU, *La vie d'union à Dieu*, p. 318-324.

de B. Alvarez, auteur d'un grand nombre d'écrits spirituels (*Méditations, Guide spirituel, ...*), a traité non seulement d'ascétisme, mais de mystique.

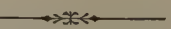
Saint Alphonse Rodriguez [1] (1531-1617), frère coadjuteur jésuite depuis 1571, résidant à l'île Majorque, fut élevé à une haute contemplation et a laissé sur ses états 21 mémoires (d'où sa *Vie*), ainsi que divers opuscules (notamment *De l'union et de la transformation de l'âme en Dieu; Explication des demandes du Pater*, trad. fr., Lille, 1894).

Alphonse Rodriguez [2] (1526-1616), longtemps maître des novices, chargé de maintenir dans l'Ordre la méthode d'oraison des Exercices de préférence à toute autre, est particulièrement connu par son ouvrage d'ascétisme, *Pratique de la perfection*, œuvre universellement estimée, et à bon droit, malgré certaines préventions contre les oraisons mystiques : elle traite des vertus, d'un point de vue très pratique.

Alvarez de Paz [3] (1560-1620) a laissé un traité complet de spiritualité, *De vita spirituali ejusque perfectione* (3 vol.), dont on peut rapprocher celui du jésuite français, **Le Gaudier** († 1622), *De perfectione vitæ spiritualis* (3 vol.).

Les écrits spirituels des grands théologiens jésuites, *Bellarmin*, *Suarez*, *Lessius*, sont signalés ailleurs, ainsi que les opuscules de *S. Canisius*.

L'influence de saint Ignace est encore reconnaissable dans le *Combat spirituel* [4], un des meilleurs écrits ascétiques du XVIe siècle, qui est bien décidément l'œuvre du théatin **Scupoli** (1530-1610). L'ouvrage, paru en première édition en 1589, ne comprenait que 24 chapitres; il a été augmenté jusqu'à 70, ce qui nuit un peu à l'unité. Après une notion générale de la vie spirituelle, le pieux auteur invite les âmes avides de perfection à combattre le mal par la défiance de soi et la confiance en Dieu, et par l'usage méthodique des facultés que l'auteur range en bon ordre de bataille à la manière d'Ignace, puis par la prière ou l'oraison, dont la méthode est fort simplifiée. Sans égaler l'*Imitation*, dont l'accent de piété est plus pénétrant, le *Combat spirituel* a joui d'une grande vogue, et il en était digne. Ce fut longtemps un des livres de chevet de saint François de Sales.



[1] P. POURRAT, *ibid.*, p. 326-328. A. SAUDREAU, *ibid.*, p. 305-308.
[2] P. POURRAT, *ibid.*, p. 315-319.
[3] P. POURRAT, *ibid.*, p. 328-336. A. SAUDREAU, *ibid.*, p. 338-340.
[4] P. POURRAT, *ibid.*, p. 358-368.

CHAPITRE VIII.

Sainte Thérèse.

Bibliographie spéciale :

Editions : La 1re est de 1588, Salamanque (éd. Louis de Léon). La dernière (critique) par le P. Silverio de Sa Teresa, *Obras de Sa T.*, Burgos, 9 vol., 1915-1927. — Trad. franç. récentes : Carmélites de Paris (Bruxelles), 6 vol., Paris, *Œuvres complètes*, 1907-1910 (édition citée ici). *Lettres* trad. par Grégoire de S. Joseph, 3 vol., 1902. Du même, les *Œuvres complètes de Ste Thérèse*, traduction nouvelle. (Coll. *La Vie spirituelle*), Tournai, 4 vol. parus, 1928 sq.

Etudes : *Histoire de Ste Thérèse* par une Carmélite de Caen (d'après les Bollandistes), 2 vol., Paris, 1885. — H. Joly, *Sainte Thérèse.* (Coll. *Les Saints)*, Paris, 1901. — L. Bertrand, *Ste Thérèse*, Paris, 1927. — R. Hoornaert, *Ste Thérèse écrivain*, Paris-Lille, 1922. — G. Etchegoyen, *L'amour divin. Essai sur les sources de Ste Thérèse*, Bordeaux-Paris, 1923. — A. Poulain, S. J., *Les grâces d'oraison*, (v. ci-dessus, p. 358). — A. Saudreau, *La vie d'union à Dieu*, p. 258-278 : les autres ouvrages de l'auteur cités p. 358 exposent la même doctrine. — P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, III, Paris, 1925, p. 187-268. — A. Tanquerey, *Précis de théol. ascétique et mystique*, Paris-Tournai, 1925, p. 888-927. — R. Garrigou-Lagrange, *Doctrine de Ste Th., Caractères essentiels des états mystiques*, dans *Vie spirit.*, oct. 1927 (t. 7), p. 114-139. Tout ce n° d'oct. de la *Vie spir.* est consacré à Ste Th. et à son école : Vie (Carmes de Lille), p. 5-29; ascensions (Petitot), p. 30-73; oraisons communes (C. A.), p. 74-113; école carmélitaine (Carmes de Lille), p. 140-165. — La littérature thérésienne est immense; un vol. de bibliographie spéciale serait utile. Voir la bonne bibliog. de Hoornaert, *op. cit.*, p. XIII-XIX.

I. — VIE (1515-1582) ET ŒUVRES DE LA SAINTE.

A) La vie de sainte Thérèse écrite par elle-même.

A l'époque où mourait le saint qui avait posé les bases d'un renouveau de l'ascétisme chrétien contre les protestants, Dieu préparait dans l'ombre sainte Thérèse à renouveler la mystique. En 1556, elle venait d'entrer à grands pas dans les voies de la perfection. L'année précédente 1555, la vingtième année de sa vie religieuse, une grâce de choix avait décidé **sa conversion.** Il faut s'entendre sur ce mot. En réalité, il signifie ici, non pas le passage d'une vie de péché à la vie chrétienne, ni même d'une vie vraiment tiède à la ferveur, mais plutôt le passage définitif d'une vie fervente et vertueuse

à une vie toute de perfection. C'est, pourrait-on dire, le passage de la voie illuminative à la *voie unitive*. Ce passage, d'ordinaire lent et insensible, a été, chez elle, l'effet d'une grâce exceptionnellement puissante, reçue à l'occasion de la vue d'un *Ecce homo* et de la lecture des *Confessions de saint Augustin* [1]. Désormais, toute à Dieu, non seulement elle ne cessera d'habiter ces hauteurs surnaturelles, mais elle s'en fera l'infatigable apôtre. Elle *prêchera d'exemple* d'abord ; par des progrès constants, elle atteindra, 17 ans plus tard (1572), cette union transformante qu'elle décrira dans le *Château* et passera les dix dernières années de sa vie dans l'état de sainteté la plus héroïque. Elle y appellera aussi les autres, et sa *réforme religieuse*, commencée en 1562, n'aura d'autre but que d'amener les âmes d'élite à cette pleine union à Dieu. Elle " convertira " à cette vie d'oraison parfaite jusqu'à ses directeurs et confesseurs eux-mêmes, et plusieurs de ces hommes de grande vertu se mettront à son école, tels, semble-t-il, les PP. Ibañez, Bannez et Garcia, dominicains qui la soutiennent, vers 1562 [2]. Ceux-ci, pour la mieux connaître et aussi pour s'instruire eux-mêmes, l'obligeront à écrire. Ainsi deviendra-t-elle auteur, malgré elle, pour prêcher sa grande croisade.

Son premier ouvrage est sa **Vie écrite par elle-même** [3], destiné d'abord à éclairer ses directeurs sur ses voies intérieures. Elle n'a pu s'empêcher d'y opposer aux grâces reçues ses *grands péchés*, ou plutôt ce qu'elle estime tel à la vive lumière surnaturelle dont elle est maintenant inondée. Composé vers 1561-1562, l'écrit a subi des retouches jusqu'en 1565, époque où Thésèse le fait envoyer au bienheureux Jean d'Avila pour connaître son avis. La sainte semble y avoir inséré alors le petit traité de l'oraison (c. 11-22) qui est le joyau de ce chef-d'œuvre. Le livre, qui compte 40 chapitres, peut se diviser en *4 parties* [4] : *a*) sa vie jusqu'à sa conversion (1515-1555) ; *b*) traité de l'oraison ; *c*) sa vie de 1555 à 1562 ; *d*) la fondation de Saint-Joseph (1562) et les dernières grâces.

[1] *Vie*, c. 9. Ici les *Confessions* l'aident à se donner totalement à Dieu. Plus tard, à la fin de sa vie, 1577 (*Château*, VI, c. 7, p. 234), elle y trouvera un modèle d'élévation à Dieu par les créatures. Voir plus loin, p. 807 (*contemplation active*). — La plupart des lumières de Ste Thérèse lui viennent de la grâce ; mais celle-ci a bien pu utiliser les lectures faites par la sainte, peu nombreuses d'ailleurs. Parmi ces **sources**, on connaît, en dehors de S. Augustin, les " Lettres " de S. Jérôme (*Vie*, 3, 11 ; *Château*, VI, 9) ; les " Moralia " de saint Grégoire (*Vie*, 5 ; *Chemin*, 12) ; la " Vie de J.-C. " de Ludolphe le Ch. (*Vie*, 38 ; *Chât.*, VII, 4) ; l' " Imitation de J.-C. " (*Chemin*, 38 ; *Château*, V, 2). On sait qu'elle a lu divers écrits plus récents, notamment des franciscains, de S. Pierre d'Alcantara et de François de Ossuna, dont le " Troisième abécédaire " lui a fait connaître l'oraison de recueillement.

[2] Voir la *Vie*, c. 16, t. I, p. 206.

[3] Voir R. Hoornaert, *op. cit.*, p. 396-405.

[4] Ainsi distinguées : *a*) ch. 1-10 ; *b*) ch. 11-22 ; *c*) ch. 23-31 ; *d*) ch. 32-40.

Dans **la Ire Partie** (ch. 1-10), elle raconte d'abord son enfance pieuse (ch. 1), les dangers qu'elle courut dans sa jeunesse (2), sa vocation (3) et sa ferveur première (c. 4-6). De sa famille elle rappelle seulement les vertus et néglige les titres de noblesse de son père, Sanchez de Cepeda, et de sa mère, Béatrix de Ahumada. Elle s'accuse (au ch. 2) de lectures frivoles et de relations de société, honnêtes mais un peu libres et qui firent parler d'elle : du reste, elle déclare n'avoir jamais eu d'oubli grave et ses confesseurs lui déclarèrent qu'elle n'allait pas contre la loi de Dieu [1]. Entrée au couvent des carmélites de l'Incarnation, à Avila, à 20 ans, 1535, elle est professe l'année suivante, mais elle tombe malade et, pendant près de quatre ans, a besoin de soins exceptionnels, au couvent ou au dehors [2]. Ses premières années de vie religieuse (ch. 4-5) sont une période de grande ferveur. Thérèse s'adonne à l'oraison et y reçoit même des grâces surnaturelles, surtout de quiétude et même d'union. Cependant elle a toujours besoin d'un livre pour se mettre en prière, et elle en usera ainsi pendant vingt ans, faute de pouvoir discourir ou se servir de l'imagination.

Son retour à la santé vers 1540 coïncide avec **une période de relâchement** qui durera jusqu'en 1555 (ch. 7-8). Elle n'abandonne l'oraison que pendant un an, mais elle se laisse dominer par des affections trop humaines, bonnes d'ailleurs, et distraire par des relations, permises dans un couvent non cloîtré, mais dangereuses. De là, des fautes réelles, des résistances à la grâce qui la retardent. Elle reprochera à ses confesseurs de ne l'avoir pas éclairée sur la gravité de son état. Il ne faut pas, du reste, exagérer sa tiédeur. Elle eut alors de grandes périodes de ferveur, une année entière notamment ; on l'estimait pour sa vertu, trop, dit-elle ; elle faisait oraison et y poussait les autres ; plusieurs années avant 1555, elle y recevait des " goûts spirituels " et des délices. Disons que dans l'ensemble, elle menait une vie religieuse vertueuse, mais commune et ordinaire, n'excluant pas toute attache à la créature. Au contraire, depuis sa "*conversion*" (ch. 9), elle évite avec soin toute faute et même toute imperfection volontaires. En retour, elle reçoit aussitôt des faveurs surnaturelles d'ordre supérieur et notamment cette connaissance contemplative de la présence de Dieu (ch. 10) qui est un des caractères de la vie unitive.

Aussi, avant d'aller plus loin, la sainte intercale-t-elle ici un **petit traité d'oraison** (*IIe Partie*, ch. 11-22), destiné peut-être à ses directeurs. L'âme y est comparée à un *jardin* que l'on arrose en tirant de l'eau d'un puits à force de bras (I), ou mieux avec une noria (II), et plus aisément en canalisant l'eau d'un ruisseau (III), avant qu'il ne reçoive l'eau du ciel (IV),

[1] *Vie*, p. 54, 57.

[2] Sur ses maladies, voir L. BERTRAND, *op. cit.*, IIe P. ; H. JOLY, *op. cit.*, p. 27 sq. Voir aussi A. POULAIN, *Les grâces d'oraison*, p. 580 sq.

ce qui est le régime idéal [1]. L'irrigation de l'âme se fait par *l'oraison* qui est, elle aussi, de quatre sortes : I. *oraison discursive*, II. *quiétude*, III. *sommeil des puissances*, IV. *oraison d'union*. La première est active ; les trois autres sont passives ou infuses. La IIe et la IIIe ne diffèrent guère que d'intensité : le sommeil des puissances n'est qu'une quiétude plus profonde. La IVe, l'union, est simple ou, à un degré plus sublime, extatique.

C'est bien de cette union que Thérèse est favorisée aussitôt **après sa conversion :** la *IIIe Partie* du livre (ch. 23-31) le prouve à l'évidence. Au ch. 23, elle déclare que la quiétude lui est habituelle et l'union fréquente, union fondée sur cette connaissance de la présence de Dieu signalée déjà (ch. 10). Mais bientôt pour elle, à ce fond *normal surnaturel* de la vie unitive, s'ajoutent des *faveurs exceptionnelles* nombreuses qu'elle décrit dans les chapitres suivants : paroles surnaturelles (c. 25), vision intellectuelle de Notre-Seigneur (c. 27) ou vision imaginative (c. 28). Son abnégation active [2] est complétée par des *épreuves* que Dieu permet pour la purifier. Les plus pénibles lui viennent des confesseurs qui ne la comprennent pas toujours [3]. Celui qui, parmi tous ses directeurs d'alors lui est " le plus utile ", est le P. *Balthazar Alvarez*, jésuite, qui la confesse de 1558 à 1564 surtout ; il la comprend et la soutient, mais ordonné prêtre en 1558, à 25 ans, il est jeune, il n'a pas toute liberté, il hésite souvent et souffre lui-même à cette époque d'un " manque de dilatation intérieure ". Après *saint François de Borgia*, qui l'a tranquillisée en 1557, *saint Pierre d'Alcantara* vers 1560, lui est d'un grand secours et achève de la pacifier, en même temps qu'il rassure le P. Balthazar Alvarez [4].

Ce saint fut un précieux auxiliaire de Thérèse, à l'origine de **l'œuvre de réforme,** qu'elle entreprit alors et que raconte la

[1] " Pour moi il me semble qu'il y a quatre manières d'arroser. On peut d'abord tirer péniblement l'eau d'un puits. On peut aussi se servir d'une noria et de godets, mis en mouvement au moyen d'une manivelle, et moi-même je m'en suis servie quelquefois : on se fatigue moins et l'on obtient une plus grande quantité d'eau. On peut encore amener l'eau d'une rivière ou d'un ruisseau : ... Enfin il y a une pluie abondante, et c'est sans comparaison la meilleure de toutes les manières, le Seigneur dans ce cas arrosant lui-même, sans aucun travail de notre part. — Ce que je prétends maintenant, c'est appliquer à mon sujet ces quatre manières de dispenser à un jardin l'eau nécessaire à son entretien, et dont il ne saurait être privé sans périr. Je pourrai par là, ce me semble, donner une certaine idée des quatre degrés d'oraison auxquels le Seigneur, dans sa miséricorde, a quelquefois élevé mon âme ". *Vie*, c. 11, p. 147-148. Gracieuse comparaison, mais simple comparaison : tout l'exposé qui suit, moral et mystique, n'y fait que rarement appel. Voir plus loin (p. 809 sq.) le résumé de la doctrine.

[2] Le vœu du plus parfait est de cette époque.

[3] *Vie*, p. 306, 364, 385. — [4] Voir H. Joly, *op. cit.*, p. 210-216.

IVe Partie de la Vie (c. 32-40). Vers 1560, à la suite de la vision de l'enfer (ch. 32) et à la pensée que des âmes se perdent par la faute des luthériens, elle voit ses désirs d'apostolat s'aviver. Elle veut dédommager Notre-Seigneur, en lui formant une élite religieuse sainte, d'où l'idée d'une réforme du Carmel par une règle austère, une pauvreté absolue et une vie d'oraison plus intense. Avec l'appui de saint Pierre d'Alcantara et des dominicains qui la dirigent à cette époque, elle fonde (24 août 1562) à Avila, le premier couvent, dédié à saint Joseph, de Carmélites déchaussées. *Les faveurs surnaturelles* dont elle est encore l'objet, l'aident en même temps à progresser dans l'amour de Celui qui se révèle alors à elle (ch. 40) comme la *Vérité* dont dérive toute vérité et qui se réfléchit en son âme comme en " un clair miroir " [1].

B) **Autres œuvres.**

Ces lumières dont son âme était inondée lui permirent aussi d'aider ses filles à atteindre la perfection, et c'est pour elles, à la demande du P. Bannez, qu'elle composa, vers 1565, le **Chemin de la perfection** [2], dont le texte, revisé vers 1570, se répandit dans toutes les nouvelles maisons de la Réforme et au dehors. L'ouvrage, en 42 chapitres, comprend, outre une *introduction* (ch. 1-3) : *a*) une *exhortation ascétique* à pratiquer les vertus que suppose l'oraison [la charité surnaturelle, 4-7, et le détachement de tout, 8-10, même de l'honneur, 11-15]; *b*) une instruction sur *l'oraison mentale*, ch. 16-25 [sa nature, conditions pour y progresser...]; *c*) enfin, un petit traité sur les *oraisons passives* ou contemplatives, présenté sous forme de considérations sur le *Pater* (ch. 26-42) : la sainte distingue ici les oraisons de *recueillement* (27-29), de *quiétude* (30-31) et *d'union* (32-35); elle signale ensuite divers *dangers* propres aux spirituels. Par son allure crâne et décidée, par ses remarques d'une fine psychologie, par son caractère toujours pratique, cet ouvrage se classe parmi les traités de spiritualité les plus utiles qui aient été écrits. Il est aussi l'un des plus beaux.

La vie intérieure de la sainte, loin d'être un obstacle à **son activité extérieure** [3], semble, au contraire, la stimuler alors et la fortifier. Les *16 fondations* nouvelles qu'elle entreprend depuis 1567 en sont la preuve.

[1] *Vie*, c. 40 (t. II), p. 144. — [2] Voir R. Hoornaert, *op. cit.*, p. 409-418.
[3] Cf. H. Joly, *op. cit.*, p. 121-189.

Le grand pape réformateur, saint Pie V (1566-1572), favorise alors de tout son pouvoir ce genre d'entreprises. En 4 ans (1567-1571), elle établit dans les deux Castilles, 7 couvents de carmélites déchaussées et fonde même, en 1568, à Durvelo, avec le P. Jean de la Croix, le premier de la réforme des carmes. Elle doit s'arrêter de 1571 à 1574, pendant son priorat de l'Incarnation d'Avila, mais en 1574, redevenue prieure de Saint-Joseph, elle reprend son œuvre et, de 1574 à 1576, fonde 4 nouveaux couvents, dont un, Séville, dans la lointaine Andalousie. Une nouvelle interruption de 4 ans (1576-1580) est marquée par ce qu'on a appelé, d'un mot trop juste, la *guerre des mitigés* [1]. Un chapitre général de l'Ordre, tenu à Plaisance (1575), ému des progrès des réformés, retire les autorisations accordées, impose des concessions qui sont la mort de l'œuvre et enjoint à sainte Thérèse de renoncer à des fondations nouvelles. Le nonce la traite de " femme inquiète et vagabonde ". Saint Jean de la Croix subit six mois de prison dans un monastère. Le roi intervient lui-même en faveur de la sainte et, en 1580, la séparation en provinces distinctes des réformés et des mitigés marque son *triomphe*.

Elle se dédommage des retards apportés par cette opposition en fondant 5 nouveaux monastères dans les deux dernières années qui lui restent à vivre. La sainte a raconté elle-même, dans le **Livre des fondations** [2] (commencé en 1573 et continué jusqu'en 1582), l'histoire de toutes ces maisons. Plus qu'ailleurs peut-être, elle s'y dépeint au vif avec son art de bien dire, son don d'édifier en intéressant et son zèle d'apôtre. C'est encore dans ses dernières années et à l'époque en apparence la plus mouvementée, que sainte Thérèse compose son grand chef-d'œuvre, **le Château intérieur** [3], écrit du 2 juin au 29 novembre 1577, à la demande du P. Gratien son supérieur et de son confesseur. Elle y reprend, *ex professo*, pour la troisième fois, l'exposé des degrés d'oraison, ici comparés aux 7 demeures d'un *château*, qui n'est autre que *l'âme* en qui Dieu habite. Les trois premières demeures sont les divers degrés de l'oraison active et les quatre dernières, les quatre degrés, classiques depuis lors, de l'oraison passive. Le septième, union transformante, est ici présenté par la sainte pour la première fois, grâce aux dernières et plus hautes expériences, dont elle a bénéficié depuis 1572 [4].

Outre les quatre grands traités que nous venons de faire connaître, sainte Thérèse a encore laissé **d'autres écrits divers** [5], parmi lesquels il faut signaler surtout :

---

[1] H. Joly, *ibid.*, p. 173 sq. — [2] Cf. R. Hoornaert, *op. cit.*, p. 431-437.

[3] Cf. R. Hoornaert, *op. cit.*, p. 419-430.

[4] Voir les *Relations* 14 et 15 (29 mai et 30 juin 1571) sur la manifestation des trois Personnes divines et la *Rel.* 25 (nov. 1572) sur la célèbre vision (imaginative) où le Christ lui demande d'être désormais son épouse.

[5] Cf. R. Hoornaert, *op. cit.*, p. 437-473.

1° les 66 *Relations*, qui nous renseignent sur son état intérieur ou sur les grâces reçues par elle de 1560 à 1581, documents de premier ordre, complétant la *Vie;*

2° les *Exclamations* ou prières (17) et les *Pensées sur le Cantique des Cantiques;*

3° les *Constitutions des Carmélites* et la *Manière de visiter* les couvents de religieuses; des *documents divers* sur les monastères;

4° des *lettres* (plus de 300) et des *poésies* (36 morceaux).

Pendant **les dernières années** de sa vie sainte Thérèse unit, à un degré rare dans l'histoire des saints, la *vie contemplative* la plus haute à la *vie active* la plus intense. Le sublime écrivain du *Château* est aussi l'auteur des *Fondations* et de ces lettres qui nous montrent en elle une femme accomplie, dont le solide bon sens et la délicatesse de cœur n'ont d'égales que la fermeté du caractère et la sûreté de l'esprit surnaturel. Les *épreuves* achevèrent de la purifier. Outre les peines extérieures que nous connaissons et les fatigues et les oppositions que lui suscita son œuvre réformatrice, Dieu permit qu'elle eût à souffrir de la part de ses filles elles-mêmes; une prieure, sa propre nièce, alla jusqu'à la chasser d'un de ses couvents, quelques semaines avant sa mort [1]. Elle mourut à Albe de Tormès (Vieille Castille), tandis qu'elle rentrait de Burgos à Avila, le 4 oct. 1582. Le procès de béatification commençait dès 1591 [2] et elle fut canonisée en 1622, 40 ans après sa mort.

II. — DOCTRINE SPIRITUELLE.

A) Vue d'ensemble. L'ascétique de la sainte.

La mission providentielle de sainte Thérèse paraît avoir été de réagir contre le pseudo-mysticisme des Illuminés d'Espagne et contre celui des protestants qui ravageait alors l'Europe [3], et l'historien a le devoir de montrer comment elle a rempli cette mission. Elle l'a fait surtout par une *doctrine* qui, tout en se rangeant dans un cadre traditionnel, y apporte des lumières d'une éblouissante clarté; aussi est-elle par excellence **le Docteur de l'oraison.** Nous essayerons de fixer les traits essentiels de sa pensée en cette matière. Elle est d'autant plus remarquable que la sainte avait, en somme, moins

[1] Cf. H. Joly, *op. cit.*, p. 235.
[2] Ses œuvres avaient été imprimées en 1588.
[3] Voir R. Hoornaert, *op. cit.*, p. 50-74. (L'atmosphère intellectuelle).

puisé dans ses lectures [1] que dans son expérience personnelle : elle est bien, selon le mot de l'Eglise, une " doctrine céleste ". Ainsi s'explique l'influence que la sainte d'Avila a exercée, dans l'ordre *ascétique* ou *mystique* et même *pastoral* plus encore que dans l'apologétique : mieux que personne elle apprend au prêtre l'art de diriger les âmes dans les voies avancées de la vie intérieure.

1° C'est la classification avec la description des oraisons surnaturelles, c'est-à-dire mystiques [fruit des dons du Saint-Esprit], qui est la partie la plus précieuse de l'œuvre de la sainte. Sa *méthode d'exposition* est moins celle du professeur que celle de la mère qui exhorte ses enfants en même temps qu'elle les instruit. Des conseils très pratiques accompagnent toujours l'énoncé des grâces d'oraison. Elle ne sépare jamais celles-ci de *l'état d'âme général* qui les prépare ou les accompagne. Aussi trouve-t-on dans les œuvres de Ste Thérèse une **doctrine ascétique** très ferme et toute orientée vers les oraisons mystiques qui en sont le fond le plus riche. L'âme de son ascèse, comme de sa mystique, est l'amour de Dieu. C'est dans le *Chemin de la Perfection* qu'elle est le mieux synthétisée, mais on en trouve des éléments très précieux dans tous les ouvrages de la sainte.

On remarquera dans son ascétisme la belle place qu'elle fait à **trois vertus fondamentales** : la charité fraternelle, le détachement, l'humilité [2]. C'est un *amour tout spirituel du prochain* qu'elle demande à ses filles, en des chapitres admirables de prudence et de force [3]. Elle leur dit : Soyez des " hommes forts " ; évitez les paroles tendres ; il y a de grands dangers à vouloir être aimé des créatures ; il ne faut aimer en elles que ce qu'il y a de stable et que Dieu y a mis ; un tel amour est spirituel : il est un don de Dieu ; il suppose qu'une sagesse toute céleste règle notre amitié comme il exige une haute connaissance de Dieu et de la vanité du monde, il est le partage du petit nombre. D'autre part, la sainte impose à ses religieuses le plus complet *renoncement* [4] par la pauvreté absolue, le détachement de la famille, et la mortification ; elle les pousse à s'affranchir des besoins du corps et des craintes excessives pour la santé. Elle les exhorte surtout à la mortification intérieure par l'*humilité* [5]. L'un des fruits de l'humilité, la rectitude du jugement, lui paraît spécialement nécessaire pour entrer au Carmel.

Mais plus que toute autre vertu, la charité est l'âme de la spiritualité de la sainte d'Avila, et c'est **la divine histoire de l'amour divin** dans l'âme que raconte le *Château intérieur ;*

[1] *Ibid.*, p. 303-390 (Les sources). Voir aussi les p. 133-164 consacrées à la culture intellectuelle de la sainte.
[2] *Chemin de la perf.*, c. 4-15.
[3] *Ibid.*, c. 4-7. — [4] *Ibid.*, c. 8-11. — [5] *Ibid.*, c. 12-15.

on s'exposerait à n'y rien comprendre si l'on n'y insistait pas avant tout [1]. Cet amour naît dans un cœur dès que le chrétien, *connaissant* sa dignité surnaturelle d'enfant de Dieu [Ire demeure], s'applique à s'affranchir des sens [IIe demeure] et à progresser dans la vertu par une vie bien réglée [IIIe demeure]. Les consolations sensibles, ainsi que les difficultés qu'elle a rencontrées, tour à tour, dans ces débuts, l'ont bien affermi déjà, mais c'est quand Dieu intervient plus directement, par les *premières grâces mystiques* [IVe demeure], que cet amour se développe, s'étend, s'amplifie : le caractère propre de ces grâces est précisément, dit sainte Thérèse, de dilater l'âme [dilatasti cor meum], en lui faisant goûter la suavité de son Dieu. L'âme doit les mettre à profit pour fixer solidement sa volonté dans la volonté divine par la résolution ferme et efficace d'éviter toute faute volontaire et de se renoncer. Le jour où elle en vient là de fait et où elle sait "dominer le monde de bien haut", elle passe dans une voie nouvelle: elle est unie à Dieu et *cette union* est le fruit de l'amour, ou pour mieux dire, de la *charité*, amour parfait qui caractérise les *demeures supérieures*. Une véritable intimité se prépare dans les vives lumières de la Ve *demeure* que Thérèse compare à une *entrevue* de l'âme avec son Dieu ; elle s'accroît avec les faveurs spirituelles qui avivent l'amour, tandis que les épreuves le purifient, à la VIe *demeure;* elle se consomme dans l'amitié définitivement contractée et en quelque sorte scellée de la VIIe *demeure*, où la jouissance réciproque, dans l'oubli total de soi et l'union des cœurs, exclut l'éclat des grandes manifestations et appelle surtout les œuvres : seul le lien indissoluble du *mariage* peut symboliser cette parfaite union spirituelle de l'âme avec son Dieu.

A cette doctrine sur la formation progressive de la charité par l'oraison se rattache celle des **degrés de la perfection**, et il est aisé d'y retrouver les *trois voies* ou *étapes* principales auxquelles la tradition chrétienne se plaît à les réduire. Il est même capital de noter ces rapports : la vertu reste le critère le plus sûr de la valeur surnaturelle des oraisons mystiques les plus hautes. Les deux premières demeures répondent certainement à la *voie purgative;* les trois dernières (Ve-VIIe), caractérisées par les oraisons d'union, répondent à la *voie unitive*. A la *voie illuminative* se rattachent la IIIe demeure, caractérisée par le progrès dans les vertus, et sans doute aussi la IVe, car les grâces mystiques dont elle est enrichie, si précieuses soient-elles, sont très nettement distinguées des oraisons

[1] Cette analyse de la formation de la charité d'après le Château permettra de comparer la doctrine de la sainte avec celle de S. François de Sales sur le même sujet. Voir p. 844.

d'union : elles ne produisent donc pas, malgré leur efficacité toute surnaturelle, ce ferme attachement à la volonté de Dieu qui constitue à proprement parler la voie unitive ; du moins, sont-elles au seuil de celle-ci et on peut dire qu'elles ont pour mission d'y introduire les âmes.

2° Les préoccupations ascétiques de sainte Thérèse se retrouvent jusque dans sa doctrine sur l'oraison. Sans doute, les grâces mystiques l'attirent, mais non pas au point de lui faire négliger **l'oraison active,** dont elle traite en plusieurs écrits [1]. D'ailleurs, elle s'attache moins à indiquer une méthode pour la faire qu'à donner un *esprit* et à mettre en garde contre des écueils. 1) Elle affirme la *nécessité* de la méditation, sans en distinguer nettement les formes diverses : Dieu seul peut suppléer par son action l'opération de l'esprit et il y a orgueil à vouloir s'en passer de soi-même [2]. 2) Aucun sujet de *méditation* n'est utile comme *Notre-Seigneur,* sa vie, sa passion ; c'est Jésus-Christ qui donne la vraie dévotion à ceux qui savent s'entretenir avec lui en produisant des actes variés ou qui, après avoir discouru, s'arrêtent en silence près de lui [3]. 3) Les *hautes pensées,* du reste, sont utiles, surtout aux théologiens à qui elles sont familières ; la grandeur et la majesté de Dieu les élèveront, mais ils n'en doivent pas trop perdre de vue le Christ, et toujours chercher à mieux se connaître eux-mêmes [4]. 4) Le *but,* en effet, de toutes les considérations est la *connaissance de soi* [5], l'affranchissement des sens et l'ordre à mettre dans son âme et sa vie par l'exercice des vertus [6].

Du reste, la conception que sainte Thérèse se fait de l'oraison mentale est très simple (voir surtout le *Chemin*, c. 22-26) : elle donne ce nom à toute **application pieuse de l'âme à Dieu** (c. 22) ; aussi, ne la sépare-t-elle pas souvent de l'oraison vocale (c. 24). Mais c'est à l'application à N.-S. et à ses mystères qu'elle revient de préférence (c. 24-26), et telle est, à son avis, la meilleure manière de pratiquer ce *recueillement actif* qu'elle recommande à ceux qui ne peuvent méditer (c. 26). La méditation est parfois récompensée par des *consolations sensibles* [7], mais elle est *sujette* à *l'épreuve* des sécheresses. Aussi la sainte demande-t-elle un grand *courage* à ceux qui entrent dans la voie de l'oraison [8].

Sainte Thérèse parle de l'oraison active à propos des commençants, qui déjà peuvent et doivent s'y exercer. Il ne s'ensuit pas que les **contemplatifs** n'y doivent plus recourir jamais [9].

[1] *Vie*, c. 11-13 ; *Chemin*, c. 20-26 ; *Château*, Ire-IIIe Dem.
[2] *Vie*, c. 12-13. — [3] *Ibid.*, c. 12. — [4] *Ibid.* ; *Chât.*, Ire D., c. 2.
[5] *Chât.*, Ire D., c. 2. — [6] *Ibid.*, I^e^-IIe D.
[7] *Ibid.*, IIIe D., c. 2 ; IVe D., c. 2.
[8] *Ibid.*, IIIe D., c. 1. Cf. *Vie*, c. 11, 13 ; *Chemin*, c. 20, 21, 23.
[9] Paragraphe rédigé d'après *Chât.*, VIe D., c. 7 (sur le rôle de l'humanité du Christ). Même doctrine dans *Vie*, *c.* 22 (en entier).

Loin de là; elle affirme expressément, en dépit des contradictions dont elle a été l'objet, qu'ils doivent s'exercer à une *méditation* [1], *contemplative* de tendance, très propre à disposer l'âme à recevoir une grâce plus haute [2], même exclusivement infuse.

C'est **à propos de l'humanité de Notre-Seigneur** qu'elle expose cette doctrine, mais la sainte, généralisant, parle aussi de l'application de l'esprit aux exemples de la sainte Vierge et des saints [3]. Elle reconnaît, d'ailleurs, que les parfaits sont incapables de discourir, comme ils le faisaient autrefois [4], mais ils peuvent " *considérer les vérités* que l'entendement présente à la mémoire " [5], ou bien " s'arrêter [aux] mystères " et " les rappeler souvent à sa pensée, surtout aux époques où l'Eglise les célèbre " [6]; l'âme parfaite est saisie " par le *seul aspect* de Notre-Seigneur " [7]. " Par une *simple vue* elle considère la grandeur de Celui qui souffre " [8] dans la Passion. Les peines de la vie sont dures : " Pour les supporter comme il faut, nous avons besoin de *considérer* comment Jésus-Christ, notre modèle, comment ses apôtres et ses saints les ont supportées " [9]. Cette application de l'esprit est un exercice nécessaire et loin d'être un obstacle à l'oraison infuse, il y conduit : la sainte a particulièrement en vue la considération de l'humanité du Sauveur, sans laquelle il lui paraît impossible d'avancer au delà de la Ve Demeure [10]; mais elle reconnaît l'utilité de chercher Dieu par les créatures, à la manière de saint Augustin dans les *Confessions* [11]. D'ailleurs, pour cet exercice actif, concernant en particulier la Passion du Sauveur [12], l'âme contemplative dispose de lumières supérieures : " Elle comprend alors ces mystères d'une manière plus parfaite " [13]. Les lumières précédemment obtenues se maintiennent donc, simplifiant l'opération de l'esprit et servant à exciter la volonté. [14] Cette méditation contemplative reste *imparfaite* tant que " le feu de l'amour n'est pas allumé dans la volonté et qu'on ne sent pas la présence de Dieu " [15]; sa *perfection* sera d'atteindre ce résultat dans l'*oraison purement infuse*. Elle peut aussi être rendue parfaite en elle-même, par ce sentiment de Dieu que donne la contemplation, et cela se réalise surtout dans les âmes transformées [16].

---

[1] Elle refuse d'admettre que les contemplatifs " ne doivent plus *méditer* sur les mystères ". *Chât.*, VIe D., c. 7, (p. 230). Cette méditation complète et perfectionne le recueillement actif. *Chemin*, c. 26.

[2] *Ibid.*, p. 237. — [3] *Ibid.*, p. 231, 234. — [4] *Ibid.*, p. 233, 235, 237.

[5] *Ibid.*, p. 235. — [6] *Ibid.*, p. 236. — [7] *Ibid.* — [8] *Ibid.*

[9] *Ibid.*, p. 237. — [10] *Ibid.*, p. 232. — [11] *Ibid.*, p. 234.

[12] " Non, je n'approuve pas qu'elle renonce à s'y exercer souvent ". *Ibid.*, p. 236.

[13] *Ibid.*, p. 236.

[14] Cela n'est guère nécessaire à la VIIe D., mais peut bien l'être au-dessous. *Ibid.*, p. 234. — [15] *Ibid.*

[16] Dans l'union transformante la contemplation est permanente; l'influence du sentiment de Dieu y doit être particulièrement accusée quand l'âme s'applique à la " considération " de Dieu et des choses divines. — La sainte n'emploie pas la formule *contemplation active*, mais elle pose les principes de la doctrine sur ce point en enseignant aux contemplatifs à " méditer " et à " considérer " les mystères. Nous écartons la formule contemplation *acquise*, qui ne peut s'appliquer aux formes supérieures de la méditation dont nous parlons.

3° Cette oraison active des parfaits est donc très mystique d'inspiration et de tendance [1] et ce trait se retrouve dans toute l'ascétique de la sainte : le supprimer serait rendre son œuvre incompréhensible. Peut-on dire que pour elle les grâces mystiques sont proposées à tous et sont un **complément normal de l'ascétisme,** nécessaire pour atteindre la perfection et la sainteté? Elle l'affirme en principe, malgré des réserves pratiques.

Dès ses premiers chapitres sur l'oraison, dans le **Chemin** [2], elle répète à plusieurs reprises que Dieu y appelle — sauf exception possible — toutes les âmes, même parfois des âmes " en mauvais état " [quoique en état de grâce]. Sans doute la contemplation n'est pas nécessaire au salut, ni même à la perfection dans ce qu'*elle a d'essentiel;* toutes les âmes n'y sont pas appelées de *fait* : il y a plusieurs chemins vers Dieu (c. 17). Cependant toutes les carmélites doivent s'y préparer, tout en s'en remettant à Dieu, qui seul la donne (c. 18). La contemplation est une eau céleste qui purifie, rafraîchit, désaltère (c. 19) et Dieu l'offre à tous : " Le Seigneur invite tout le monde ", et la sainte observe (c. 20) que ceci ne contredit point ce qu'elle a dit plus haut "*pour consoler* les âmes qui ne parviennent pas à la contemplation ".

Même doctrine au **Château de l'âme.** A la IIIe demeure, parlant même de *personnes du monde* vertueuses, elle déclare : " Rien, ce semble, ne peut empêcher ces âmes de pénétrer jusqu'à la dernière demeure. De fait, *si elles le veulent*, le Seigneur ne leur en refusera pas l'entrée " [3]. Ainsi ce ne sont plus des religieuses, mais des personnes du monde que sainte Thérèse dit appelées aux plus hautes grâces mystiques, avant même qu'elles n'en aient reçu aucune. A la Ve demeure, elle déclare d'abord que toutes les carmélites sont " appelées à l'oraison et à la contemplation " [4]. Cependant elle reconnaît que, de fait, toutes ne sont pas gratifiées " de faveurs aussi surnaturelles " que celle de l'union étudiée là, qu'il y a une " autre voie ", plus longue, beaucoup plus pénible, par où l'on peut atteindre l'essentiel de l'union " sans suspension des puissances " ; " cela est indubitable " et " il sera bon de ne pas en ôter l'espoir " aux âmes qui n'ont pas reçu les dons en question [5]. Il est évident, d'après les termes employés et tout le contexte, que c'est cette dernière voie qui, pour sainte Thérèse, est un moyen exceptionnel d'atteindre l'union [6]. Elle y recourt dans un but pratique, pour consoler, pour stimuler le renoncement et l'effort, pour prévenir la présomption [7]. Elle ne parle, d'ailleurs, ici, que de l'union à son premier degré, qui reste loin de la plus haute sainteté [8].

---

[1] Même caractère chez S. Jean de la Croix. Voir chap. suiv., p. 826, 832.

[2] *Chemin*, c. 16-20. — [3] *Château*, IIIe D., c. 1.

[4] *Ibid.*, Ve D., c. 1, p. 128. — [5] *Ibid.*, c. 3, p. 150-153.

[6] A plus forte raison devra-t-on admettre cela si l'on adopte l'explication fort vraisemblable de ceux qui voient dans l'expression " de faveur *aussi* surnaturelles " une allusion à des grâces extatiques, distinctes de grâces non extraordinaires à ce point, mais cependant mystiques. Voir A. SAUDREAU, *La Vie d'union à Dieu*, p. 261.

[7] C'est en ce sens qu'elle recommande à la IVe D. de ne rien faire pour produire directement les oraisons mystiques (c. 2).

[8] Divers auteurs insistent davantage sur ces réserves et en concluent que pour

B) La mystique de sainte Thérèse en général.

1° C'est par ses traités sur les grâces mystiques que sainte Thérèse a excercé dans l'Eglise une influence qui est peut-être sans égale chez une femme et qui la classe parmi les maîtres spirituels les plus estimés. Son principal mérite est d'avoir présenté avec méthode **la série (à peu près) complète des oraisons passives.** La division qu'elle en a établie est devenue classique. Elle les décrit chacune à part, en traits qui les fixent de façon presque définitive et permettent de les reconnaître aisément. Saint Jean de la Croix est surtout préoccupé de l'union transformante et juge tout ce qui est au-dessous en fonction de ce terme : ce procédé lui suggère des vues profondes et pratiques, mais l'amène à retenir presque exclusivement le rôle purificateur des oraisons passives inférieures à l'oraison transformante [1]. Sainte Thérèse, au contraire, s'arrête à chaque oraison, la considère en elle-même et, en un sens, la décrit pour elle-même, se plaisant à y voir Dieu prendre peu à peu possession d'une âme et, dès les premières, manifestant sa présence d'une manière très spéciale.

On doit distinguer **deux groupes** dans la série des oraisons qu'elle décrit. Toutes ont un rapport étroit avec l'union à Dieu et la voie unitive : si les plus élevées seules sont à proprement parler des oraisons d'union, les autres y préparent de façon très immédiate.

Les oraisons inférieures à l'union sont le recueillement (infus), la quiétude et le sommeil des puissances. La sainte avait d'abord, dans la *Vie* [2], distingué " la quiétude " et le " sommeil des puissances " comme deux degrés bien spéciaux d'oraison passive et elle ne disait rien du " recueillement ". Dans le *Chemin* [3], au contraire, " le recueillement " et " la quiétude " sont les seules oraisons signalées avant l'union et elles sont nettement distinguées. Dans le *Château* [4], " le recueillement " est encore maintenu, mais il est rattaché à " la quiétude ". Pour bien entrer dans la pensée de la sainte, il faut, semble-t-il, les maintenir toutes les trois,

---

la grande carmélite on peut arriver à la sainteté la plus haute sans grâces mystiques et que telle est même la voie normale de la sainteté. Cette interprétation nous paraît cependant donner à des remarques incidentes et d'ordre pratique une valeur de " thèse " qui les dépasse manifestement, d'autant plus qu'elle contredit la thèse centrale que développe toute l'œuvre thérésienne.

[1] Ce point de vue particulier explique les divergences manifestes qui existent entre son œuvre et celle de Ste Thérèse. Voir p. 824 sq.

[2] *Vie*, c. 14-15 (quiétude, 2e eau), 16-17 (sommeil des puissances, 3e eau).

[3] *Chemin*, c. 28-29 (Recueillement), c. 30-31 (quiétude).

[4] *Château*, IVe D., c. 1 — 3, recueillement et quiétude.

mais en les considérant plutôt comme des parties ou des variétés plus ou moins parfaites d'une même oraison.

Les oraisons d'union signalées par sainte Thérèse sont aussi au nombre de trois d'après le *Château*[1] : l'union simple, l'union intense, l'union transformante. Cependant elle n'a pas toujours adopté cette classification rigoureuse. Ainsi " l'union simple " et " l'union intense " ne sont pas autant distinguées dans la *Vie* et le *Chemin*[2], et même dans le *Château* la sainte déclare que " ce qui se rapporte à ces deux Demeures (Ve-VIe) est presque identique "[3]. Mais, d'autre part, plus loin, elle rapproche plutôt la VIe Demeure de la VIIe, disant qu'elle aurait pu " les joindre ensemble "[4]. La meilleure manière de respecter et d'accorder ces affirmations paraît être de voir dans la VIe Demeure un groupement de grâces de transition, grâces très intenses d'ailleurs mais que l'on peut, suivant le point de vue, rattacher, soit à l'état caractérisé par la Ve Demeure, dont elles sont le dernier et le plus bel ornement, soit à celui de la VIIe qu'elles préparent de façon immédiate[5]. " L'union transformante ", décrite seulement dans le *Château*[6], caractérise l'état de l'âme parvenue au plein épanouissement de la vie surnaturelle dont elle est susceptible ici-bas.

2° Les **sources principales** de la doctrine thérésienne de l'oraison sont les trois traités suivants :

1. Sa *Vie écrite par elle-même*, c. 11-22 ;
2. Le *Chemin de la perfection*, c. 21-32 ;
3. Enfin, le *Château intérieur* en entier[7]

La sainte unit dans son exposé ce qui concerne les degrés de la perfection[8], l'oraison en général, l'oraison active, et les oraisons passives. Le tableau ci-contre permettra de distinguer tous ces éléments et de retrouver sur chaque point les passages parallèles. — Un autre tableau placé à la fin du chapitre suivant (p. 835), marquera le parallélisme existant entre les exposés doctrinaux de sainte Thérèse et ceux de saint Jean de la Croix, non pas tant en ce qui touche les oraisons (leur méthode sur ce point est assez divergente), mais concernant les étapes supérieures de la vie spirituelle.

---

[1] *Ibid.*, Ve-VIIe Demeures.
[2] *Vie*, c. 18-22 (Union, 4e eau, y compris l'union extatique, c. 20), *Chemin*, c. 32.
[3] *Château*, Ve D., c. 2, p. 143.
[4] *Ibid.*, VIe D., c. 4, p. 200.
[5] D'après la *Vie* et le *Chemin*, le même degré d'union correspond aux Ve et VIe D. Le parallélisme avec la nuit passive de l'esprit (au sens strict) de S. Jean de la Croix confirme cette manière de voir. Voir plus loin, p. 833.
[6] *Château*, VIIe D. Les autres ouvrages furent écrits avant la réception de cette grâce par la sainte (1572).
[7] Voir ci-dessus, l'analyse de ces traités.
[8] Voir ci-dessus, p. 804-805.

Voies		Oraisons actives	Oraisons passives
Purgative		*Château*, Ie et IIe Dem.	
Illuminative	A	*Vie*, c. 11-13. *Chemin*, c. 21-26. *Château*, IIIe Dem. (Méditation affective)	
	B	Mêmes textes que pour A. Voir surtout *Chemin*, 26. (Recueillement actif)	*Vie*, c. 14-15 (Quiétude) c. 16-17 (Sommeil des puiss.) *Chemin*, c. 28-29 (Recueillement) c. 30-31 (Quiétude) *Château*, IVe Dem., c. 1-3 (Recueillement et quiétude)
Unitive	A	*Vie*, c. 22 *Château*, VIe D, c. 7. (Méditation contemplative [1])	*Vie*, c. 18-21 (Union infuse) *Chemin*, c. 32 (id.) *Château*, Ve D. (Union simple) VIe D. (Union intense)
	B	*Château*, VIIe D. (Méd. contempl. parfaite [2])	*Château*, VIIe D. (Union transformante)

Dans l'exposé que nous allons faire des oraisons passives, nous insisterons avec la sainte sur leur rôle unitif [3], spécialement à propos des plus hautes. On ne doit cependant pas perdre de vue la place importante que tient, dans ses exposés, **la connaissance de Dieu** à côté de l'amour. Il est absolument remarquable que, pour elle, la marche vers l'amour de Dieu parfait est en même temps *une marche vers la lumière sur Dieu*. Dans les oraisons inférieures à l'union, la volonté seule est saisie : comme la quiétude aride de saint Jean de la Croix [4], la quiétude suave de sainte Thérèse s'explique sans doute, et à plus forte raison, par une contemplation secrète,

[1] Voir ci-dessus, p. 807. — [2] Voir, p. 807 et 818.
[3] Voir ci-dessus, la place de la charité dans cette spiritualité, p. 804-805.
[4] Voir plus loin, p. 830-831.

réelle, mais plutôt implicite, peut-on dire, et qui devient explicite dans l'union passive, dès la Ve Demeure, où l'esprit lui-même est saisi et où l'on " voit " Dieu en quelque manière (sans l'opération de l'entendement). Il en est de même à la VIe Demeure, et l'un des critères que donne la sainte de la réalité surnaturelle des ravissements est qu'il y ait quelque manifestation de vérité ; elle signale parmi les plus hautes faveurs l'intelligence plus vive de diverses vérités [1]. A la VIIe Demeure, la lumière est à la fois plus pénétrante et plus douce, l'âme s'étant habituée, depuis les premières grâces d'union, " à l'intelligence de la vérité pure " [2]. Du reste, toutes ces lumières sont ordonnées à la charité, mais elles en sont distinctes, de sorte que les contemplatifs privés actuellement du sentiment de " la présence de Dieu " produit par le " feu de l'amour " [3], ont cependant des mystères une haute et vive intelligence, fruit des lumières reçues et pouvant aider à en recevoir d'autres en de nouvelles grâces infuses. En celles-ci, les deux éléments, intellectuel et affectif, coexistent de fait en quelque manière, et c'est sur l'élément affectif que la sainte, en définitive, met l'accent, par son insistance sur " l'aspect suave " de la quiétude surnaturelle et plus encore sur les oraisons d'union.

C) **Les grâces mystiques préparatoires à l'union.**

Ces grâces dans l'ensemble n'agissent directement avec force que sur la volonté. La principale est la quiétude, mais elle est préparée par le recueillement infus, et elle peut se présenter sous la forme supérieure de sommeil des puissances.

1. A la différence du recueillement *actif*, où l'âme applique avec effort ses puissances (sens, imagination, mémoire, esprit) à un objet pieux, dans **le recueillement passif** [4] [reçu de Dieu], les puissances rentrent d'elles-mêmes, comme les brebis rentrent au bercail au sifflement du berger ; les abeilles rentrant à la ruche, la tortue ou le hérisson se repliant, font comprendre la même grâce [5]. Dieu invite ainsi l'âme non à arrêter toute activité de l'esprit, mais à s'appliquer aux choses intérieures avec calme, sans violence et sans bruit.

[1] *Château*, VIe D., c. 10. — [2] *Vie*, c. 21. — [3] *Chât.*, VIe D., c. 7, p. 234.
[4] *Vie*, c. 14, p. 179 ; *Chemin*, c. 28-29 ; *Château*, IVe D., c. 3, p. 114-120.
[5] S. François de Sales (*Amour de D.*, VI, c. 7) complètera ces comparaisons par celle de l'aimant vers lequel toutes les aiguilles tournent leur pointe dès qu'on le rapproche : ainsi fait Dieu pour les facultés.

Ici, déjà l'âme "touche au surnaturel" [1]; il y a un commencement de quiétude.

2. **La quiétude** [2] est caractérisée par une paix profonde accompagnée de joie délicieuse qui envahit l'âme ou au moins la volonté, la met dans un repos surnaturel, refait ses forces spirituelles et dilate son amour. L'âme y goûte d'une certaine manière la suavité de Dieu : d'où le nom de *goûts spirituels* donné par la sainte à cette oraison. "La volonté seule est ici prisonnière" [3]; les autres puissances participent parfois à la fête; d'autres fois elles la troublent, l'imagination surtout. L'essentiel alors pour l'âme n'est pas de penser beaucoup, mais d'aimer beaucoup. Il ne faut pas confondre la quiétude avec les *consolations sensibles* [4]. Celles-ci ont leur origine dans l'opération active des puissances et produisent toujours une certaine oppression physique : avec elles, l'âme ressemble à un bassin où l'eau vient de loin par des canaux; dans la *quiétude*, au contraire, "cette eau coule de notre fond le plus intime avec une paix, une tranquillité, une suavité extrêmes" [5].

3. Le **sommeil des puissances,** décrit dans la *Vie* et dont il n'est plus question dans la suite, est donné comme une oraison intermédiaire entre la quiétude et l'union [6]. En certaines pages, il est présenté comme "une union très manifeste de l'âme tout entière avec Dieu" [7]. Sans doute la volonté seule est vraiment "liée et plongée dans la jouissance" [8], avec une sorte d'exaltation intime, dans la joie de Dieu et le sentiment de la vanité du monde [9]; mais l'entendement et la mémoire, sinon toujours l'imagination, s'y associent en partie, demeurant en paix jusque dans leur application à des œuvres extérieures, et unissant aisément l'office de Marthe à celui de Marie [10]. Saint François de Sales considère cette oraison comme une variété de la quiétude [11].

On peut relever dans les écrits de la sainte au sujet de la quiétude diverses **remarques pratiques,** fruit de sa grande expérience. 1. C'est une *oraison assez commune*, "beaucoup, oui beaucoup d'âmes arrivent à cet état," dit-elle, mais peu vont au delà, faute de connaître cette très grande grâce qui est l'étincelle du véritable amour. Il est extrêmement important de la connaître [12]. 2. A la différence des grâces d'union des Ve et VIe demeures, qui durent peu, la quiétude se *prolonge* parfois longtemps, des journées entières. Mais c'est en vain qu'on essaye de la *retenir*, comme de la produire, par l'*inaction :* le vrai moyen de l'obtenir est de s'en croire indigne, de ne rien faire pour y parvenir de soi [directement] et de s'adonner en paix aux vertus et devoirs de son

[1] *Vie*, c. 14. — [2] *Vie*, c. 14-15; *Chemin*, c. 30-31; *Chât.*, IVe D., c. 1-3.
[3] *Chemin*, ibid., p. 224. — [4] *Chât.*, IVe D., c. 1. — [5] *Ibid.*, c. 2.
[6] C'est la troisième "eau" spirituelle. *Vie*, c. 16-17.
[7] *Ibid.*, p. 211. Cf. p. 212, 213.
[8] *Ibid.* — [9] *Ibid.*, p. 201 sq. — [10] *Ibid.*, p. 212. — [11] Amour de Dieu, VI, c. 8.
[12] *Vie*, c. 15. Cf. *Chemin*, c. 30 (fin).

état [1]. 3. Les personnes d'un tempérament faible et maladif sont portées à se laisser absorber par les douces émotions provenant de la quiétude et à se laisser aller à une *défaillance physique* dont elles sont responsables et qu'elles prennent, bien à tort, pour un ravissement. Il leur faut du sommeil et de la nourriture, moins d'austérités et d'oraison ; et si cela ne suffit pas, elles doivent s'appliquer exclusivement à la vie active [2]. 4. Un autre danger des âmes favorisées de goûts divins est de *se croire très fortes* et de ne pas éviter assez les occasions de pécher, alors qu'en réalité leur faiblesse est encore très grande [3].

D) Les premières grâces d'union.

Si, d'après sainte Thérèse, on peut arriver à une union effective véritable de la volonté avec celle de Dieu par le renoncement et l'effort personnel [4], sans les grâces mystiques d'union, il est certain que pour elle cette voie est fort longue et que le travail est beaucoup abrégé par de telles grâces. Ce sont elles, d'ailleurs, qui établissent entre le Créateur et la créature l'**admirable intimité** dont les serviteurs de Dieu nous offrent de si parfaits modèles. Cette intimité, qui a pour terme l'union transformante, se prépare par des grâces d'*union simple* que la sainte compare à une *entrevue*, et des grâces d'*union intense*, assimilées aux *fiançailles spirituelles* [5].

1° **La grâce d'union simple** [6], à la différence de la quiétude, est de très courte durée. Ici, non seulement la *volonté* est directement saisie, mais l'*entendement* est mis dans l'impossibilité d'agir : son opération est suspendue. Dieu prive l'âme d'intelligence " pour mieux imprimer en elle la vraie sagesse... Dieu s'établit alors de telle sorte au plus intime de cette âme, qu'en revenant à elle il lui est impossible de douter qu'elle n'ait été en Dieu et que Dieu n'ait été en elle " [7]. Elle comprend alors que Dieu est " en tous les êtres par présence, par puissance, par essence " [8]. Du reste, rien de corporel ici ; " il n'est question que de la divinité " [9] ; " l'âme voit seulement d'une manière mystérieuse QUI est Celui qu'elle va prendre pour Epoux. La connaissance qu'elle reçoit ainsi en un court espace de temps, elle ne pourrait l'acquérir en mille ans par le moyen des sens et des puissances " [10]. En une formule plus claire encore, sainte Thérèse

[1] *Château*, IVe D., c. 2, p. 111-113.
[2] *Ibid.*, c. 3, p. 124-125. — [3] *Ibid.*, p. 125. — [4] Voir ci-dessus, p. 808.
[5] *Château*, Ve D., c. 4, p. 161.
[6] *Château*, Ve D., c. 1-4. Cf. *Vie*, c. 18-19 et 21 ; *Chemin*, c. 32.
[7] *Château*, c. 1, p. 194. — [8] *Ibid.* Cf. *Vie*, p. 227.
[9] *Château*, p. 135. — [10] *Ibid.*, p. 161.

déclare dans la *Vie* que l'âme dans l'union est éclairée " de l'intelligence de la vérité pure " [1]. C'est la haute intelligence de Dieu propre à cette contemplation parfaite qui explique le mieux certains traits distinctifs de cette grâce d'union que nous venons de signaler, et notamment la certitude qui est, pour la sainte, l'un des critères de l'union vraie [2].

On la reconnaît aussi aux puissants **effets d'ordre moral** [3] qu'elle produit : le détachement de soi et du monde est plus complet, et joyeuse l'adhésion à la volonté divine ; dans l'union l'âme *meurt* au monde pour *vivre* à Dieu, tel le ver à soie qui s'enferme dans sa coque pour en sortir avec des ailes. Toute transformée, elle aime ardemment son Dieu et désire souffrir pour lui, se conformer à Jésus crucifié. Elle est, d'autre part, dévorée d'un zèle intense pour lui gagner des âmes, et notamment pour les amener à la vie d'oraison. Elle peut désormais s'appliquer au bien du prochain sans détriment pour soi [4] ; les lumières ne feront pas défaut à son amour de Dieu, pourvu qu'elle soit fidèle, car la vigilance et l'effort lui sont toujours nécessaires [5].

2° **Les grâces d'union intense** [6] développeront tous ces effets, et en particulier l'union affective avec Dieu, car si la splendeur céleste qui lui a été révélée l'a portée à aimer en ami Celui qui, malgré sa grandeur, lui a témoigné une telle bienveillance, il reste cependant beaucoup à faire pour conduire à la plus haute intimité cette amitié naissante. Afin que les distances s'effacent et que naisse le cœur à cœur, des grâces pareilles à la précédente seront souvent répétées et croîtront en intensité, prouvant à l'âme une très tendre affection de son Dieu : " Non content d'avoir rendu cette âme une même chose avec lui par l'union qu'il a contractée avec elle, il commence à la traiter avec *familiarité*, à lui découvrir ses secrets ; il se plaît à lui faire voir ce qu'elle a gagné en se donnant à lui, à lui découvrir quelque chose de ce qu'il lui réserve encore " [7].

C'est à la *VIe demeure* que sainte Thérèse rattache ces **faveurs spirituelles** par lesquelles Dieu l'a conduite elle-même à la plus haute intimité avec lui. Elle les ramène à 4 principales, qu'elle décrit avec une admirable précision [8] complétant ou résumant ce qu'elle en a dit dans la *Vie* ou les *Relations*. Ce sont : *a*) des *appels intérieurs* à l'amour [9], impulsions délicates et subtiles qui partent du plus profond de l'âme ; *b*) des *paroles surnaturelles* [10], d'une efficacité souveraine qui les distingue nettement de celles qui viennent de l'imagination ou du démon ; *c*) des *ravissements* [11], par lesquels surtout se contracte avec Dieu cette union plus étroite que la sainte compare aux fiançailles. Leur forme ordinaire

[1] *Vie*, c. 21, p. 270. — [2] *Château*, p. 134.
[3] *Château*, Ve D., c. 2-3. — [4] *Vie*, c. 19. — [5] *Château*, Ve D., c. 4.
[6] *Château*, VIe D., c. 1-11. Cf. *Vie*, c. 20. — [7] *Chemin*, c. 32, p. 240.
[8] *Château*, VIe D., c. 9. — [9] *Ibid.*, c. 2. — [10] *Ibid.*, c. 3. — [11] *Ibid.*, c. 4-8.

est l'*extase*[1], union soudaine et intime avec Dieu (à l'occasion, par exemple, d'un mot qu'on entend ou qu'on se rappelle), dans laquelle de hautes vérités sur les grandeurs de Dieu sont imprimées en l'âme, [l'évanouissement ou la perte de la sensation rendent ce ravissement plutôt suspect[2]]. Le *vol de l'esprit*[3] est un ravissement violent et impétueux qui produit avec plus de force les mêmes effets dans l'âme : admiration de la grandeur divine, humilité, détachement, désir de la souffrance et de la mort, jubilation spirituelle. *d*) Des *visions* enfin accompagnent parfois ces ravissements ; elles peuvent aussi exister isolément, qu'elles soient *intellectuelles*[4] ou *imaginatives*[5]. C'est d'une manière sensible qu'elle vit, vers 1560, un ange lui transpercer le cœur[6]. Elle comprit, par vision intellectuelle, que tout est en Dieu, que Dieu est la Vérité[7]. Mais c'est surtout *Notre-Seigneur* qui se révèle ainsi, de l'une et l'autre manière. Particulièrement importante est la grâce par laquelle il communique une révélation intellectuelle de sa présence près d'une âme, grâce qui peut durer un an entier[8]. Du reste, les visions les plus hautes sont *inférieures aux ravissements* et ceux-ci ne sont que des grâces d'union intense ; l'intensité s'y traduit en une violence qui est une faiblesse, destinée à disparaître[9]. D'autre part, plusieurs des faveurs signalées, la sainte a soin de le dire, sont *exceptionnelles ;* on ne peut donc les désirer[10] autrement que dans les effets spirituels qu'elles produisent dans l'âme.

Il faut noter avec soin que sainte Thérèse, ayant conduit les âmes presque au sommet de la perfection, insiste sur la nécessité où elles sont de s'attacher encore et toujours à **l'humanité de Notre-Seigneur**. Elle a consacré à ce sujet deux beaux chapitres, dans la *Vie* et le *Château*[11]. On n'avance guère au delà de l'union simple, sans Notre-Seigneur[12] : c'est lui qui introduit dans l'intimité de Dieu ; c'est lui aussi que font particulièrement connaître les lumières reçues dans la contemplation. Ainsi naît l'amour spirituel dont parle saint Bernard. Mais la sainte ne veut pas que, même alors, l'âme attende tout du ciel. Elle rappelle avec force la nécessité de *s'élever à Dieu* par des considérations diverses, en partant des créatures, surtout de Notre-Seigneur[13].

En même temps que Dieu s'abaisse en se révélant à l'âme, qu'il élève celle-ci en enflammant son amour, il la *purifie* pour la rendre plus digne de son amitié. **De grandes épreuves** accompagnent toutes les lumières signalées : la vue de la grandeur divine l'humilie, la détache, brise toutes ses affections humaines et lui montre sans cesse de nouveaux sacrifices à accomplir. D'autres peines lui viennent du dehors[14] : ce sont les critiques, l'épreuve des louanges " plus sensible que la première ", les maladies, les peines intérieures, l'incompréhension du confesseur, ou même des tracasseries du démon. C'est enfin[15] le désir de voir Dieu, ou l'épreuve de l'abandon

[1] *Ibid.*, c. 4. — [2] *Ibid.*, p. 205. — [3] *Ibid.*, c. 5-6. — [4] *Ibid.*, c. 8.
[5] *Ibid.*, c. 9. — [6] *Vie*, c. 29. — [7] *Château*, VIe D., c. 10. — [8] *Ibid.*, c. 8.
[9] *Ibid.*, c. 8-10 ; VIIe D., c. 3, p. 300. — [10] *Ibid.*, VIe D., c. 9.
[11] *Vie*, c. 22 ; *Château*, VIe D., c. 7. — [12] *Vie*, *ibid.*, p. 276.
[13] Voir ci-dessus, p. 808. — [14] *Château*, VIe D., c. 1. — [15] *Ibid.*, c. 11.

que la sainte compare au purgatoire. Ces dernières *purifications de l'esprit*, qui préparent à la VIIe demeure, sont particulièrement décrites par saint Jean de la Croix [1].

E) L'union transformante [2]. L'amitié divine parfaite.

Tous ces efforts, toutes ces lumières, toutes ces épreuves conduisent enfin l'âme à **l'union à Dieu la plus haute** qui puisse être ici-bas. *a*) Dieu s'y révèle autant qu'il est possible à une créature de le connaître en ce monde. Ce n'est plus seulement la *divinité*, comme à la Ve demeure, qui est ici l'objet direct de la lumière surnaturelle ; ce sont les *trois Personnes divines* qui se communiquent directement à l'âme " dans une certaine représentation de la vérité " [3] ; elle voit clairement qu'elles résident dans son intérieur et qu'elles ne la quittent jamais. Cependant, la *deuxième Personne* contracte avec elle une alliance particulièrement étroite [4], (à cause des liens spéciaux qui l'unissent à nous), veillant sur elle, tandis que celle-ci s'engage à ne rechercher que ses intérêts. C'est par une contemplation très parfaite que se fait cette union. Plusieurs des circonstances dans lesquelles elle se fit pour sainte Thérèse sont exceptionnelles [5]. *b*) C'est *au plus intime de l'âme* [6] qu'a lieu désormais cette contemplation ou cette vision intellectuelle de la Trinité ou de Notre-Seigneur, sans participation directe des sens ou de l'imagination. Cependant, ces puissances ne sont pas exclues du festin divin. Dans les unions précédentes, leur opération était suspendue ; ici, Dieu fait " tomber les écailles des yeux de l'âme, afin qu'elle contemple, qu'elle comprenne, mais par voie extraordinaire, quelque chose de la faveur dont il la gratifie " [7].

Les multiples effets de cette grâce sont une merveille de puissance et de simplicité. La *paix* et les *délices* dépassent tout ce qui a été accordé jusqu'ici, car l'union est plus parfaite. " L'âme ou plutôt l'esprit de l'âme, devient, selon qu'on en peut juger, une même chose avec Dieu... " [8]. Cette union ressemble à celle de deux cierges si rapprochés qu'ils ne donnent qu'une lumière, qu'une flamme. Ici se réalise le mot de saint Paul : *Qui adhæret Domino unus spiritus est* (*I Cor.*,

---

[1] " Nuit passive de l'esprit ". Cf. *Nuit obscure*, c. II. Voir plus loin, p. 833.
[2] *Château*, VIIe D., c. 1-4. — [3] *Ibid.*, c. 1, p. 280. — [4] *Ibid.*, c. 2.
[5] Notamment la vision imaginative de Notre-Seigneur, d'après la *Relation* 23. *Œuvres*, t. II, p. 246.
[6] *Chât.*, *ibid.*, c. 2. — [7] *Ibid.*, c. 1, p. 279. — [8] *Ibid.*, c. 2, p. 286-287.

VI, 17). Les secrètes opérations de l'homme sont toutes divines et d'une grande force ; une " brillante lumière " vient " de son intérieur... illuminer ses *puissances* " ; de là procède une force " qui donne vie à sa nouvelle vie " [1]. Désormais, l'*oubli de soi* est complet, le détachement universel ; le désir d'aller à Dieu est tempéré par celui de souffrir et de travailler pour lui ; plus de ravissements violents, mais une paix et un repos inaltérables, même au milieu des peines et du travail [2]. Tels sont, à grands traits, les effets du divin baiser.

La permanence de cette union, que sainte Thérèse compare à celle des époux dans le *mariage*, est un autre de ses caractères [3]. Elle est permanente non seulement quant aux *effets* produits, mais par la *grâce* même qui la réalise, cette haute *contemplation* divine, qui se maintient d'une *manière continue*, en ce sens que l'âme n'a qu'à arrêter son travail, pour se retrouver, sans effort, en la divine compagnie. Cette présence n'a pas toujours " le même degré de clarté ", mais dès que l'âme y est attentive, elle se voit avec Dieu et en Dieu [4]. Les puissances et les sens peuvent encore parfois être troublés ; " l'esprit de l'âme " reste dans une paix profonde, avec son Dieu [5].

Enfin, et ceci n'est pas moins remarquable que tout ce qui précède, **une activité puissante** couronne l'œuvre divine et c'est sur de pressants appels à l'action que la sainte achève [6] un ouvrage consacré aux *grâces passives*. Le but de celles-ci n'est pas de faire goûter les divines caresses, mais de fortifier les âmes pour les faire souffrir à l'exemple de Notre-Seigneur et produire des œuvres qui procurent sa gloire : " Les *œuvres*, voilà, je le répète, la véritable marque qu'il y a opération de Dieu et don de sa main " [7]. L'âme unie à Dieu " interdit toute oisiveté aux puissances, aux sens et à tout ce qui tient au corps " ; du reste, " nul doute que cette âme devenue une même chose avec le Dieu fort par cette union souveraine d'esprit à esprit, ne participe à sa *force* " [8], et sa vigueur se fait sentir jusque sur le corps lui-même. La liberté dont elle jouit sans préjudice pour l'union à Dieu et les énergies spirituelles qu'elle puise dans cette divine compagnie lui permettent d'exercer une *activité parfaite*. Marthe et Marie sont enfin unies et s'adonnent en paix à leur œuvre propre sous le regard du Christ [9]. C'est *l'amitié divine* définitive et féconde comme celle du mariage. Loin de voir dans l'union pleine l'anéantissement de l'âme en Dieu, sainte Thérèse y trouve le principe de sa plus grande activité, intérieure et extérieure, *en* Dieu, *avec* Dieu et *pour* Dieu.

L'âme n'est arrivée à cet heureux terme que par **une marche constante vers la sagesse,** *vers la pleine lumière surnaturelle*, marche parallèle à celle de l'amour de Dieu [10]. Cette lumière forte et sereine n'est autre que cette " *intelligence de la vérité pure* " dont parlait déjà la sainte à propos

[1] *Ibid.*, p. 288-289 ; c. 4, p. 310. — [2] *Ibid.*, c. 3. — [3] *Ibid.*, p. 286-287.
[4] *Ibid.*, p. 281-282 ; 291. — [5] *Ibid.*, p. 285. Cf. *Montée du Carmel*, II, c. 5.
[6] *Château, ibid.*, c. 4. — [7] *Ibid.*, p. 307-308. — [8] *Ibid.*, p. 310.
[9] *Ibid.*, p. 322. — [10] Voir ci-dessus, p. 805.

des premières grâces d'union, intelligence qui, devenue, ici, plus simple encore et plus puissante, par l'opération du Saint-Esprit, suffit à illuminer la *foi*, à enflammer la *charité*, à promouvoir l'*action* parfaite. Arrivée à ce point, la vierge d'Avila a rejoint le grand Docteur d'Hippone. Quelque différentes que soient leurs voies, leur âme également mystique les a conduits au même port.

CHAPITRE IX.

Saint Jean de la Croix.

Bibliographie spéciale :

Editions : la première est de 1618; la dernière est celle du P. Gerardo de San Juan de la Cruz, *Obras del mistico doctor San Juan de la C.*, Tolède, 1912 (t. I-II), 1914 (t. III), supérieure à toutes les précédentes, mais encore imparfaite. — Traductions fr. récentes : Carmélites de Paris, Poitiers, 1880, 1910; H. Hoornaert, sur l'édition du P. Gerardo, 2e éd., 1922 (t. I-II), 1924 (t. III-IV).

Etudes. Vies : P. Jérôme de S. Joseph, Intr. à la trad. des Carmélites de P., t. I, p. 3-303. — Demimuid, *S. Jean de la C.* (Coll. *Les Saints*), Paris, 1916 (3e éd.). — R. Hoornaert, *L'âme ardente de S. J. de la C.*, Paris-Bruges, 1924. — P. Bruno, *S. Jean de la C.*, Paris, 1929. — Petite vie et portrait dans *Vie spirituelle*, mai 1927 (voir *infra*). — Doctrine et œuvres : Berthier, S. J., *Analyse sommaire en onze lettres*, Besançon, 1846. — A. Poulain, S. J., *La mystique de S. J. de la C.*, Paris, 1893. — Ludovic de Besse, O. F. M. Cap., *Eclaircissement sur les œuvres mystiques de S. J. de la C.*, Paris, 1893. — Wenceslas du S. Sacrement, *Fisionomia de un Doctor*, Salamanque, 1913, 2 vol. — R. Garrigou-Lagrange, *Perf. chrét. et contemplation selon S. Thomas et S. J. de la C.*, S. Maximin, 1923. — Mgr Landrieux, *Sur les pas de S. J. de la C.*, Paris, 1924. — A. Saudreau, dans *La vie d'union à Dieu*, p. 278-288. — P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, III, 1925, p. 278-308. — F. Pascal du S. Sacrement, *Jean de la C. (Saint)*, dans *Dict. théol.*, col. 767-787. — La *Vie spirituelle*, 1927 (t. XVI) a consacré tout le n° de mai, p. 141-329 à S. Jean de la C. : articles sur la vie (p. 141-174); la doct. ascétique (p. 175-196, par Dom Chevallier); la nuit de l'esprit (p. 197-222, par Garrigou-Lagrange); l'union transformante (p. 223-254, par le P. Gabriel de Ste M.); la contemplation et l'action (p. 255-301); le directeur d'âmes (p. 302-329). — Les études si documentées de J. Baruzi ont été l'objet de graves réserves au point de vue doctrinal [1].

[1] Jean Baruzi, *S. Jean de la C. et le problème de l'expérience mystique*, Paris, 1924 (étude critique, biographique, littéraire et "synthèse doctrinale"); *Aphorismes de S. Jean de la C.*, Paris, 1924 (textes et exégèse, condensant la doctrine). — Pour M. Baruzi, S. Jean de la C. marche et conduit son disciple, inconsciem-

I. — VIE (1542-1591) ET ŒUVRES.

1° La vie intérieure de saint Jean de la Croix ne peut être comprise si on l'isole de **sa vie extérieure** : celle-ci montre en effet combien étroitement il fut associé à l'action de sainte Thérèse, dont, plus que personne, il subit l'influence; d'autre part, elle éclaire son œuvre doctrinale elle-même, qui est, en partie, la systématisation de ses expériences personnelles. — On a pu diviser les 49 ans de son existence "en trois périodes : 1° une période de préparation, en attendant la lumière; 2° une période d'ascensions ou de réalisations, dans la solitude, de la lumière reçue; 3° une période de rayonnement par les travaux extérieurs et les écrits" [1].

La première période est peu connue. Né à Fontiberos (Vieille-Castille) en 1542, d'une famille noble mais ruinée, Jean de Yepes s'essaya jeune à divers métiers (ceux de tisserand, charpentier, sculpteur) fit ensuite de bonnes études de grammaire et d'humanités dans un collège de jésuites de Médina (1556-1562) et entra peu après chez les carmes de cette ville. Son noviciat terminé, il fut envoyé à Salamanque pour les études théologiques (1564-1568) : il suivait les cours de l'Université. Ordonné prêtre en 1567, il eut à cette occasion, à Médina, une entrevue avec sainte Thérèse, qui lui fit part de ses projets de réforme pour les carmes. Il fut aussitôt conquis à cette grande entreprise, qui correspondait à ses propres aspirations vers un genre de vie plus parfait. L'exécution suivit de près.

Dès l'année suivante, le jeune prêtre allait entrer à grands pas dans **les voies de la sainteté,** dont il atteignit en dix ans les plus hauts sommets. En 1568, en effet, avec la permission du supérieur général, un noviciat de la réforme s'ouvrit à Durvelo, dont fit partie, avec le prieur de Médina, le P. Jean de Saint-Mathias, devenu depuis lors le *P. Jean de la Croix*. Ici et dans les noviciats qui remplacèrent celui-ci, il s'occupa particulièrement de la formation des novices, ou, plus tard, dans les collèges, des étudiants de l'Ordre, rôle modeste en apparence, fort important en réalité. Nommé, sans doute à la demande de sainte Thérèse, confesseur des

---

ment peut-être, mais très certainement, à l'union avec un "Dieu sans mode" (*Expérience*, p. 573), par un "retour à la nature" (*Aph.*, p. 59, 63), par "l'universalisation de l'intellect" (*Exp.*, p. 110), par l'annihilation du moi et "l'aspiration à la ruine" (p. 464). L'auteur "transpose" la théologie et la mystique de S. J. de la C. en une "métaphysique" spéciale et une théodicée nouvelle, celle de l'"idéalisme intellectualiste", et il estime sa vie intérieure "assez proche de "l'attitude protestante essentielle" (*Aph.*, p. 37). Voir Dom Chevallier, *Vie spir.*, 1925 (t. XII), p. [188-212].

[1] *Vie spirit.*, n° cité, 1927, p. 142.

carmélites de l'Incarnation d'Avila, en mai 1572, il y resta jusqu'en 1577 : il fit alors de grands progrès intérieurs, à côté et à l'école de celle dont il était le " directeur " et le confesseur, et qui, en cette fin de 1572, venait d'entrer dans l'union transformante.

Pendant ces années de retraite, "**la guerre des mitigés**" agitait l'Ordre en Espagne, sans troubler Jean de la Croix. Mais en 1577, dans la nuit du 3 au 4 décembre, il fut arraché à sa solitude et conduit à Tolède, par ordre des supérieurs mitigés et enfermé pendant 7 mois dans un cachot conventuel : les souffrances physiques et morales qu'il endura, unies aux épreuves surnaturelles, achevèrent de purifier son âme et l'introduisirent à son tour dans l'union transformante. C'est alors qu'il écrivit les strophes inspirées de ce cantique dont plusieurs de ses ouvrages sont le commentaire.

Après sa délivrance et l'établissement d'une province réformée, le P. Jean de la Croix fut tour à tour recteur du collège théologique de Baéza (1579-1581), prieur de Grenade (1581-1585), vicaire provincial (1585-1587), de nouveau prieur de Grenade (1587-1588), puis de Ségovie (1588-1591).

Il n'occupa jamais de poste de tout **premier plan,** soit parce qu'il était trop absorbé intérieurement pour pouvoir donner aux questions administratives toute l'attention qu'elles réclament, soit parce que les hommes brillants même selon le monde que sainte Thérèse avait su gagner à la réforme, furent jugés plus aptes alors aux négociations délicates qui s'imposaient. Il était cependant, depuis 1588, membre de la Curie *(Consulta)* établie par le premier Général, le P. Doria, mais au milieu de 1591, il fut écarté de toute charge par ce supérieur autoritaire qui avait sur la réforme d'autres vues que ses initiateurs. Saint Jean de la Croix mourut à la fin de cette année, simple religieux et en disgrâce dans un couvent d'Andalousie, à Ubeda (14 déc. 1591). Il avait demandé au Christ " de souffrir et d'être méprisé " : il était exaucé. Il avait illustré par sa vie la doctrine qu'il laissait en héritage dans ses livres.

2° **Les écrits** de saint Jean de la Croix n'ont longtemps été connus que dans l'Ordre des carmes. Mais depuis leur édition (1618), ils ont établi dans l'Eglise entière son autorité doctrinale déjà reconnue par la canonisation (1726) et solennellement proclamée en 1927 par Pie XI qui l'a fait Docteur. Les œuvres capitales sont la *Montée du Carmel* et la *Nuit obscure*, qui commentent l'une et l'autre un cantique en 8 strophes connu d'après le premier vers : " Pendant une nuit obscure,.... " (1579-1583). Les deux autres, écrites vers 1584, la *Vive flamme d'amour* et le *Cantique spirituel*, commentent elles aussi deux cantiques, le premier de 4 strophes, le second de 40 : tant par le sujet traité que par la manière dont elles l'exposent, elles diffèrent des deux précédentes et elles les

complètent même si l'auteur ne les a pas composées dans ce but [1].

La Montée du Carmel a pour objet général la purification [2] *active* de l'âme, mais nombre de pages font allusion à des éléments passifs étudiés ailleurs [3].

Le livre I traite de "*la nuit obscure — active* — **des sens**", c'est-à-dire de l'âme sensible : après quelques données générales sur les nuits (c. 1-3), l'auteur expose tout au long la nécessité de mortifier les passions, qui sont un obstacle à l'Esprit de Dieu (c. 4-5) et causent à l'âme de multiples dommages : fatigue (c. 6), souffrance (c. 7), cécité (c. 8), impureté (c. 9), tiédeur (c. 10). Il faut donc pousser les âmes à se mortifier (c. 11-12) et le saint Docteur propose ici un beau plan d'ascétisme (c. 13). Conclusion (c. 14-15).

Les livres II et III traitent de "*la nuit obscure — active* — **de l'esprit**", c'est-à-dire de l'âme prise dans sa partie rationnelle, qui comprend l'*entendement*, la *mémoire* [4], la *volonté*. C'est par la *foi*, l'espérance et la charité que chacune de ces facultés est respectivement purifiée [5]. Le livre II est surtout consacré à la purification de L'ENTENDEMENT par *la foi* : l'auteur en expose d'abord les *motifs* et les avantages (c. 1-8), montrant en particulier que la foi est, malgré son obscurité, le seul moyen proportionné et prochain d'atteindre à l'union à Dieu (c. 8). Pour la pratique, il recommande une foi simplifiée par la renonciation aux connaissances reçues des sens externes, images, perceptions diverses (c. 9-11) et il applique ces principes à la méditation discursive elle-même, que certaines âmes doivent abandonner (c. 12-13). La foi parfaite, pour conduire à l'union, doit même porter l'esprit à se détacher des connaissances distinctes d'*ordre surnaturel*, non seulement des visions imaginatives (c. 14-20), mais même des perceptions purement spirituelles (c. 21-30) : visions intellectuelles (22), révélations (23-25), paroles intérieures (27-29), sentiments spirituels (30). — LA MÉMOIRE est purifiée par l'*espérance* (l. III, c. 1-14), qui, se portant sur un objet absolument transcendant, exige une totale renonciation aux perceptions imaginaires naturelles (c. 1-5) ou surnaturelles (c. 6-12) et même aux connaissances spirituelles particulières (c. 13) : la grande loi est de faire le vide dans l'âme, qui doit se tourner vers Dieu par une tendre affection (c. 14). — La *charité* unit LA VOLONTÉ à Dieu, mais d'abord elle la purifie (l. III, c. 15-44), car l'objet propre de cette vertu est le Bien parfait, en qui il faut exclusivement chercher *la joie* (c. 16) [6] en se détournant des autres

[1] On lui attribue également un *traité des épines de l'esprit* (colloques du Christ avec son Eglise) et un autre *sur la connaissance obscure de Dieu*. Il faut y joindre divers opuscules, et en particulier des *Additions* à la 1re instruction imprimée pour les novices. Ces écrits ajoutent peu au contenu des 4 grands certainement authentiques.

[2] *Nuit* signifie d'ordinaire *purification*. Sur les autres acceptions du mot, voir plus loin, p. 828. — [3] Surtout dans la *Nuit obscure*.

[4] La mémoire se distingue de l'entendement en tant qu'opération particulière plus que comme une faculté distincte.

[5] Sur ce rôle des 3 vertus, exposé d'ensemble dans *Montée*, II, c. 5, et résumé à la fin de la *Nuit obsc.*, II, c. 21 (fin).

[6] La joie est une des 4 passions (joie, espérance, douleur, crainte) que S. Jean

biens particuliers non surnaturels (c. 17-28)[1] et même surnaturels[2]. Chaque point est étudié avec une prodigieuse subtilité. Le texte est brusquement interrompu au milieu d'un développement. On se demande si la suite n'a pas été écrite ou si elle est perdue[3].

La nuit obscure a pour objet général les purifications *passives* que l'âme doit subir parallèlement à celles qu'elle peut réaliser elle-même pour atteindre l'union parfaite.

La première est la **nuit passive des sens,** dont traite le livre I. Pour en montrer la nécessité, saint Jean de la Croix analyse avec finesse et pénétration les *imperfections* des âmes pieuses et même ferventes : ce sont en général des tendances naturelles qui se mêlent en elles aux meilleurs actes de piété (c. 1) et qui se ramènent à des formes subtiles d'orgueil (complaisance, désir d'estime, etc.) (c. 2), d'avarice (abus des objets pieux) (c. 3), de luxure (mouvements sensibles désordonnés) (c. 4), de colère (irascibilité dans la sécheresse) (c. 5), de gourmandise (désir des consolations, excès dans les pratiques) (c. 6), jalousie vis-à-vis des âmes plus vertueuses (c. 7) et inaction ou torpeur naturelle dans les épreuves *(ibid.)*. C'est pour montrer ces défauts le plus souvent inaperçus et les faire disparaître que Dieu envoie l'*épreuve surnaturelle* dite nuit passive des sens (c. 8-10), dont les effets sont admirables (c. 11-14)[4].

Le livre II (25 chapitres) étudie **la nuit passive de l'esprit.** Les quatre premiers chapitres donnent une *vue générale* de la doctrine : l'état des âmes sorties de la nuit des sens (c. 1), leurs *imperfections* (c. 2), le caractère de l'épreuve nouvelle (c. 3) et ses effets (c. 4). Les chapitres suivants exposent tout au long la *nature* de cette épreuve (c. 5-18) et décrivent ses *effets* (c. 19-25)[5]. Il ne faut cependant pas chercher trop de rigueur dans ces divisions, car partout, à l'occasion des souffrances endurées ou des grâces reçues, l'auteur signale les avantages spirituels que l'âme doit en retirer, notamment cette rénovation intérieure qui soumet à la grâce tout l'homme ainsi transformé[6].

La **Vive flamme d'amour** est un commentaire éloquent, enthousiaste, lyrique même, de quatre strophes[7] qui expriment les sentiments d'une âme parvenue à l'union transformante. L'ouvrage est moins un traité qu'une contemplation; aussi est-il difficile de l'analyser. La 1re strophe exprime les

---

de la C. recommandait de modérer avec soin (*Montée*, I, c. 13; voir plus loin, p. 829). Il devait ici montrer le rôle de la charité vis-à-vis de toutes les quatre (*Montée*, III, c. 15). Le texte conservé ne concerne que la joie (ibid., c. 16-44) et encore la fin du développement manque-t-elle.

[1] Temporels (richesses, charges), 17-19; naturels (biens du corps ou de l'âme), 20-22; sensibles (concernant les 5 sens), 23-25; moraux (vertus naturelles, facilités...), 26-28.

[2] Extraordinaires (grâces *gratis datæ*), 29-31; spirituels proprement dits en général (32-33); en particulier, les objets du culte (dits biens émotifs), c. 34-43, la prédication (biens provocatifs), c. 44. Le texte omet les biens *directifs* et *perfectifs* annoncés (c. 32).

[3] Voir H. HOORNAERT, *Montée*, II, p. 110.

[4] Voir plus loin l'exposé doctrinal, p. 831. — [5] Voir plus loin, p. 833.

[6] Voir p. 833 seq. — [7] Voir *Dict. théol.*, *art. cité*, col. 781-783.

désirs de l'union éternelle de l'âme éprise d'amour de Dieu, blessée à mort par l'amour. La 2e décrit les effets de cet amour, figurés par le cautère, la plaie, la touche, la main. La 3e chante les manifestations d'amour faites au Bien-Aimé, et la 4e montre les retours ineffables de Dieu envers l'âme qui lui est unie. Sans être didactique cet écrit nous fait connaître l'état des âmes transformées.

Le cantique spirituel commente de la même manière les 40 strophes d'un poème dialogué composé en partie pendant la réclusion de Tolède et d'une très haute inspiration. Le commentaire, écrit après la délivrance et définitivement fixé vers 1584, à la demande de la prieure des Carmélites de Béas, Anne de Jésus, traite, lui aussi, de l'union mystique : d'abord des dispositions qu'elle exige, puis des " fiançailles spirituelles ", qui en sont la préparation immédiate, enfin de l'union elle-même ou du mariage spirituel [1].

II. — DOCTRINE MYSTIQUE.

A) Le point de vue de saint Jean de la Croix.

Saint Jean de la Croix est éminemment un **Docteur mystique.** Il ne s'adresse dans ses œuvres qu'à des âmes déjà avancées en vertu et qu'il veut aider à correspondre aux grâces éminentes destinées à les conduire à la perfection. Il prend ces âmes au début des voies mystiques et les conduit aux sommets les plus élevés, comme sainte Thérèse, mais il ne se place pas au même point de vue que la grande carmélite; d'où un vocabulaire et des exposés très différents des siens et qui paraissent d'abord n'avoir presque aucun lien avec sa doctrine. Il y a cependant correspondance parfaite; les deux œuvres se complètent à merveille.

Saint Jean de la Croix ne décrit pas la série entière des faveurs surnaturelles comme sainte Thérèse; il les considère plutôt dans leur élément essentiel, fondamental, **la contemplation.** Celle-ci est conçue comme " une attention générale et affectueuse à Dieu ", " une connaissance générale et amoureuse de Dieu " [2] : elle est, d'une part, très simple [3], bien

[1] Le P. Gerardo, dans son édition critique, regarde le commentaire de la *Vive flamme* comme la dernière partie de la *Montée du Carmel* qui devait traiter de la voie unitive (union transformante). Quant au *Cantique*, il y trouve un résumé des 3 autres ouvrages. — [2] *Montée*, II, c. 12 ; *Nuit*, I, c. 8 sq.

[3] " Observons pourtant qu'il s'agit d'une connaissance générale. Elle se mani-

qu'elle illumine et affermisse la foi [1]; elle est, d'autre part, très prenante et saisissant avec force la volonté, malgré les aridités qu'elle y provoque souvent, au début particulièrement. Tel est le point central de la doctrine de saint Jean de la Croix : les autres n'en sont que le développement régulier ou l'application, théorique ou pratique. Ainsi ne permet-il d'abandonner la méditation discursive que lorsque sont établis les signes caractéristiques de la contemplation [2]. Il ne pousse les âmes à renoncer aux représentations et perceptions spirituelles, même divines, que parce que, pour lui, l'essentiel des dons est ailleurs, dans la connaissance contemplative qui en est le fond [3]. Cette doctrine est l'âme de tous ses traités, mais particulièrement des deux où il expose les purifications par lesquelles l'âme se prépare à l'union parfaite : la *Montée du Carmel* et la *Nuit obscure*. Il y envisage dès lors, on le devine, la contemplation sous son aspect négatif, en tant qu'élément purificateur de l'âme, (d'abord dans la partie sensible, puis dans la partie spirituelle), sans y méconnaître d'ailleurs son rôle positif, comme illumination et affermissement de la foi.

La contemplation dont il vient d'être parlé est **infuse** : elle est produite par une opération spéciale de l'Esprit-Saint ; elle est essentiellement *mystique* [4] et, en ce sens, *passive*. Il ne s'ensuit nullement que tout pour l'âme mystique se réduise à la passivité de l'inaction ; loin de là. Saint Jean de la Croix fonde sur le principe posé tout un *ascétisme*, comprenant les purifications " actives " que l'âme doit réaliser pour préparer les purifications " passives " que Dieu lui impose directement ou les mettre à profit. L'ascétisme en question ici n'est pas extérieur ; il dépasse néanmoins celui des commençants, en lutte contre le péché ; il s'agit de l'ascétisme supérieur par lequel les âmes ferventes se préparent à recevoir des grâces plus hautes que celles dont elles ont été favorisées, et les âmes déjà éclairées des premières lumières de la contemplation correspondent aux dons de Dieu et se purifient en vue de lumières plus vives, jusqu'à l'union parfaite. L'importance

---

feste parfois si délicate, si subtile, surtout quand elle est tout à fait pure, simple, parfaite, quand elle est vraiment spirituelle et intérieure, que l'âme, tout en s'en occupant, ne la remarque et ne l'expérimente pas ". *Montée*, II, c. 12 ; trad. HOORNAERT, p. 109.

[1] D'où l'importance capitale de cette vertu dans la spiritualité de S. Jean de la Croix.

[2] Voir plus loin, p. 832. —[3] Voir p. 830. — [4] Voir ci-dessus, p. 355.

de ce point de vue actif est capitale, dans la mystique même de saint Jean de la Croix. Il faut bien le comprendre, mais on ne peut le méconnaître sous peine de trouver disparates deux éléments de son œuvre qui se complètent.

On a parlé plus tard de **contemplation active** et l'on a invoqué la *Montée du Carmel* en sa faveur. Saint Jean de la Croix y développe en effet tout au long l'*activité* que l'homme doit déployer pour se disposer à la grâce. Une grande partie s'applique directement à l'oraison, notamment tout le livre II, consacré à la purification active de l'esprit. C'est par l'*exercice* (actif) de *la foi*, de *l'espérance* et de la *charité* qu'est réalisée cette purification de l'âme dans sa partie la plus élevée, l'esprit, la mémoire (qui ne se distingue pas réellement de l'esprit), la volonté [1]. Il s'agit ici d'une activité plus parfaite que celle des commençants, consistant même en une série d'actes assez faciles, comme de simples regards sur Dieu et ses perfections, mais surtout comportant l'effort pour écarter de l'esprit et de la mémoire les représentations et perceptions particulières [2], en même temps que sont épurées les affections : c'est la méthode de la "théologie négative" de Denys l'Aréopagite [3].

Cette **activité simplifiée** n'est donc pas une vraie méditation discursive : le temps de celle-ci est passé [4], et elle est remplacée par l'exercice plus simple dont il vient d'être parlé. Cet exercice, pour actif qu'il soit, reste très étroitement lié à la contemplation infuse : saint Jean de la Croix est formel sur ce point : on ne peut remplacer la méditation par cette activité simplifiée de la foi que dans la mesure où l'on a reçu les lumières contemplatives [5]. Les actes simples de cette foi plus intuitive que discursive supposent, pour saint Jean de la Croix, sinon la présence actuelle de la contemplation proprement dite, du moins celle de la connaissance pure et générale de Dieu qui en est un élément essentiel et qui persiste en partie, au moins dans ses effets, quand la grâce de la contemplation est retirée. Du reste, cette activité de la foi n'est qu'une des formes de l'ascétisme purificateur exposé par le grand mystique carme et qui, non seulement est orienté vers la mystique, mais en dépend et la suppose.

Il n'y a certainement pas lieu, en effet, de distinguer dans la spiritualité de saint Jean de la Croix deux voies parallèles, l'une ascétique et l'autre mystique, conduisant chacune par ses moyens propres à la perfection; l'*actif* et le *passif* dont parlent les deux grands traités représentent non pas deux états distincts mais deux aspects de **la seule et unique**

[1] Voir l'analyse, p. 822. — [2] Même surnaturelles et spirituelles.

[3] Voir ci-dessus, p. 94. — [4] *Montée*, l. II, c. 12-13.

[5] Les signes *(Montée, ibid.)* qui autorisent l'abandon de la méditation correspondent à ceux de la contemplation initiale infuse que présente la *Nuit* (I, 9). Voir plus loin, p. 832. Certains ont mis en doute cette correspondance, mais leurs raisons paraissent faibles. La nuit active de l'esprit reste conditionnée par la nuit passive des sens. Ce sont les traits proprement mystiques de celle-ci que S. Jean de la Croix reproduit dans la *Montée (l. c.)* pour autoriser l'abandon de la méditation. On ne peut donc y voir la "contemplation active". Celle-ci néanmoins se retrouve en beaucoup de pages du livre II.

voie [1] de la sainteté, deux éléments coordonnés en vue d'élever l'âme fidèle à l'union la plus haute. C'est l'union transformante que saint Jean de la Croix considère comme le terme normal de la marche vers la perfection [2]; elle seule pour lui, caractérise la *voie unitive*. Il est ainsi amené à appeler *voie illuminative* l'état des âmes qui reçoivent des grâces mystiques, même très élevées, mais inférieures à l'union transformante [3], et *voie purgative*, l'état de celles même qui sont dans l'épreuve de la nuit des sens [4] et à plus forte raison de celles qui n'y sont pas encore parvenues.

Mais, outre les degrés qui marquent les *étapes* de la voie, il peut y en avoir d'autres correspondant à **la manière** dont sont participés les dons mystiques [5], car, d'une part, la grâce ne rencontre pas dans toutes les âmes les mêmes oppositions à vaincre, les mêmes purifications à accomplir [6]; d'autre part, tous ne sont pas appelés à une égale possession de l'union elle-même [7], et précisément la rigueur et la durée des épreuves passives sont proportionnées au degré d'union prévu et voulu pour chacun [8]. A plus forte raison en sera-t-il ainsi des autres grâces préparatoires. On pourrait, à ce point de vue nouveau, multiplier les modes de participation aux grâces mystiques; nous nous en tiendrons à deux principaux : 1. la *participation douce*, paisible et tranquille, quoique profonde (elle reste souvent inaperçue) [9]; 2. la *participation forte*, qui saisit l'âme par de vives lumières et d'intenses émotions et réagit parfois jusque sur le corps.

L'importance qu'occupe la purification de l'âme dans la doctrine de saint Jean de la Croix l'amène à parler fréquemment de **nuit** ou **nuit obscure**. Ce mot en effet a pour signi-

[1] Le mot VOIE désigne ici l'*ensemble des moyens par lesquels une âme est conduite à la perfection :* ceux qui estiment l'ascèse capable d'y conduire, sans les dons mystiques, distinguent la *voie ascétique* de la *voie mystique*, qui comporte, outre l'ascétisme, les grâces dites mystiques; ceux qui refusent à l'ascèse cette puissance n'admettent donc qu'une seule voie, ascétique et mystique. (Voir ci-dessus, p. 358). — Plus loin le mot *voie* est pris dans le sens d'*étape* dans la marche vers la perfection : c'est la signification des formules *voie purgative*, *illuminative*, *unitive*.

[2] Elle est le "centre de perspective dans la doctrine du saint", dit le P. Gabriel (*Art. cité*, dans *Vie spirit.*, p. 225-243). Elle est comme l'état de la pleine maturité spirituelle de l'âme.

[3] "Voie des progressants," ou "voie illuminative" ou "voie de la contemplation infuse". *Nuit obsc.*, I, c. 14; II, c. 1.

[4] *Nuit obs.*, I, strophe 1.

[5] Voir l'article cité du P. Gabriel (p. 243-254 : l'union diversement participée).

[6] Seule Marie n'opposa jamais la moindre résistance à l'Esprit-Saint (*Montée*, III, 1). Mais d'autres âmes prévenues par la grâce en opposèrent bien peu dans toute leur vie. Voir P. GABRIEL, *ibid.*, p. 252 (sur Ste Thérèse de l'Enfant Jésus).

[7] *Montée*, II, c. 4. — [8] *Nuit obsc.*, I, c. 14.

[9] Les théologiens carmes appellent *unio sobria* l'union ainsi possédée. THOM. DE J., *Orat. div.*, IV, 5; PHILIP. DE LA Ste TR., *Sum. th. myst.*, III, tr. 1, d. 1, a. 4.

fication habituelle *purification*, soit "des sens", soit de l'esprit [1]. Mais d'autres acceptions lui sont très liées. La nuit est d'abord une *privation* [2] : la nuit naturelle est pour les yeux une soustraction de lumière; la nuit mystique est pour "les sens" et "l'esprit" un retrait de leurs objets propres, ordonné à la purification de l'âme : le sens interne est privé de ses images et l'esprit réduit à *la foi* pure et simple. A ce point de vue, la nuit est *obscure*. En un autre sens, elle est *lumineuse*, car cette purification dispose à recevoir la lumière divine, et comme celle-ci n'est pas perçue directement par les facultés inférieures, même rationnelles (principes des opérations discursives), ces facultés restent dans "l'obscurité". Bien plus, Dieu lui-même demeure transcendant et incompréhensible pour l'âme appelée à la plus haute *union :* celle-ci est encore à sa manière une nuit [3]. Cependant, à cause des vives lumières qui éclairent l'esprit, on peut aussi la comparer à l'aube [4]. Ainsi, la voie qui mène à l'union et l'union elle-même sont dites obscures ou lumineuses selon le point de vue. La nuit devient lumineuse et ne cesse pas d'être obscure. On peut juger ce langage étrange ; on n'y trouve pas de contradiction dans la pensée, si l'on se place au point de vue de l'auteur.

B) Points caractéristiques de la doctrine.

La doctrine de saint Jean de la Croix s'adresse à des âmes déjà affermies dans la vertu et qui tendent à la perfection. Elle est particulièrement neuve sur les purifications préparant à l'union qui nous retiendront surtout; mais ses vues sur l'union elle-même doivent être rappelées aussi.

1° **Les purifications** [5]. Il y a deux sortes de purifications ou nuits : celle des sens et celle de l'esprit, et chacune d'elles est active et passive, selon qu'elle est produite ou subie par l'homme. La NUIT DES SENS [6], la première qui s'impose, purifie d'abord l'âme dans sa partie sensible ou inférieure : elle consiste soit dans la mortification intérieure *(nuit*

[1] Voir, p. 822. — [2] *Montée*, I, c. 3.

[3] Le passage de l'âme à l'union divine mérite d'être appelé Nuit pour *trois motifs :* 1. à cause des renoncements qui s'imposent dès le début; 2. à cause du moyen, qui est la foi; 3. à cause du terme lui-même, Dieu, l'être incompréhensible. *Montée*, I, c. 2.

[4] Aux 3 motifs indiqués répondent 3 nuits ou plutôt 3 parties d'une même nuit : le crépuscule (nuit des sens), minuit (la foi simple), l'aube (l'union). *Ibid.*

[5] *Montée du Carmel* et *Nuit obscure.*

[6] *Montée*, l. I, c. 1-12.

active) [1], soit dans certaines épreuves surnaturelles destinées à détacher l'âme des affections et consolations sensibles *(nuit passive)* [2]. — La NUIT DE L'ESPRIT est celle qui purifie la partie rationnelle et spirituelle de l'âme : *active* [3], elle consiste dans un certain exercice simplifié des vertus théologales et particulièrement de la foi, exercice qui est en étroite dépendance de la nuit passive des sens ; *passive* [4], elle est, au sens large, l'ensemble des épreuves purificatrices des contemplatifs avancés ; mais *au sens strict*, où le prend surtout saint Jean de la Croix, elle est l'épreuve spirituelle particulièrement crucifiante qui introduit les contemplatifs avancés dans l'union transformante (laquelle est, pour lui, la vraie voie unitive).

La nuit passive des sens marque l'entrée dans les voies mystiques : on l'appelle *quiétude aride* et elle est parallèle [5] à la quiétude savoureuse décrite par sainte Thérèse, que saint Jean de la Croix complète sur ce point. Elle se place donc, malgré le nom de *voie purgative* employé par lui [6], entre la "voie illuminative" (désignation commune) et la "voie unitive simple" (*voie illuminative*, pour S. Jean de la Croix). La nuit passive de l'esprit (au sens strict), se place, au contraire, à la fin de celle-ci, à l'entrée de l'union transformante.

a. **La purification des sens** est la première réalisée, non seulement par des grâces mystiques, mais d'abord par un ascétisme — nuit active des sens — qui est bien caractéristique de la méthode de saint Jean de la Croix.

1. Le large exposé des motifs qui imposent cet **ascétisme**, appelé NUIT ACTIVE DES SENS, est très éloquent, mais plus nette encore est la pratique, réduite par le Docteur carme à deux conseils fondamentaux : 1) *L'imitation de Jésus-Christ en tout :* "En premier lieu, ayez habituellement le désir d'imiter le Christ en toute chose ; conformez votre vie à la sienne, et méditez-la, afin de savoir agir comme lui, en toute circonstance". 2) Mortifier ses goûts et les contrarier : "Quelque goût qui puisse s'offrir aux sens, s'il ne tend pas purement à la gloire et à l'honneur de Dieu, renoncez-y et mortifiez-le par amour de Jésus-Christ". Il ajoute : "Cette méthode amène des progrès rapides". Et pour en faciliter la pratique, il signale quatre *passions* qui demandent une attention spéciale : la joie, l'espérance, la crainte, la douleur ; il donne pour règles ces

---

[1] *Ibid.*, ch. 13.

[2] *Nuit obsc.*, l. I, c. 8-14. Les ch. 1-7 énumèrent les imperfections à écarter.

[3] *Montée*, l. II-III. — [4] *Nuit obsc.*, l. II.

[5] Peut-être même antérieure en beaucoup d'âmes, sinon chez toutes.

[6] L'insistance de saint Jean de la Croix sur les purifications spirituelles explique bien cette formule *voie purgative*, qui englobe ainsi toute la formation antérieure de l'âme, formation qui, pour lui, préoccupé surtout de mystique, n'est qu'une préparation. De même son insistance sur la foi et la contemplation dans l'étape suivante justifie le nom de *voie illuminative* qu'il lui donne (voir p. 827, n. 3), au lieu de la formule *voie unitive* (initiale) que les exposés d'autres maîtres spirituels appellent de préférence. Voir le tableau de la p. 834.

maximes austères [1] : " Recherchez de préférence non le plus facile, mais le plus difficile ; — Non le plus savoureux, mais le plus insipide ; — Non ce qui plaît, mais ce qui n'attire pas ; etc. " Il recommande la lutte contre les trois concupiscences [2] (*I Ep. Joan.*, II, 16), et pour conclure, condense toute sa doctrine ascétique sur les moyens d'atteindre le sommet du Mont Carmel [3] ou l'union transformante dans la pure foi, en une douzaine de sentences rythmées particulièrement célèbres, où le *Tout* et le *Rien* s'opposent souvent en un saisissant contraste [4]. Le *Tout*, c'est Dieu parfaitement possédé dans l'union parfaite ; c'est aussi le Christ qui s'y révèle. Le *Rien*, c'est tout ce qui n'est pas Dieu et qui doit être tenu pour rien par l'âme qui veut s'unir parfaitement à Dieu. " En cette nudité, l'esprit trouve sa quiétude et son repos " [5].

2. Cette **quiétude**, même partielle, n'est vraiment obtenue, **sous une forme aride** mais très efficace, que par *la nuit passive des sens*. Elle est destinée à dépouiller les âmes pieuses des restes inconscients et raffinés de vices capitaux qui infectent leurs œuvres les plus saintes et dont l'auteur fait une impitoyable analyse [6]. Elle consiste surtout en des *aridités spirituelles*, qui non seulement privent les facultés sensibles de consolations, mais par contre-coup, empêchent l'esprit de méditer et de discourir comme auparavant. Cette " nuit " a trois *caractères essentiels :* 1) l'insensibilité spirituelle persistante, sans cause naturelle apparente ; 2) le souvenir habituel de Dieu, mêlé d'une certaine anxiété ; 3) l'impuissance à discourir dans l'oraison [7]. L'âme dans cet état est donc comme partagée. Elle éprouve, d'une part, un amour de Dieu très vif qui l'occupe presque constamment et oriente les principaux mouvements du cœur vers lui ; mais, d'autre part, cet amour est plein d'anxiété, accompagné qu'il est d'un sentiment de privation de Dieu ou du désir de jouir de nouveau d'une présence éprouvée et disparue [8]. Ce besoin habituel d'union à Dieu [9] distingue nettement l'épreuve dont il est ici question de l'insensibilité qui aurait pour cause une disposition naturelle maladive ou serait le châtiment du péché [10].

En cet état, l'âme doit non seulement s'exercer à la patience, mais s'abandonner avec confiance à l'*action de Dieu*, renoncer à discourir dans **l'oraison** [11], au moins momentanément, pour mieux recevoir l'amour

---

[1] *Montée*, l. I, c. 4-12. — [2] *Ibid.*, c. 13.

[3] Une représentation graphique, dessinée par Jean lui-même et reproduite en tête de l'ouvrage, montre que le seul chemin direct pour atteindre le sommet de la perfection est celui de l'abnégation à tous ses degrés, marqués par le *Rien* 5 fois répété.

[4] Pour en arriver à aimer *le tout*, Ne cherchez de satisfaction *en rien*.
Pour en arriver à savoir *tout*, Ne cherchez le savoir *en rien ;*
Pour en arriver à posséder *tout*, Ne recherchez la possession *de rien*, etc.

[5] *Montée*, I, c. 13.

[6] *Nuit obsc.*, I, c. 1-7. Voir ci-dessus, l'analyse de l'ouvrage.

[7] *Ibid.*, I, c. 9. Cf. *ibid.*, c. 8-11.

[8] Qu'il s'agisse soit des consolations sensibles perdues, soit des grâces mystiques de quiétude savoureuse. En ce dernier cas, l'épreuve est plus pénible.

[9] *Ibid.*, c. 11.

[10] L'épreuve de l'aridité peut être accompagnée de tentations violentes qui en aggravent la peine (*ibid.*, c. 14), mais qui, n'étant pas péché de soi, n'infirment pas le caractère surnaturel de l'état que l'âme subit.

[11] *Ibid.*, c. 10. Ce point est traité de nouveau plus loin, à propos de la purification (nuit) active de l'esprit.

profond que la grâce verse en elle par une secrète *contemplation*, imparfaite encore sans doute [1], mais véritable : c'est par là que saint Jean de la Croix explique l'épreuve surnaturelle dont il vient de parler et qu'il en montre aussi les avantages.

Admirables en effet sont **les fruits** de cette quiétude aride [2] : outre la connaissance de Dieu qu'elle apporte et l'amour ardent qu'elle inspire [3], elle donne à l'âme plus de connaissance de soi, plus de réserve et de retenue devant Dieu, plus de détachement, d'humilité et d'obéissance [4] ; elle la guérit de l'avarice spirituelle ou autres restes de vices et favorise l'épanouissement des vertus morales [5] ; en un mot, elle pacifie l'âme par ce commencement de purification [6], car ce n'est qu'un début : la paix ne sera complète que lorsque toute l'âme sensible obéira à l'esprit, et celui-ci ne dominera vraiment l'autre que lorsqu'il sera purifié lui-même [7].

b. **La purification de l'esprit** doit donc suivre celle des sens et, comme celle-ci, elle sera à la fois *active* et *passive*, mais la purification passive, au moins sous sa forme aiguë, n'est habituellement réalisée qu'après un temps assez long et même bien des années [8]. L'âme sortie de la première épreuve avance dans le sentier de la perfection avec un cœur plus dilaté et joyeux : elle se repose fréquemment dans une douce et amoureuse contemplation, qui rejaillit jusque sur les sens maintenant purifiés (en partie au moins) [9]. Elle subit aussi des *épreuves intérieures* (ténèbres, sécheresses, angoisses) [10], qui commencent la purification passive) de l'esprit et préparent de loin une union plus parfaite : celle-ci est immédiatement précédée d'une crise spéciale, qui est, par excellence, la *nuit passive de l'esprit*, au terme de "la voie du progrès" [11]. Cet état de progrès est en réalité l'état de perfection en son premier stade, accompagné de dons mystiques même très élevés et parfois extraordinaires [12]. Aussi le saint Docteur recommande-t-il à l'âme de s'en détacher avec soin en parlant de "l'*actif*" qu'elle doit déployer, dans la *Montée du Carmel*.

1. L'**activité propre à cet état** est ramenée par saint Jean de la Croix à l'*exercice des trois vertus théologales*, la foi, l'espérance et la charité. Préoccupé de conduire son disciple aux plus hauts sommets, il envisage surtout cet exercice des vertus sous son aspect purificateur, en tant qu'il détache l'âme de tout ce qui n'est pas Dieu et la rend plus apte à recevoir l'union transformante, qui suppose une assimilation morale parfaite (relativement) de l'esprit avec Dieu. Son but particulier explique qu'il n'insiste pas, comme le fait sainte Thérèse, sur le rôle de l'humanité du

---

[1] Elle ne saisit directement que la volonté, comme la quiétude décrite par sainte Thérèse ; elle n'en est pas moins, de soi, une connaissance, connaissance générale et confuse, mais vive et amoureuse. *Ibid.*, c. 8 sq. Voir ci-dessus, p. 824. A titre de connaissance, elle est dans l'esprit, mais elle n'est pas le fruit de son opération discursive. — [2] *Ibid.*, c. 11-14. — [3] *Ibid.*, c. 11. — [4] *Ibid.*, c. 12.
[5] *Ibid.*, c. 13. — [6] *Ibid.*, c. 14. — [7] *Nuit obsc.*, II, c. 1, 3. — [8] *Ibid.*, c. 1.
[9] *Ibid.* — [10] *Ibid.* — [11] *Ibid.* — [12] *Ibid.* Cf. *Montée*, II, c. 14-30 ; III, c. 29-44.

Christ dans l'oraison même des contemplatifs. Ne va-t-il pas jusqu'à présenter habituellement comme des obstacles (possibles) à l'union (transformante) des faveurs spirituelles que sainte Thérèse décrit comme des modalités précieuses d'une union très haute? Il n'y a point là contradiction, mais diversité de but et de point de vue. La préoccupation prédominante, exclusive même, du terme, chez saint Jean de la Croix, explique sa méthode[1]. Les vertus théologales deviennent pour lui des moyens de *purification active*[2], en même temps qu'elles unissent à Dieu.

C'est particulièrement à **la foi** qu'est attribué ce rôle purificateur[3], surtout dans l'oraison[4] : elle remplace avantageusement, pour les âmes éclairées, les représentations imaginaires, utiles en leur temps dans *la méditation*, mais devenues pour elles un obstacle[5]. On reconnaît à trois signes la présence des lumières supérieures qui tiennent la place du raisonnement : 1) impuissance vis-à-vis de l'oraison discursive; 2) aucun désir de fixer l'imagination, qui est relativement calme; 3) attention affectueuse à Dieu, avec paix, quiétude et repos[6]. Ces traits correspondent à ceux de la contemplation dans la quiétude aride[7], sauf que l'aridité elle-même n'est pas signalée car, même passée cette épreuve, le retour à la méditation ne s'impose pas, si les autres conditions sont réalisées, au moins quand l'âme est affermie et a " acquis l'habitude de contempler de façon à peu près parfaite "[8]. Ainsi la foi simple suffit d'ordinaire à enflammer la charité dans l'oraison, quand l'âme est surnaturellement éclairée. Cette foi purifie, vis-à-vis de Dieu, l'entendement dispensé de recourir à de nombreux et grossiers intermédiaires. Il doit même se détacher des représentations particulières surnaturelles[9].

Cette purification active de l'esprit est complétée par l'**espérance parfaite** qui fait mépriser et délaisser tous les objets distincts et inférieurs à Dieu contenus dans la mémoire, comme la **charité parfaite** sépare la volonté de tous les biens particuliers qui pourraient la séduire et l'empêcher de se conformer en tout à la volonté de Dieu[10]. L'exercice actif des vertus théologales, visant à purifier l'esprit, consistera donc surtout pour saint Jean de la Croix, en un effort pour écarter de lui tous les objets inférieurs à Dieu[11]. Cette activité ne semble d'ailleurs avoir d'autre limite que celle qui lui vient de son but : soumettre l'âme simplifiée à l'action supérieure de l'Esprit-Saint, car une contemplation infuse relativement parfaite reste l'âme de toute cette activité.

2. Cette purification active de l'esprit, même accompagnée des purifications passives ordinaires signalées déjà, ne suffit pas d'habitude à détacher assez l'âme d'elle-même pour la rendre apte à l'union la plus haute. Avant d'être transformée par la grâce d'union, elle doit être

[1] Voir, par ex., *Montée*, II, c. 4. — [2] *Ibid.*, c. 5. — [3] *Ibid.*, c. 2-3, 6-8.
[4] *Ibid.*, c. 11-13. — [5] *Ibid.*, c. 11. — [6] *Ibid.*, c. 11-12.
[7] Voir ci-dessus, p. 830. Le parallélisme des deux textes nous paraît indubitable, bien qu'il soit nié par divers auteurs. Les divergences des deux rédactions et l'ordre même des signes donnés s'expliquent par le caractère et le but des deux ouvrages. L'aridité notamment n'est pas un signe perpétuel de contemplation. Les 3 signes, sous l'une ou l'autre forme, doivent être présents à la fois.
[8] *Montée*, II, c. 13. — [9] *Ibid.*, c. 14-30. Voir ci-dessus l'analyse.
[10] Voir ci-dessus l'analyse du livre III de la *Montée*.
[11] On trouvera dans ces principes les bases d'une vraie contemplation active, dépendant, du reste, d'une contemplation infuse.

soumise à l'épreuve particulièrement crucifiante, dite, par excellence, **nuit passive de l'esprit**, décrite tout au long par saint Jean de la Croix[1], après sainte Thérèse[2]. Elle doit être détachée de quelques imperfections habituelles (torpeur, divagations, épanchements) ou actuelles (attaches excessives aux dons spirituels)[3] et complètement spiritualisée dans toutes ses opérations[4]. C'est encore une *contemplation infuse*, mais plus pénétrante que dans la première nuit, qui sera le principe purificateur de l'esprit. Elle éclaire l'âme sur toutes sortes de faiblesses inaperçues en elle-même, par contraste avec la grandeur divine qui l'écrase[5]. La volonté est, elle aussi, privée souvent de goûts spirituels[6] et l'ensemble des puissances, liées dans la prière, souffrent de leur inaction, mais ainsi elles se spiritualisent et apprennent à coopérer à l'action d'en haut[7]. Cette épuration est analogue à celle que subit le bois dans le feu avant d'être lui-même enflammé[8]. Aussi la nuit de l'esprit est-elle un vrai *purgatoire* qui consume l'âme par le feu de l'amour[9]. Tandis que Dieu communique sa sagesse par des touches surnaturelles, les anxiétés de l'amour blessent ensemble l'entendement et la volonté[10]. Malgré ces anxiétés et les ténèbres qui l'envahissent[11], l'âme fidèle garde une paix profonde, avec une conformité plus stable, parce que plus spirituelle[12]. Toutes ces épreuves intérieures[13], ou plutôt la contemplation, qui en est le principe, est "l'escalier secret"[14] par lequel on sort de soi pour vivre tout en Dieu dans l'union transformante.

2° **L'union transformante.** La fin de la *Montée du Carmel*, qui devait traiter ce sujet, a disparu. On peut cependant connaître, en partie, la pensée de saint Jean de la Croix par ce qu'il en dit au début du livre II[15] et surtout par les effets qu'il décrit de la nuit passive de l'esprit[16]. Avec une insistance marquée, il parle d'une *spiritualisation* de toute l'activité de l'âme : les facultés et les opérations, dit-il, deviennent plus divines qu'humaines[17]; les puissances acquièrent une admirable aptitude à connaître sans effort tout ce qui leur est offert dans l'ordre supérieur ou inférieur[18]; la volonté embrasée d'amour devient toute divine et s'identifie avec la volonté de Dieu[19]. *Les trois vertus théologales* atteignent leur perfection et sont pour l'âme l'unique parure qui plaise à Dieu et la seule force qui lui unisse tout l'homme[20]. L'amour est très ardent et pur, quand il a atteint le dernier des 9 degrés réalisables ici-bas, très près de l'amour béatifique (10e degré)[21].

---

[1] *Nuit obscure*, l. II (en entier).
[2] *Château int.*, VIe D., c. I, II. Voir ci-dessus, p. 816-817.
[3] *Nuit obsc.*, II, c. 2. — [4] *Ibid.*, c. 3. — [5] *Nuit obsc.*, II, c. 5-6. — [6] *Ibid.*, c. 7.
[7] *Ibid.*, c. 8. La lumière surnaturelle, que l'entendement ne peut saisir de façon directe, éclaire cependant celui-ci quand il doit juger de la vérité et de la fausseté d'une chose, et elle se révèle à son effet. *Ibid.* — [8] *Ibid.*, c. 10.
[9] *Ibid.*, c. 12. — [10] *Ibid.*, c. 13. — [11] *Ibid.*, c. 16. — [12] *Ibid.*, c. 9, 13, 24.
[13] Il faut en lire les descriptions dans l'ouvrage lui-même. — [14] *Ibid.*, c. 17-18.
[15] *Montée*, II, c. 4. — [16] *Nuit obsc.*, II, c. 3, 9, 11, 13, 19-21 et passim.
[17] *Ibid.*, c. 3. — [18] *Ib.*, c. 8. — [19] *Ib.*, c. 13. — [20] *Ib.*, c. 21. — [21] *Ib.*, c. 19-20.

Il est fort remarquable que ces traits se retrouvent presque sous une forme identique dans les descriptions de la *Vive flamme d'amour* et du *Cantique*[1]. L'union transformante y correspond "à la maturité parfaite de la grâce et de la charité, des vertus et des dons"[2]. L'assimilation à Dieu, la "divinisation" qu'elle produit "déborde l'essence de l'âme et les puissances; c'est jusque dans l'action que l'âme est dite divinisée"[3]. Alors **l'âme "est mue en tout par l'Esprit-Saint"**[4]. L'entendement, la volonté, la mémoire ont Dieu pour principe moteur et la jouissance de l'âme est la jouissance même de Dieu[5]. Il y a ici plus que conformité pleine des volontés : la conformité est une donation *voulue*, l'union transformante est une donation *effective*[6], réalisée par la soumission réelle et totale[7] de l'âme à l'Esprit-Saint, dont les sept dons s'épanouissent enfin sans obstacle[8], dans une paix continue[9]. Le fond de cette donation réelle est une communication de la *Sagesse* même de Dieu[10] à l'âme qui la reçoit dans un embrassement d'amour[11]. Cette conception si théologique et si pratique de l'union transformante est celle qui répond le mieux à l'ensemble de l'œuvre du grand Docteur carme, qui retrouve ici sainte Thérèse.

TABLEAU COMPARATIF DES VOIES

Division commune	Ste Thérèse *(Château)*[12]	S. Jean de la Croix
Voie purgative *(Incipientes)*	Ie et IIe Demeures (Oraison active)	
Voie illuminative *(Progredientes)*	*A.* IIIe Dem. : Or. active	
	B. IVe Dem. : Quiétude	Nuit des sens (voie purgat.)
Voie unitive *(Perfecti)*	*A.* Ve Dem. : Union simple (VIe Dem.)	Nuit de l'esprit (voie illum.)
	B. VIIIe Dem. : Union transf.	Union transf. (voie unitive).

[1] Voir l'art. (cité), sur l'*Union transformante*, du P. GABRIEL (*Vie spirit.*, 1927)
[2] *Ibid.*, p. 228. — [3] *Ibid.*, p. 230. Cf. *Vive fl.*, str. 2.
[4] *Cantiq.*, str. 12. — [5] *Vive fl.*, str. 2.
[6] La première répond aux fiançailles, la seconde au mariage spirituel.
[7] Formule à prendre dans le sens large, pour désigner une motion ordinaire. Il y a possibilité d'exception; *ibid.*, 21.
[8] *Vive fl.*, str. 3; *Cantiq.* str. 26, 27, 28.
[9] *Cantiq.* 24. — [10] *Cantiq.*, str. 22.
[11] *Cantiq.*, str. 26-28. Cf. P. G. GABRIEL, *op. cit.*, p. 238-243.
[12] On ne signale ici que l'oraison la plus caractéristique de chaque Demeure. Tableau à compléter par celui de la p. 811.

CHAPITRE X.

Saint François de Sales.

Bibliographie spéciale :

Editions : Nouvelle édition complète, par les Visitandines d'Annecy, commencée en 1892, *Œuvres...*, 22 tomes parus, ainsi répartis : t. I-II, controverse ; t. III-VI, spiritualité ; t. VII-X, sermons ; t. XI-XXI, lettres (2100 numéros) ; t. XXII (1925), opuscules, (1er volume seulement).

Etudes : Dom B. Mackey, *Introduction générale* dans *Œuvres* (t. I) et diverses *Introductions* particulières, notamment pour les *Controverses* (t. I), la *Vie dévote* (t. III), l'*Amour de Dieu* (t. IV-V), les *Entretiens* (t. VI), les *Sermons* (t. VII), les *Lettres* (t. XI). A la fin des *Lettres* (t. XXI), étude générale sur le saint "d'après ses lettres" par les Editeurs. — M. Hamon, *Vie de S. François de S.*, 2 vol., Paris, 7e éd. (complétée par M. Gonthier et Letourneau), 1909. — A. de Margerie, *S. François de S.*, (coll. *Les Saints*), Paris, 1902. — F. Strowski, *Introduction à l'histoire du sentiment religieux en Fr.* (thèse), Paris, 1898 ; *S. François de S.*, (Coll. *La Pensée chrét.*), Paris, 1908. — H. Brémond, *Hist. litt. du sentiment religieux*, t. I (p. 68-128), t. II (p. 537-584) ; t. VII (p. 5-162). — F. Vincent, *S. Franç. de S. directeur d'âmes. L'éducation de la volonté*, Paris, 1922. — A. Saudreau, *La vie d'union à D.*, p. 324-329 ; *S. Fr. de Sales contemplatif dès sa jeunesse*, dans *Vie spirit.*, 1927 (t. 16), p. 38-51. — P. Pourrat, *La spirit. chrét.*, t. III, p. 406-481. — R. Pernin, *Fr. de Sales* (saint), dans *Dict. théol.*, col. 736-762 (en 1913). — Voir aussi Mgr Lavallée, *Le réalisme de S. Fr. de S.*, dans la *Documentation cath.*, 1923, 10 mars, p. 579-592.

I. — VIE ET ŒUVRES DU SAINT.

Saint François de Sales est, parmi les modernes, avec sainte Thérèse et saint Jean de la Croix, le grand docteur de la vie spirituelle. Il a exposé une doctrine pareille à la leur, mais en se plaçant à un point de vue spécial, plus proche de nous, et par là, en un sens, plus humain ; d'où l'utilité exceptionnelle de son œuvre. Ce caractère de sa doctrine s'explique en partie par le caractère même du saint et par les influences qu'il subit durant ses années de formation.

Il fut un **humaniste** dans toute la force du terme. Issu d'une famille noble de Savoie, il était, dès l'âge de 14 ans, (1581) envoyé à *Paris*, où pendant sept ans (1581-1588), il eut pour maîtres ceux qui furent, au XVIe siècle, les promoteurs d'un magnifique renouveau chrétien de l'humanisme, les jésuites : il étudiait alors, outre les lettres et la philosophie,

l'hébreu et le grec, l'Ecriture Sainte et la théologie. Bientôt on l'envoie étudier la jurisprudence à " *Padoue*, fleur de la civilisation italienne, synthèse de Venise et de Florence, toute pleine du souvenir de Pétrarque " [1]. Il n'en revient pas seulement docteur en droit, après un séjour de quatre ans (1568-1572) : " A la robuste *clarté* française va se mêler chez lui désormais le *charme* un peu précieux de la finesse italienne " [2]. L'action de tous ces maîtres développe en lui un franc *optimisme*, confiant dans les ressources de notre nature [3]. Avec les Jésuites, c'est du côté humain qu'il aime à considérer le mystérieux accord de la prédestination et de la liberté, surtout après la tentation de désespoir qu'il subit, vers 1586, à la pensée qu'il pouvait être destiné à manifester éternellement la justice divine [4]. Sa passion pour l'étude n'entrave en aucune façon ses progrès dans la *vertu*, et en 1593, il renonce au plus brillant avenir pour se donner à Dieu dans le clergé.

Il gravit rapidement **les degrés de la hiérarchie,** jusqu'à l'épiscopat. Ses premières années de sacerdoce (1593-1599) sont surtout marquées, de 1594 à 1598, par l'*évangélisation du Chablais*, qui se convertit en masse en 1597, 1598. Il reste comme témoins de sa méthode d'apostolat auprès des calvinistes les *Controverses* [5], dans lesquelles on a réuni, après sa mort, les *tracts* composés par lui pour réfuter les erreurs protestantes et prouver la vérité catholique : c'étaient des feuilles volantes distribuées aux habitants ou affichées sur les places et dans les rues (d'où leur nom de *placards*). Il commença aussi pendant cette mission sa *Défense de l'estendart de la Sainte Croix* [6], destinée à réfuter un pamphlet calviniste ; mais il ne put la faire paraître qu'en 1600. Il n'était plus missionnaire alors. Dès 1599, il devenait *coadjuteur* de l'évêque de Genève (Annecy) : Clément VIII, qui le vit à cette occasion, admira sa science théologique ; à Paris, où il séjourna huit mois pour une mission spéciale, en 1602, il se lia avec les hommes les plus éminents du monde religieux. Devenu véritable *évêque* du diocèse, à la fin de cette année, il fut, pendant vingt ans, le modèle des pasteurs, unissant à une douceur proverbiale, une grande charité pour les pauvres et une fermeté diligente dans l'administration.

---

[1] F. VINCENT, *op. cit.*, p. 4. — [2] *Ibid.*, p. 4-5. — [3] *Ibid.*, p. 25-97.

[4] Au sujet de cette tentation, voir H. BRÉMOND, *op. cit.*, I, p. 86-92. F. VINCENT, *op. cit.*, p. 37 sq.

[5] *Œuvres*, t. I. — [6] *Ibid.*, t. II.

Les formes d'**activité pastorale** qui paraissent avoir eu ses préférences sont la prédication et la direction spirituelle dans laquelle il excellait. *Le ministère de la parole* l'attirait : il prêcha non seulement à Annecy, mais hors de son diocèse, à Paris notamment, où il dut monter en chaire tous les jours pendant les deux longs séjours qu'il y fit (1602, 1609). Il a exposé sa méthode dans sa *Lettre sur la prédication*, adressée à l'archevêque de Bourges [1]. Il a mérité d'être appelé par le bref de doctorat " restaurateur et maître de l'éloquence sacrée ". Ce qui reste de ses sermons [2] ne peut donner qu'une faible idée de l'action produite par sa parole, un peu traînante mais convaincue et toute pénétrée d'une onction surnaturelle. — Mais c'est à la *direction des âmes*, au confessionnal et au dehors, qu'il consacra le meilleur de son temps. Depuis son élévation à l'épiscopat, l'œuvre de conversion des hérétiques le pressant moins, il s'adonna tout entier à la formation en profondeur de la vie chrétienne dans les âmes : " Par-dessus tout, et à travers tout, [il] est un directeur de consciences, et un maître de la vie spirituelle " [3]. La plus grande partie de ses *Lettres* (il en reste plus de 2000) sont des conseils de direction, appropriés à tous les besoins, dans lesquels le saint évêque " traite tous les sujets avec une attention égale, toutes les âmes avec un profond respect ", leur apprenant surtout à " écouter docilement le maître intérieur, le seul vrai directeur " [4]. La correspondance avec sainte Jeanne de Chantal est particulièrement précieuse.

C'est à des *personnes du monde* qu'il adressait le plus souvent ces conseils spirituels ; et c'est pour elles [5] qu'il composa l'**Introduction à la vie dévote** [6], dont la première édition est de 1609. La *dévotion* à laquelle il convie sa *Philothée* est un amour de Dieu assez ardent et fort pour faire " opérer soigneusement, fréquemment, et promptement ". Pour l'acquérir, il faut purifier l'âme dans les exercices de la *voie purgative*, objet de la Ire Partie. Le progrès dans la dévotion est assuré par les exercices dits de la *voie illuminative*, dont traitent les quatre livres suivants. La IIe Partie parle : *a*) de la *méditation* qui, d'après la méthode salésienne comporte 1. la préparation (présence de Dieu, invocation, proposition du mystère) ; 2. les considérations ; 3. les affections et résolutions ; 4. le bouquet spirituel ; *b*) des *exercices* spirituels ; *c*) des *Sacre-*

[1] *Lettre* 219, (t. XII).

[2] *Ibid.*, t. VII-X (t. VII-VIII, sermons autographes ; IX-X, sermons recueillis par les auditeurs, surtout à la Visitation). Cf. PERNIN, *op. cit.*, col. 748-750.

[3] F. VINCENT, *op. cit.*, p. 7. —

[4] R. PERNIN, *op. cit.*, col. 751.

[5] L'ouvrage fut d'abord constitué par le recueil des lettres de direction adressées à Mme de Charmoisy. — [6] *Œuvres*, t. III.

ments. La IIIe Partie donne des conseils pour la *pratique* des *vertus* les plus nécessaires ; la IVe met en garde contre les tentations et la Ve conseille la retraite ou renouvellement périodique des bonnes résolutions. Cet ouvrage eut un succès prodigieux et créa dans l'Eglise un courant de piété qui est peut-être sans égal dans l'histoire. Les religieux n'en ont pas moins profité que les séculiers. Son influence est loin d'être éteinte. Les rides que d'aucuns trouvent au front de « Philothée » ne donnent que plus de relief à la sagesse de ses conseils.

Un directeur tel que saint François de Sales ne pouvait n'être pas amené à s'occuper de la **vie mystique** [1]. Son initiation à cette *science* date, peut-être, des premières années de son épiscopat, notamment du séjour de Paris (1602), qui le mit en rapports avec tant de personnes spirituelles (Madame Acarie, Bérulle...). En tout cas, son initiation pratique à cette théologie infuse semble bien antérieure. Le *Traité de l'amour de Dieu*, publié en 1616, mais commencé en 1607, est un chef-d'œuvre qui suppose chez son auteur, outre la science, une expérience et une maturité que seul donne le temps. Du reste, nulle âme n'était plus apte à recevoir la divine impulsion que cette âme foncièrement droite, cette âme habituée à lutter contre elle-même (le *Combat spirituel* était son vade-mecum), cette âme calme et pacifique, affectueuse et forte, d'une charmante simplicité de cœur [2]. Dans une telle âme, la charité dut rapidement s'étendre et l'action de l'Esprit-Saint dominer. Aussi voyons-nous le saint, dès ses premières lettres de direction, en possession d'une méthode qui est foncièrement la même que celle des lettres des derniers jours, malgré tous les progrès que celles-ci accusent. Les œuvres de Ste Thérèse, qu'il lut au plus tard en 1605, furent peut-être pour lui une révélation. Il n'en modifia pas les lignes essentielles de sa *méthode*, même avec l'*ardente* baronne de Chantal, que la grâce poussait alors avec *force* vers la perfection et que des voix venues du Carmel de Dijon invitaient à une *simplification hâtive* à son avis. Moins par manque de pénétration psychologique [3] que

[1] Voir l'Introduction de Dom Mackey au *Traité de l'Amour de Dieu*, t. IV, p. XXIX sq. Cf. H. BRÉMOND, *op. cit.*, II, p. 537 sq.

[2] Voici, d'après ses Lettres, "sa physionomie vraie et complète : raison ferme et lumineuse, jugement pénétrant, simplicité de cœur unie au bon sens pratique, largeur de vues, franchise tempérée par une souriante bienveillance ..., indéfectible tendresse dans les amitiés, légitime fierté du nom et de la race, amour sans limite de Dieu et des âmes, le tout vivifié et sanctifié par la surabondance de la grâce : en un mot, un rare et superbe exemplaire d'humanité et de sainteté". Les Éditeurs des *Œuvres*, t. XXI, p. CXXXIX.

[3] Il se reconnaît à lui-même de vrais dons à cet égard. *Lett.* 277 (mars 1605), t. XIII, p. 18 (à Mme Brulart).

par une prudence très avisée, il sut la modérer, la maintenant dans "les basses vallées" et dans "le grand chemin" [1], mais l'aidant à s'élever par étapes, à se spiritualiser peu à peu, condescendant à refaire avec elle et selon une méthode mûrement étudiée, l'ascension de hauteurs qu'il avait manifestement gravies déjà [2], la sûreté de son pas et sa parfaite maîtrise en sont la preuve, mais qu'il a gravies peut-être sans le savoir, tant il aime peu qu'on se replie sur soi [3]. Cette direction fut continuée avec les visitandines que l'évêque groupa autour de sainte Jeanne de Chantal à Annecy (1610), et le plus beau fruit de l'œuvre commune fut sans doute le grand ouvrage mystique qui, plus que tous ses autres écrits, a valu à son auteur la réputation et le titre de Docteur de l'Eglise.

Le **Traité de l'amour de Dieu** est une œuvre d'une originalité vigoureuse et d'une incomparable richesse [4]. L'*exposé doctrinal* y est abondant: ses douze livres comprennent une partie *théorique*, sorte d'introduction spéculative (l. I-IV), et une partie *pratique*, traitant de l'amour parfait produit dans l'*oraison* (l. V-VII, vrai centre de l'ouvrage), puis de l'amour parfait considéré dans *ses fruits* (l. VIII-IX) et *ses caractères* (l. X-XI); le XIIe livre est une sorte d'appendice pratique. L'auteur s'élève dans ce traité jusqu'aux plus hauts sommets de la contemplation, mais il a sa manière à lui d'envisager les grâces mystiques, d'un point de vue qui le distingue de sainte Thérèse et qu'il importe de noter. La grande carmélite est foncièrement *mystique* et met partout l'accent sur les dons infus : ces manifestations actuelles de la présence de Dieu dans les âmes, si propres à enflammer l'amour, l'attirent de préférence à tout autre objet, et même quand elle parle d'ascétisme, de vertus à pratiquer, d'humbles devoirs à remplir, ses conseils sont tout pénétrés d'un souffle mystique entraînant. Saint François de Sales, au contraire, est avant tout *moraliste* et il le demeure, même lorsqu'il parle de mystique [5]. Sans doute il étudie, avec sainte Thérèse, les états les plus élevés de la vie intérieure, mais, après s'être assimilé la doctrine de la sainte, il la transpose en quelque sorte à son point de vue, l'adapte à son but pratique [6] : d'une part, présenter aux religieuses de la Visitation l'essentiel

[1] *Lett.* 339 (avril 1606). Il trouve excessif de renoncer à se représenter l'humanité de N.-S. — Ste Thérèse recommande encore cet exercice aux contemplatifs proches de l'union transformante. Voir ci-dessus, p. 807, 816.

[2] Les formules de condescendance sont employées avec tant de naturel et de simplicité qu'elles pourraient tromper.

[3] Cf. *Lettre* 174 (janv. 1603); t. XII, p. 167 sq.

[4] Voir plus loin l'exposé doctrinal.

[5] Le moralisme et le mysticisme ne nous paraissent pas s'exclure (Voir ci-dessus, p. 357 et t. I, p. 29). Ces deux tendances sont fort heureusement unies en saint François de Sales et se complètent.

[6] S. Jean de la Croix avait fait une adaptation analogue lorsque, dans le but de pousser à la purification *active* de l'esprit, il présentait comme des obstacles (possibles) à l'union des grâces d'oraisons que Ste Thérèse regardait comme des moyens éminents d'y parvenir. Il n'y a divergence que dans le point de vue.

des grâces mystiques, même les plus sublimes, de manière à ne pas restreindre leur idéal d'union à Dieu, mais à écarter les désirs indiscrets de voies extraordinaires; d'autre part, leur apprendre à correspondre effectivement aux dons de Dieu, leur montrer l'attitude qui s'impose à elles, les actes intérieurs par lesquels on coopère le mieux à l'action surnaturelle du Saint-Esprit. Le plan même du traité accuse à l'évidence cette préoccupation morale prédominante [1]. La mystique thérésienne s'y trouve rattachée, dans la deuxième partie, à un ascétisme supérieur qui l'encadre et la soutient [2]. En une matière aussi délicate, une telle adaptation n'a pu être faite par saint François de Sales avec cette maîtrise sans une expérience préalable. Faute de celle-ci eut-il même pu en concevoir le dessein? Du reste, son expérience personnelle trouva un heureux complément dans le groupe fervent qu'il sut former à Annecy autour de sainte Chantal et dont tous les membres étaient destinés à s'inscrire en "la vraye académie de la dilection" [3] et à s'appeler un jour *Théotime*.

La Visitation, établie à Annecy en 1610, eut donc une très grande part dans la composition du *Traité de l'amour de Dieu*. Elle fut l'œuvre préférée du saint et l'objet de ses préoccupations jusqu'à la fin de sa vie. C'est lui qui donna au nouvel Ordre, avec la Règle de saint Augustin, des *Constitutions* "d'une sagesse, d'une discrétion et d'une douceur admirables", un *Coutumier* et un *Directoire spirituel* ou méthode pratique pour accomplir toutes ses actions sous le regard de Notre Seigneur et dans son imitation [4]. A ces écrits, que l'on peut rapprocher des *Opuscules spirituels* [5], il faut ajouter les *Entretiens spirituels* [6], recueil de 21 conférences faites à la communauté et notées par les auditrices. "C'est un traité assez complet de l'observance et des vertus religieuses; c'est, peut-on dire, le traité de l'amour de Dieu dans la pratique d'une vie d'humble religieuse, de visitandine. Il est rempli de pensées profondes de la plus éminente perfection, dans une langue simple, aimable, toute paternelle" [7]. Ces entretiens familiers, qui sont, malgré des lacunes [8], une des meilleures

[1] Voir surtout l'analyse de la deuxième partie, p. 850 sq.

[2] Le moralisme de S. François de S. a été fortement mis en lumière de nos jours par Fr. Vincent (*op. cit.*, p. 99-148), qui l'appelle aussi "ascétisme moral" et l'oppose à "l'ascétisme de religion" ou mysticisme. A l'extrême opposé, H. Brémond (*op. cit.*, t. VII, p. 26-47) insiste avec raison sur le mysticisme de l'évêque de Genève en qui il montre un représentant qualifié du "théocentrisme" et l'adversaire de "l'ascéticisme" antimystique. Notre position tient compte des meilleures raisons mises en avant de part et d'autre.

[3] *Amour de D.*, l. XII, c. 13 (le dernier).

[4] Cf. R. PERNIN, *op. cit.*, col. 752-753.

[5] *Ibid.*, 753-754. Dans la grande édition des *Œuvres*, les Opuscules seront divisés en plusieurs séries, t. XXII sq.

[6] *Œuvres*, t. VI. Cf. R. PERNIN, *op. cit.*, col. 746-748. — [7] *Ibid.*, 747.

[8] Provenant de la manière dont ces textes ont été recueillis et du fait de leur publication posthume.

sources de la spiritualité salésienne, n'ont été publiés qu'après la mort du saint, survenue à Lyon, le 22 décembre 1622. Il a été canonisé en 1665 et déclaré Docteur de l'Eglise par Pie IX (1877).

II. — DOCTRINE SPIRITUELLE.

Saint François de Sales est par excellence **le Maître moderne de la spiritualité.** Personne ne l'a dépassé ni sans doute égalé en influence. Et son *action* n'a pas été seulement pratique; elle s'est exercée *dans l'ordre doctrinal*, au sens plein du mot. Il est l'un des plus éminents parmi ces continuateurs des Pères, dont nous venons d'énumérer les œuvres et son nom clôt ici dignement une liste glorieuse.

Il avait d'ailleurs lui-même **le culte des Pères** et il les citait fréquemment; ses écrits sont parsemés de textes patristiques[1]. Ses préférences "le portent vers saint Augustin, le Père de la théologie, saint Grégoire le Grand, saint Chrysostome, le prince de l'éloquence chrétienne; les expressions énergiques de saint Jérôme l'attirent non moins que la douceur du langage de saint Bernard; il faut ajouter, pour la partie polémique, saint Cyprien, Tertullien et, tout particulièrement, Vincent de Lérins"[2]. Du reste, sa méthode le rattache beaucoup moins à la scolastique qu'aux Pères. Il donne volontiers un tour affectif à sa spéculation même dogmatique et surtout morale. "Il insiste auprès de l'âme afin qu'elle ne s'en tienne pas avec Dieu aux rapports de la simple vie chrétienne; il prêche la *dévotion*, la perfection toujours grandissante de l'*amour de Dieu*"[3].

La dévotion, l'amour de Dieu représentent les deux grandes étapes de la perfection : en l'une, elle se prépare, en l'autre elle s'épanouit. Il en a exposé **la doctrine** avec une grâce charmante et sa manière suave et fleurie a fait oublier parfois que des *principes* très précis la soutiennent. Nous devons les exposer d'abord, avant de parler de *la dévotion et de l'ascèse salésienne*, puis de l'*amour de Dieu et de la mystique* de l'évêque de Genève.

A) Fondements théoriques de la spiritualité salésienne.

Saint François de Sales a groupé lui-même **les principes théoriques** de sa doctrine spirituelle dans les premiers livres du *Traité de l'amour de Dieu*, qui concernent la spiritualité dans son ensemble : "Les quatre premiers Livres, et quelques chapitres des autres, pouvayent sans doute être obmis au gré

[1] Dom Mackey, *Intr. gén.*, t. I, p. LXI sq.
[2] *Ibid.*
[3] R. Pernin, *op. cit.*, col. 755.

des âmes qui ne cherchent que la seule pratique de la sainte dilection, mays tout cela néanmoins leur sera bien utile, si elles la regardent dévotement. Cependant, plusieurs peut-estre aussi eussent trouvé mauvais de ne voir pas icy toute la suite de ce qui appartient au traité du céleste amour ". On eût surtout regretté de ne pas trouver une splendide construction ascétique et mystique posée par l'auteur lui-même sur ses fondements, soit naturels ou philosophiques, soit surnaturels ou théologiques.

C'est *en psychologue* plus qu'en métaphysicien que saint François de Sales cherche dans l'âme humaine **les assises naturelles** de l'amour divin, objet du livre I ; avec son abondance bien connue et sa finesse pénétrante, il parle successivement, selon un plan étudié avec art : 1. de l'*importance* de l'amour : si la volonté est une reine qui gouverne toutes les puissances de l'âme, elle est elle-même régie par son amour [1] ; 2. de sa *nature :* l'amour suppose une convenance (proportion) de la volonté avec le bien : de là naît une complaisance qui produit un mouvement (tendance) vers lui et s'achève dans l'union : la complaisance est l'élément essentiel [2] ; 3. de ses *effets :* l'union produite par l'amour est spirituelle ; elle est d'autant plus étroite que l'amour est moins sensible [3] ; 4. des *parties* de l'âme : on doit reconnaître dans l'âme divers degrés de perfection suivant la diversité des propriétés ou inclinations (sens, esprit), et y remarquer notamment une suprême éminence de la faculté spirituelle, conduite par une simple vue de l'entendement et un simple sentiment de la volonté, acquiesçant à la vérité et à la volonté de Dieu [4] ; 5. de l'*amitié* : c'est un amour de bienveillance réciproque, connue et accompagnée de communication ; à l'amitié simple (sans préférence) il faut préférer l'amitié d'élection ou de dilection, qui peut être simple, ou excellente, ou éminente, ou incomparable ; celle-ci est l'amitié divine ou charité [5] ; 6. enfin de ses rapports avec Dieu : non seulement il y a une convenance admirable entre l'homme et son Créateur, mais l'homme a "une inclination naturelle à aimer Dieu sur toutes choses ", inclination imparfaite sans doute mais fort utile [6].

C'est **la théologie même** de l'amour divin que développe le saint docteur dans les trois livres suivants, consacrés à sa formation (l. II), à ses progrès (l. III), à sa ruine (l. IV). *La formation* de la charité est expliquée par une série d'actes divins qui la préparent, en Dieu même d'abord (Providence universelle, décret de l'Incarnation, élection de Marie) [7], puis dans l'homme [8], par la foi, l'espérance, la pénitence, enfin les attraits amoureux du Christ. Une belle description de la charité couronne l'exposé [9]. Le livre suivant montre que *le progrès* dans l'amour est possible et même aisé, et s'il reste toujours relatif ici-bas [10], il aura au ciel sa perfection, très diverse d'ailleurs selon les âmes [11]. Le livre IV explique comment il peut aussi être perdu, par la seule faute de

[1] *Amour de D.*, l. I, c. 1-5. — [2] *Ibid.*, c. 6-9. — [3] *Ibid.*, c. 10.
[4] *Ibid.*, c. 11-12. — [5] *Ibid.*, c. 13-14. — [6] *Ibid.*, c. 15-18.
[7] *Amour de D.*, l. II, c. 1-7. — [8] *Ibid.*, c. 8-21. — [9] *Ibid.*, c. 22.
[10] *Amour de D.*, l. III, c. 1-8.
[11] *Ibid.*, c. 9-15.

l'homme [1]. Dans ces pages fort étudiées nous rechercherons surtout la pensée du saint Docteur sur la grâce et la prédestination [2].

L'**intervention de la grâce** est nécessaire pour la production et le développement du véritable amour. Le magnifique optimisme du saint s'appuie maintenant, d'après la doctrine de saint Augustin qui est constamment invoquée, sur une confiance illimitée en l'abondance des secours accordés par Dieu et en la puissance de leur action, qui obtient son effet par sa puissance même et n'en est privée que par notre faute [3]. Sans doute la grâce est puissante, mais elle est toute " gracieuse " et sans violence : " Quand notre volonté suit l'attrait et consent au mouvement divin, elle le suit aussi librement comme librement elle résiste, quand elle résiste, bien que le *consentement* à la grâce dépende *beaucoup plus de la grâce* que de la volonté, et que la résistance à la grâce ne dépende que de la seule volonté " [4]. Même doctrine à propos du péché : bien que l'homme soit seul responsable de la résistance à la grâce [5], il ne doit pas s'en attribuer l'efficacité quand il y consent [6]. En des pages éloquentes le Saint déclare à qui voudrait se glorifier : " Si la grâce n'eust *prévenu* et rempli ton cœur de son *opération*, jamais il n'eust eu ni le pouvoir ni le *vouloir* de faire aucune coopération... N'est-ce pas une forcenée impiété de penser que tu ayes donné la sainte, *efficace* et vive activité à l'inspiration divine, parce que tu ne la lui as pas ostée par ta résistance ? " [7]

Cependant, pour exposer le mystère de **la prédestination,** c'est du *côté humain* qu'il se place de préférence. S'il n'emploie pas la formule *post prævisa merita*, il l'approuve dans sa lettre à Lessius (26 août 1618) [8]. Il est vrai que le *traité de l'Amour de Dieu* est beaucoup moins explicite. Parlant de la persévérance finale, il détaille, dans l'ordre ascendant et descendant, la série " des effectz de la providence qui regarde notre salut " et conclut : " Dieu, sans doute, n'a préparé le Paradis que pour ceux desquelz il a préveu qu'ils seraient siens; ... or il est en nous d'être siens " [9]. Du reste, il veut absolument qu'on évite toute curiosité touchant les décrets de la Providence [10],

[1] *Amour de D.*, l. IV, c. 5.
[2] M. Vincent, qui insiste sur le molinisme de S. François de Sales, n'examine guère que la question de la prédestination ; *op. cit.*, p. 34-55.
[3] *Amour de D.*, l. II, c. 10. — [4] *Ibid.*, c. 12 (p. 127). — [5] *Ibid.*, l. IV, c. 5.
[6] *Ibid.*, c. 6, p. 231-235. — [7] *Ibid.*, p. 233.
[8] Voir *Introd.* au t. IV des *Œuvres*, p. XLI.
[9] *Amour de D.*, l. III, c. 5. — [10] *Ibid.*, l. IV, c. 7.

et il ne croit pas qu'on puisse " trouver une meilleure *raison* de la volonté de Dieu que sa *volonté mesme* ". Querelle vaine, d'ailleurs, l'une sans doute de celles dont il déclare : " Je hais, par inclination naturelle, toutes les contentions et disputes qui se font entre les catholiques, desquelles la fin est inutile " [1]. On s'explique, dès lors, qu'au sujet des controverses *De Auxiliis*, il ait recommandé à Paul V de mettre fin aux discussions et de faire le silence sur ces matières [2]. En définitive, saint François de Sales a usé, dans les questions de la grâce, d'un éclectisme judicieux et prudent, appuyé sur de longues recherches dans les Pères [3] et conforme à ses préoccupations pratiques.

B) La dévotion et l'ascétisme salésien.

1° L'évêque de Genève a eu une claire intuition du rôle exceptionnel de l'*amour de Dieu* dans la vie chrétienne, non seulement au terme de la marche intérieure vers Dieu, mais dans toute la voie et jusqu'au point de départ. Ici l'amour est encore bien imparfait, mais il est réel : le cœur humain a une naturelle inclination à aimer Dieu, écrit-il [4]. Cependant, c'est l'amour chrétien et surnaturel, issu de la grâce et de la foi, que le saint entend cultiver et conduire jusqu'à la **dévotion.** Celle-ci consiste " en un certain degré d'excellente charité ; non seulement elle nous rend promptz et actifz et diligens à l'observation de tous les commandements de Dieu ; mais, outre cela, elle nous provoque à faire promptement et affectionnément le plus de bonnes œuvres que nous pouvons, encore qu'elles ne soyent aucunement commandées, ains seulement conseillées ou inspirées " [5]. Le *Traité de l'amour de Dieu* pour perfectionner la charité s'appliquera à intensifier et à *épurer* les actes intérieurs par lesquels elle unit à Dieu. L'*Introduction à la vie dévote* s'attache à provoquer l'*activité* de l'amour divin sous toutes ses formes chez les commençants eux-mêmes : " La dévotion n'adjouste rien au feu de la charité, sinon la flamme qui rend la charité prompte, active

[1] *Lett.* 711 (1-5 sept. 1611), t. XV, 95. — [2] Voir ci-dessus, p. 772.

[3] Il lut " 1200 pages de grand volume " pour écrire " 14 lignes " (probablement celles du l. III, c. 5, concernant la prédestination). Cf. t. IV, p. XLI (Introd.).

[4] *Amour de D.*, l. I, c. 15.

[5] *Vie dév.*, I, c. 1. L'amour divin s'appelle *grâce* en tant " qu'il embellit notre âme ", *charité*, " en tant qu'il nous donne la force de bien faire, *dévotion*, en tant qu'il nous fait non " seulement bien faire ", mais " opérer soigneusement, fréquemment, promptement ". *Ibid.*

et diligente, non seulement à l'observation des commandemens de Dieu, mais à l'exercice des conseils et inspirations célestes " [1].

Donner à l'amour divin cet élan vers le bien et la vertu est en effet le devoir propre des commençants ou des âmes en progrès, selon la doctrine de tous les maîtres. Plus que d'autres, cependant, saint François de Sales, et c'est là l'un de **ses traits distinctifs**, a considéré l'amour non seulement comme un terme, mais aussi comme *un moyen de progrès*, le principal de tous, le plus efficace pour détruire le vice et produire la vertu dans un cœur. Il a, d'autre part, distingué les pratiques pieuses de la piété elle-même qui en est l'âme, et il a pu de la sorte faire pénétrer la dévotion en des milieux mêlés au monde [2]. Il ne la réduit cependant pas à n'être qu'un esprit ; mais, comme néanmoins elle est avant tout, pour lui, *un esprit*, il y adapte, selon les besoins particuliers des âmes, les exercices qui la soutiennent et notamment l'oraison, de même qu'il admet des manières diverses de pratiquer la vertu selon les états.

2° Il faut noter la part considérable faite par l'*Introduction* à l'**oraison méthodique** [3]. L'influence ignatienne est ici évidente et cependant la manière propre à saint François de Sales n'y est pas moins nettement marquée. Dès le Ier livre, Philothée est invitée à faire la méditation et à entrer ainsi dans la *voie purgative*, où elle doit se purifier du péché mortel et des affections au péché : dix méditations lui sont données comme modèles, la conduisant de la création au paradis et l'aidant à se fixer dans la vie dévote " par manière d'élection ". Tout le début du livre II (c. 1-9) complète l'exposé [4].

La méthode générale, à tendance affective très marquée, est sensiblement moins rigide que dans les *Exercices* [5]. Elle n'en est pas moins précise. 1° La *préparation* comprend : *a*) la mise en présence de Dieu ; *b*) l'invocation ; *c*) le choix du sujet. 2° La première partie, intellectuelle, est consacrée à des *considérations* diverses sur le sujet que l'on se représente par l'imagination, s'il y a lieu, ou, que l'on analyse avec soin, s'il s'agit d'une simple vérité ; d'ailleurs, toutes les réflexions faites doivent tendre à émouvoir la volonté. 3° La deuxième partie de la méditation, en effet, est surtout *affective*, destinée à unir l'âme à Dieu dans un entretien cordial qui avive l'amour et la dispose à prendre des résolutions. 4° Toute oraison en effet doit aboutir à l'*action*, qui est la suite normale de

---

[1] *Ibid.* (fin). — [2] Cf. F. VINCENT, *op. cit.*, p. 191-205.

[3] Voir F. VINCENT, *op. cit.*, p. 291-345.

[4] Le livre II et les suivants correspondent bien à ce que l'on appelle communément *voie illuminative*.

[5] Voir ci-dessus, p. 791. **La méthode** dite **de Saint-Sulpice** paraît tenir le milieu, entre celle de saint Ignace et celle de saint François de Sales. Elle fut élaborée d'abord par M. OLIER (1608-1657), qui se contentait d'indiquer les actes essentiels et d'un caractère très affectif. M. TRONSON (1622-1700) la compléta pour aider les commençants et prévenir l'inaction ou le quiétisme. Cf. A. TANQUEREY, *Précis de th. asc. et myst.*, p. 448 sq. P. POURRAT, *La spirit. chrét.*, IV, p. 378-379. L'excellence de cette méthode est universellement reconnue.

l'amour, que les résolutions préparent immédiatement et même par le menu : le tout se termine par le bouquet spirituel, pieuse pensée qui, dans la journée, ravivera les sentiments d'amour et fera jaillir les oraisons jaculatoires. Toutes les pièces qui entrent dans cet exercice ne sont pas également nécessaires toujours. Les considérations ne sont que pour les affections, et si parfois, dès le début, l'affection se trouve toute émue en Dieu, " il luy faut lascher la bride " [1]. Le saint ne veut pas qu'on prenne pour méthode de ne pas se préparer, quoique, par exception, on s'en puisse bien trouver [2].

Saint François de Sales connaît, et recommande dans certaines conditions, diverses **formes simplifiées de la méditation.** " Il sera même d'avis que, pour certaines personnes et dans certains cas, la meilleure méthode est de n'en pas avoir, et l'on peut constater que plus il avance dans la vie, plus il devient sur ce point tolérant et simplificateur " [3].

Il met en garde les religieuses de la Visitation contre un attachement excessif à la méthode et l'abus de la subtilité [4]. Il ramène le tout de l'oraison à **considérer Notre-Seigneur**, soit en se le représentant dans l'un de ses mystères (Mort, Vie, Passion), c'est la première manière [5]; soit en s'entretenant simplement avec lui par la seule méditation de l'Evangile et des mystères de la foi, sans aucune représentation, seconde manière, " bien plus haute et meilleure que la première " [6].

A ce sujet, le saint directeur signale une oraison plus simple encore, que l'on appelle de *simple remise en Dieu* ou de **simple présence de Dieu** : car " il y a des âmes lesquelles ne peuvent s'arrêter ni occuper leurs esprits sur aucun mystère, estant attirées à certaine simplicité toute douce qui les tient en grande tranquillité devant Dieu, sans autre considération que de savoir qu'elles sont devant lui et qu'il est tout leur bien " [7]. Cette oraison consiste en une activité très pure mais assez secrète de la foi en la présence de Dieu, de l'espérance poussée jusqu'au total abandon [8] et surtout de la charité. Elle est évidemment très mystique de tendance et propre à soumettre l'âme à l'Esprit-Saint [9]. Saint François de Sales, qui approuve cette oraison, au moins pour des personnes avancées, ne veut pas que l'on s'ingère " de soi-même " dans " les autres manières d'oraison plus relevée, sinon que Dieu les donne absolument " [10].

3° Le fondateur de la Visitation ne semble pas avoir soupçonné l'opposition que l'on établit parfois de nos jours entre

---

[1] *Vie dév.*, IIe P., c. 8. — [2] *Lett.* 581 (11 mars 1610), t. XIV, p. 266.
[3] F. VINCENT, *op. cit.*, p. 299. — [4] *Entret. sp.*, XVIII, p. 347-351.
[5] *Ibid.*, p. 349. — [6] *Ibid.*, p. 351. — [7] *Ibid.*, p. 349-350.
[8] Le *IIe Entretien*, sur la confiance, s'étend longuement sur l'*abandon à Dieu*, à pratiquer dans l'ensemble de la journée, et jusque dans l'oraison, où il peut occuper assez des âmes qui en ont reçu l'attrait et la grâce, et aiment à se tenir devant Dieu avec une " simple attention à sa sainte présence en l'oraison "; *Entret.*, II, t. VI, p. 29.
[9] S. Jean de la Croix exige pour cette oraison simplifiée une certaine contemplation qui l'explique. Voir p. 826. S. François ne connaissait pas les œuvres de ce docteur, mais il est pratiquement d'accord avec lui.
[10] *Entr.*, XVIII (fin), p. 351.

la méditation et l'**Office divin liturgique.** Il a dirigé ses filles dans les voies de l'oraison sans les dispenser des pratiques monastiques traditionnelles, notamment au sujet du chœur [1].

Loin de s'opposer à elle, la liturgie canoniale est **le complément normal de la méditation** : elle est née d'une *tendance contemplative* à adresser à Dieu de solennelles adorations, louanges et prières, et elle ne peut bien produire tous ses fruits que dans les âmes vraiment pénétrées des grandeurs de Dieu, de ses bontés, de ses miséricordes [2], et qui, de fait, sont unies à lui par une activité assez parfaite de la foi, de l'espérance et de la charité. Ces vertus établissent dans l'âme une certaine unité actuelle de pensées et de sentiments en Dieu [3], et par là sont aussi ramenées à l'unité les prières et formules si diverses qui constituent le corps de l'office : il n'y faut pas voir des thèmes à méditer au cours même de la récitation [4], mais des moyens ou des occasions d'aviver la pensée et le sentiment de Dieu, comme les œuvres extérieures permettent à l'âme qu'animent la foi et la charité de s'élever au Créateur. A ce même but contribue l'extérieur même de l'office [5], mais l'essentiel est évidemment l'intime union avec Dieu. Celle-ci est singulièrement facilitée et perfectionnée si les dons d'intelligence et de sagesse s'y ajoutent dans l'âme, soit pour suppléer l'intelligence des mots [6], soit pour la faciliter. L'office divin ainsi compris est une vraie prière, très une et simple par certain côté, très efficace moralement [7]. Elle est une *forme active de la contemplation* et tout religieux est appelé à s'y exercer en quelque manière [8].

Traditionnel, saint François de Sales l'est encore par l'importance qu'il attache aux **sacrements** [9], surtout à l'eucha-

[1] A la différence de S. Ignace qui n'en avait pas imposé l'obligation à ses religieux. Cette initiative avait posé une grave question, assez longtemps débattue, sur le rôle de l'office, et de la liturgie en général, dans la vie chrétienne. Cf. F. VINCENT, *op. cit.*, p. 98-149.

[2] Ce profond sentiment des perfections de Dieu est obtenu, soit par les *lectures* pieuses et méditées faites à la manière des anciens moines, soit par l'exercice moderne de l'*oraison* qui les supplée utilement, soit encore et surtout par *les dons* du Saint-Esprit, notamment les plus élevés, mais ils ne se développent guère d'une manière normale que dans les âmes formées au recueillement par les pieuses méditations indiquées.

[3] L'office n'est donc pas une oraison diffuse quand il est ainsi compris.

[4] La plupart de ces textes sont fort suggestifs, mais la méditation a dû précéder et l'office en utilise les fruits, les sentiments : la récitation, rapide, peut empêcher de méditer, non de *goûter* les vérités proposées. S. Fr. de Sales demande à Philothée (*Intr.*, II, c. 1) de "*savourer* le sens admirable et délicieux" des prières qu'il lui prescrit.

[5] Aussi a-t-il pu être imposé même à des religieuses qui ignorent le latin. S. François de S. leur recommande de se tenir "simplement attentives à Dieu". *Entret.*, XVIII ; t. VI, p. 345-346. On rapprochera cette méthode de l'oraison simplifiée qui vient d'être signalée.

[6] Pour ceux qui ne les comprennent pas ou qui, les comprenant, n'y auraient pas eu l'attention actuelle, s'en tenant à l'attention générale à Dieu.

[7] Il est un exercice pur des plus hautes vertus chrétiennes, surtout de l'amour de Dieu couronnement et soutien de toutes les autres vertus.

[8] Tout prêtre aussi, puisque l'Eglise lui impose l'obligation de l'office.

[9] Voir F. VINCENT, *op. cit.*, p. 373-396.

ristie et à la pénitence [1]. Il dut réagir contre une ambiance défavorable. L'humanisme mondain avait jeté le discrédit sur ces rites sacrés et le protestantisme par ses négations audacieuses avait accru le mal jusque dans les milieux catholiques. La réaction catholique s'appliqua à favoriser la fréquentation de la Sainte Table et du confessionnal [2]. Les jésuites en furent les plus ardents promoteurs. Saint François de Sales entra pleinement dans leurs vues et travailla plus que personne à créer un mouvement de piété dont le jansénisme devait longtemps arrêter le triomphe définitif, mais qu'il ne put détruire. Malgré des réserves pratiques qui nous paraissent aujourd'hui excessives [3], il est un partisan décidé de la *communion fréquente* (hebdomadaire [4]) et il y pousse les âmes qu'il dirige : il se montre d'ailleurs très préoccupé des conditions subjectives de pureté et de ferveur qui rendront le sacrement plus efficace. Il en agit de même pour la *pénitence*, qui sans doute est destinée à donner le pardon pour les fautes passées, mais doit aussi armer l'âme de lumière et de force en vue de l'avenir [5]. On reconnaît à ces traits l'éminent moraliste qu'est l'évêque de Genève [6].

L'ascétisme salésien a popularisé dans l'Eglise certains exercices spirituels, que l'on peut appeler **exercices de complément** et qui sont bien caractéristiques de sa manière : 1. L'*oraison jaculatoire* [7], qu'il a popularisée, est une invocation cordiale et brève fréquemment renouvelée par une âme recueillie au cours de la journée, à l'occasion de mille objets et en particulier des beautés de la nature, images de celle de Dieu. Elle prolonge l'oraison véritable et, à l'occasion, elle en tient lieu : sans elle "on ne peut pas bien faire la vie contemplative et ne sçaurait-on que mal faire la vie active" [8]. — 2. L'*examen de conscience* [9] est prescrit, mais sans les précisions que d'autres [10] lui ont données. "Entre la libre spontanéité franciscaine et l'esprit méthodique de saint Ignace, François de Sales a choisi la voie moyenne" [11]. Il y fait prédominer l'affection sur

[1] Que l'on a appelés "des sacrements d'entretien"; *ibid.*, p. 373.

[2] Qui fait partie du mobilier d'église depuis le XVIe siècle.

[3] Elles s'expliquent par les habitudes et les préjugés courants au XVIe siècle.

[4] Il permit cependant à Ste Jeanne de Chantal de communier tous les jours, chose inouïe de son temps. Il exigeait pour la communion fréquente l'absence d'affection au *péché véniel* (*Introd.*, II, c. 20); mais plus loin (*ibid.*, c. 21) il invitait à communier les parfaits et les imparfaits, les forts et les faibles, les malades et les sains. — [5] *Introd.*, II, c. 19.

[6] M. Vincent (*op. cit.*) a très fortement accusé cet aspect de la doctrine salésienne, en regardant les sacrements comme des "moyens auxiliaires de culture".

[7] F. VINCENT, *op. cit.*, p. 345-355. L'oraison jaculatoire "est vraiment la grande originalité de notre saint", dit cet auteur, p. 347.

[8] *Intr.*, II, c. 13. — [9] *Ibid.*, c. 11.

[10] Surtout S. Ignace de Loyola et M. Tronson.

[11] F. VINCENT, *op. cit.*, p. 372.

la recherche, et songe plus à l'avenir qu'au passé[1]. — 3. La *retraite annuelle*[2] est prescrite aux personnes pieuses, même celles du monde; elles doivent, pendant quelques jours, se recueillir, voir où elles en sont dans la voie de l'amour de Dieu et renouveler leurs résolutions[3]. — 4. La *direction spirituelle* est recommandée à Philothée dès le début[4] : S. François de Sales tient à prévenir les écarts de l'inspiration individuelle. Il veut que le directeur subordonne son action à celle de Dieu, s'adapte au tempérament naturel de son dirigé et suive une marche progressive; que la direction, douce et souple, indirecte et enveloppante, tende à l'amour de Dieu de toute manière, même par un certain amour du directeur[5].

4° **Les vertus,** on le devine, tiennent une large place dans la spiritualité de cet éminent moraliste qu'est saint François de Sales. Elles y sont mises en relief par sa méthode même, car son optimisme le porte à combattre le vice moins par l'attaque directe qu'en développant la vertu contraire, en même temps que l'amour de Dieu, supposé partout. Il fait ainsi aimer le sacrifice, mais on n'en peut conclure qu'il énerve l'austérité chrétienne : on a pu dire, au contraire, qu'il est " le plus mortifiant de tous les saints "[6], au moins en ce sens qu'il obtient par l'amour, en fait de renoncement, ce que d'autres n'obtiennent pas avec leurs rigides préceptes.

Il sait **adapter la pratique des vertus** aux exigences des états particuliers : autre est l'idéal qu'il présente aux personnes du monde[7], autre celui des religieux[8]. Il n'est pas un ascète à vues unilatérales; il cultive l'homme tout entier, ne négligeant, ni la science ou l'art qui ornent l'esprit, ni les affections humaines qui sont la vie du cœur, ni la santé ou la parure du corps[9]. Toutefois, même alors qu'il forme l'homme, c'est avant tout le chrétien qu'il a en vue, et c'est par la vertu chrétienne qu'il élève les facultés de son disciple. Cette préoccupation, déjà fort sensible dans l'*Introduction*, est presque exclusive dans les *Entretiens*. L'Ordre qu'il a fondé a pour caractères, non l'austérité, mais l'amour, " la ferveur de la charité et la force d'une très intime dévotion "[10].

Cette force suave de l'amour doit amener la religieuse à pratiquer les grandes vertus de son état[11] — objet des trois vœux — jusque dans **leur esprit,** détachement total du

---

[1] Cf. *Ibid.*, p. 363-373.
[2] *Introd.*, Ve P., c. 1-16. Il faut distinguer cet exercice de "la retraite spirituelle" signalée plus haut (IIe P., c. 12), qui est le recueillement.
[3] Toute la dernière partie de l'Introduction lui est consacrée.
[4] *Introd.*, Ire P., c. 4.
[5] F. VINCENT, *op. cit.*, p. 397-515.
[6] M. OLIER. Voir sa *Vie*, Paris, 1841 (t. II, p. 180).
[7] Voir la IIIe P. de l'*Introduction à la vie dévote.*
[8] Voir les *Entretiens spirituels.*
[9] Voir F. VINCENT, *op. cit.*, p. 217-290.
[10] Addition à la Ire constitution. Cf. Préface des *Entretiens*, p. XXX.
[11] *Entretiens*, VIII-XII, XIV-XV.

cœur, modestie, qui est la fleur de la chasteté, renoncement au jugement propre. Les premiers entretiens posent les fondements de cet esprit [1] et concluent par trois lois fort caractéristiques : abandon, générosité, égalité d'esprit [2]. Cet idéal n'est parfaitement réalisé que dans le plus pur amour de Dieu.

C) L'Amour de Dieu et la mystique salésienne.

La charité reçoit de la dévotion l'élan généreux qui porte une âme à servir Dieu allègrement et sans faiblesse. **Sa perfection** toutefois réside dans la pureté et l'intensité des *actes intérieurs* par lesquels l'âme s'unit directement à Dieu. Des secours éminents lui sont donnés pour l'aider à les poser : ce sont les *grâces mystiques*. Saint François de Sales traite de ces actes et de ces grâces dans les trois livres (V-VII) qui sont le cœur de son ouvrage et exposent l'essentiel de sa théologie mystique. Mais les quatre livres suivants en sont le complément nécessaire, les *fruits* de l'amour parfait (l. VIII-IX) et ses *propriétés* (l. X-XI) fournissant à l'auteur l'occasion de présenter un ascétisme supérieur tout pénétré de mystique et d'une importance pratique sans égale pour tout le monde, mais spécialement pour les âmes que Dieu appelle à la perfection.

1° Les **actes intérieurs** qui constituent essentiellement l'amour, l'amitié même et unissent l'âme à Dieu, sont la complaisance et la bienveillance, étudiées au livre V. *a*) Par la *complaisance* [3], l'âme se réjouit des perfections divines et se repose en elles pour en jouir; ce repos consiste non à ne pas se mouvoir, mais à " n'avoir pas besoin de se mouvoir ", parce qu'on a tout en Dieu [4]. Mais l'amour même qui a trouvé cherche encore, sinon pour acquérir, du moins pour jouir. *b*) La *bienveillance* [5] est pour nous la suite de la complaisance; Dieu, au contraire, commence par témoigner de la bienveillance à sa créature, et ensuite il se complaît en son œuvre. La complaisance consiste surtout en désirs de plaire et d'être

[1] *Entret.*, II-VII : la confiance, la fermeté, la cordialité, la générosité, l'espérance, les grandes lois spirituelles.

[2] *Entret.*, VII. — [3] *Amour de D.*, l. V, c. 1-5.

[4] *Ibid.*, c. 3. Remarque très importante pour l'intelligence de la contemplation salésienne, qui est active, même quand elle est parfaite : nous marchons pour aller en un jardin, et quand nous y sommes parvenus nous nous y mouvons encore pour en mieux jouir. " On cherche tous-jours celui qu'on ayme tous-jours, dit le grand saint Augustin; l'amour cherche ce qu'il a treuvé, non affin de l'avoir, mais pour tous-jours l'avoir ". *Ibid.*, c. 3, p. 267.

[5] *Amour de D.*, l. V, c. 6-12.

utile, en un besoin pressant de louer Dieu et de le faire louer par toute la création, en aspirations ardentes vers le ciel.

L'*exercice de ces actes* est la principale raison d'être de l'*oraison* qui est définie au début du livre VI[1]. Par oraison le saint entend la méditation ou la contemplation, qu'il distingue avec soin. La *méditation* "n'est autre chose qu'une pensée attentive, réitérée ou entretenue volontairement en l'esprit, affin d'exciter la volonté à de saintes et salutaires affections et résolutions"[2]. "**La contemplation** n'est autre chose qu'une amoureuse, simple et permanente attention de l'esprit aux choses divines"[3]. Cette forme supérieure d'oraison se distingue de la méditation en ce qu'elle suppose l'amour au lieu de chercher seulement à le produire[4]; elle considère son objet dans une vue simple et générale plutôt qu'analytique[5]; enfin, elle se fait sans effort et avec plaisir, étant un effet de l'amour[6]. La contemplation décrite ici est une contemplation *distincte :* elle suppose, soit la vue simple d'une seule perfection divine, abstraction faite des autres, soit la vue globale de plusieurs perfections divines, soit l'attention à quelque œuvre ou action divines[7], permettant à l'âme de produire sans effort discursif les actes décrits de complaisance ou de bienveillance[8]. Il s'agit, en définitive, d'une *contemplation* simple mais *active*, et assez parfaite.

2° **Les grâces mystiques** sont rattachées à l'exercice de la contemplation qui vient d'être décrit et dans lequel le rôle de l'amour, mis partout au premier plan, est fortement accusé. Saint François de Sales suit ici sainte Thérèse, mais avec la liberté d'un maître, sûr de lui-même et qui n'hésite pas à tout ramener à son point de vue. *a*) LES ORAISONS ANTÉRIEURES A L'UNION[9] conservent le nom même que leur donne la sainte carmélite : 1. le *recueillement*[10] est décrit avec les mêmes comparaisons, complétées par quelques autres, fort suggestives; 2. la *quiétude*[11] ou "repos de l'âme recueillie en son bien aymé" est fort longuement étudiée et identifiée à peu près avec le "sommeil des puissances"[12] — *b*) LES

[1] *Ibid.*, l. VI, 1-6. *Oraison* est pour l'auteur synonyme de *théologie mystique.*

[2] *Ibid.*, c. 2. — [3] *Ibid.*, c. 3.

[4] "En somme, la méditation est mère de l'amour, mais la contemplation est sa fille". *Ibid.*, c. 3, p. 313. — [5] *Ibid.*, c. 5. — [6] *Ibid.*, c. 6.

[7] Ces "trois façons" dont "se fait" la "simple vue de la contemplation" sont indiquées au début du c. 6, *ibid.*

[8] S. Jean de la Croix n'admet l'abandon de l'opération discursive que lorsque l'opération de l'homme est remplacée par une vue générale et *indistincte* de Dieu, produite par l'Esprit-Saint (contemplation infuse, au moins initiale). S. François de S. n'y contredit pas, et sa doctrine pratique ne s'explique bien que par le principe posé par le docteur espagnol, qui donne non seulement une direction pratique mais une explication théologique. Les deux docteurs se complètent. S. François de S. ne connaissait pas, quand il écrivit le *Traité*, les œuvres de S. Jean de la C., imprimées en 1618.

[9] *Amour de D.*, l. VI, c. 7-11. — [10] *Ibid.*, c. 7. — [11] *Ibid.*, c. 8-11.

[12] *Ibid.*, c. 8, p. 330.

ORAISONS D'UNION en général [1] ne sont pas distinguées par saint François de Sales avec des noms particuliers, mais par leurs effets caractéristiques. Il leur attribue " l'*écoulement de l'âme en Dieu* ", car, en elles, l'âme a en Dieu une complaisance telle qu'" elle se va doucement coulant, comme une chose fluide et liquide, dedans la Divinité qu'elle ayme " [2]. En la même oraison se fait une sorte de " liquéfaction de l'âme en Dieu " [3], selon le mot du Cantique : " Anima mea liquefacta est ut locutus est ". (*Cant.*, V, 6). Fruit de la complaisance, l'amour produit encore d'autres grands effets dans l'âme, avivant les sentiments les plus purs, jusqu'à la *blessure d'amour* [4] : celle-ci est produite par les séparations que l'amour impose, par les désirs qu'il avive, par les attraits que Dieu donne [5] ; l'une de ses formes les plus pures est " la langueur amoureuse du cœur blessé de dilection " [6].

D'autres effets de l'union, intense surtout, sont exposés dans le livre VII. Ici encore le saint Docteur a bien soin de ne pas séparer des grâces les plus hautes une certaine activité de l'âme qui les reçoit : elle ne doit pas s'appuyer seulement sur Dieu comme la vigne sur l'ormeau, elle doit y adhérer de toutes ses forces vives, comme le lierre s'accroche aux arbres : " Il se presse et serre si fort à eux, que même il pénètre et entre dans leurs écorces " [7]. C'est *dans l'oraison* principalement que s'accomplit cette union [8] et que sont produits *les effets* éminents des grâces mystiques *dites* d'union. Saint François de Sales en signale ici trois principaux : les *extases* (ou *ravissements*), *la vie* en Dieu et *la mort* d'amour.

Les extases sont de trois sortes [9] : l'extase de l'entendement, produite par l'admiration de la vérité divine ; celle de la volonté, produite par la complaisance amoureuse en sa bonté ; celle de l'action ou des œuvres. Cette dernière est la seule nécessaire et la meilleure marque de la valeur des deux autres [10], mais elle n'est pas une extase à proprement parler. Les deux premières sont les seules qui soient communément appelées extases ou ravissements, mais il faut craindre les illusions ; aussi l'auteur, après les avoir décrites [11], donne-t-il deux marques du bon ravissement [12] : *a*) il " ne se prend ni attache jamais tant à l'entendement qu'à la volonté " [13], même la première espèce, qui est plus lumineuse que l'autre ; *b*) il est accompagné des œuvres, comme il vient d'être dit.

---

[1] *Ibid.*, c. 12-15. — [2] *Ibid.*, c. 12, p. 346. — [3] *Ibid.*, c. 12.
[4] *Ibid.*, c. 13-15. — [5] *Ibid.*, c. 13. — [6] *Ibid.*, c. 15.
[7] *Amour de D.*, l. VII, c. 1. — [8] *Ibid.*, c. 1-3. — [9] *Ibid.*, c. 4, p. 21.
[10] *Ibid.*, c. 6, p. 27. Sainte Thérèse parle de même à la VIIe Demeure. Voir ci-dessus, p. 818.
[11] *Ibid.*, c. 4 et 5. — [12] *Ibid.*, c. 6.
[13] Ste Thérèse semble donner un critère tout opposé : " Si l'âme n'entend pas quelquefois de ces secrets, ce ne sont pas des ravissements " (*Château*, VI, c. 4 ; p. 205) ; mais elle voulait par là distinguer l'extase de la simple quiétude et plus encore des vulgaires défaillances physiques (voir p. 814). S. François de S., au contraire, semble préoccupé de distinguer le ravissement religieux et surnaturel du ravissement naturel du philosophe ou de l'artiste.

La vie en Dieu par l'amour extatique [1] et enfin **la mort d'amour** [2] donnent lieu à de splendides développements, qui n'offrent pas de difficultés particulières. Ces effets sont parmi les plus élevés que produisent les grâces mystiques. Le saint Docteur, qui ne parle pas de l'*union transformante*, en a sans doute groupé là plusieurs traits. Les autres se retrouveront dans les fruits plus généraux de l'amour parfait dont s'occupent les livres suivants.

3° **L'amour parfait** se reconnaît, *même hors de l'oraison*, à ses fruits dans la volonté et à ses caractères. Par FRUITS [3] nous entendons ici des *effets permanents* de l'amour de Dieu sur la volonté; ce sont les dispositions stables qui garantissent la valeur surnaturelle de cet amour. Elles peuvent et doivent déjà s'exercer en l'oraison, par manière de sentiment, mais elles doivent ensuite se traduire en acte.

Il y a **deux fruits principaux** de l'amour : 1. la *conformité* à la volonté de Dieu [4], effet de la complaisance et de la bienveillance [5], qui dispose favorablement la volonté de l'homme à poser les actes positifs que Dieu peut lui demander [6], non seulement par préceptes [7], mais encore par des conseils [8] ou de simples inspirations [9]. 2. La *soumission* au bon plaisir de Dieu [10] n'est qu'une autre forme de la même union de la volonté humaine à la volonté de Dieu, en tant qu'elle demande d'accepter les souffrances ou les privations. Cette acceptation doit dépasser la patience ou résignation [11] et atteindre la *sainte indifférence* [12], même dans les questions spirituelles [13] : cette indifférence est une vraie mort de l'âme et produit un dépouillement total [14].

Les propriétés suivantes peuvent être attribuées à tout amour de Dieu; cependant elles ne trouvent leur pleine réalisation que dans l'amour parfait : 1. Dieu doit être aimé "*sur toutes choses*" [15] : il nous l'a commandé, et ce précepte, qui peut être observé selon divers degrés de perfection [16], se trouve excellemment appliqué dans le zèle pour le salut du prochain [17]; 2. le *rôle de l'amour* de Dieu est universel [18] : il perfectionne et résume toutes les vertus, jusqu'aux plus hautes [19] et répare même les désastres du péché [20], aussi devons-nous "réduire toute la pratique des vertus et des actions au saint amour" [21]; il comprend les dons du Saint-

---

[1] *Ibid.*, c. 7-8. — [2] *Ibid.*, c. 9-14.

[3] On peut rapprocher ceci de ce qui est dit par S. Thomas des *fruits* du Saint-Esprit ou *actes parfaits;* mais en réalité, il s'agit de questions différentes. Les points de vue même ne s'accordent pas.

[4] *Amour de D.*, l. VIII (en entier). — [5] *Ibid.*, c. 1-2.

[6] *Ibid.*, c. 3-4. — [7] *Ibid.*, c. 5. — [8] *Ibid.*, c. 6-9. — [9] *Ibid.*, c. 10-13.

[10] *Amour de D.*, l. IX (en entier). — [11] *Ibid.*, c. 1-3. — [12] *Ibid.*, c. 4.

[13] *Ibid.*, c. 5-10. — [14] *Ibid.*, c. 11-16. — [15] *Ibid.*, l. X (en entier).

[16] *Ibid.*, c. 4-5. — [17] *Ibid.*, c. 11-17. — [18] *Ibid.*, l. XI (en entier).

[19] *Ibid.*, c. 1-9. — [20] *Ibid.*, c. 10-12. — [21] *Ibid.*, c. 13-14.

Esprit [1] et transfigure la crainte [2]; il contient les fruits du Saint-Esprit et les béatitudes [3]; il soumet à son obéissance " toutes les passions et affections de l'âme " [4] et chasse la tristesse, qui " est presque tous-jours inutile, ains contraire au service du divin amour " [5]. Les préoccupations morales de saint François de Sales l'ont poussé à ajouter à son large exposé quelques *avis pratiques* " pour le progrès de l'âme au saint amour " [6]. Il y recommande la direction d'intention [7], l'offrande des actions [8] et, pour conclure, montre " que le Mont de Calvaire est la vraye académie de la dilection " [9].

Moraliste, saint François de Sales a conduit son disciple au développement harmonieux de toutes ses facultés, par leur subordination à la vie supérieure de l'esprit et de la volonté, entièrement régie par un amour de Dieu éclairé, actif et ardent. L'*humanisme* et le *mysticisme* s'unissent dans cette doctrine, mais ce n'est pas l'humanisme qui s'est directement épanoui en floraison mystique : ce n'est pas la culture de l'homme qui a, de soi-même, conduit l'amour de Dieu jusqu'à la perfection, c'est plutôt, au contraire, par la mort totale et le dépouillement (liv. VIII-IX) que l'homme atteint l'amour le plus haut qui le perfectionne tout entier. Ainsi quelqu'opposés qu'ils soient en apparence, le mysticisme, loin de détruire l'œuvre de l'humanisme, la complète et la parachève.

[1] *Ibid.*, c. 15. — [2] *Ibid.*, c. 16-18. — [3] *Ibid.*, c. 19.
[4] *Ibid.*, c. 20. — [5] *Ibid.*, c. 21. — [6] *Amour de D.*, l. XII (en entier).
[7] *Ibid.*, c. 8. — [8] *Ibid.*, c. 9. — [9] *Ibid.*, c. 13.

CONCLUSION.

Nous nous étions proposé de faire connaître **les Pères** et **leurs grands continuateurs.** *Les Pères*, c'est-à-dire les anciens écrivains ecclésiastiques, et, entre tous, ceux qui par leur génie ou leur talent supérieur unis à la sainteté jouissent d'une autorité incontestable comme maîtres de la pensée chrétienne, les Docteurs en un mot. *Leurs grands continuateurs*, c'est-à-dire les théologiens ou les maîtres spirituels qui ont repensé ou reproduit à leur manière au moyen âge ou à la Renaissance la vérité traditionnelle reçue des anciens et l'ont immédiatement transmise aux nouvelles générations. Parmi eux encore, c'est aux plus grands que nous nous sommes arrêté de préférence, à ceux qui ont aussi été honorés du titre de *Docteurs* [1]. Nous nous arrêtons à la mort de saint François de Sales, qui clôt dignement cette période.

Une comparaison directe entre les œuvres des maîtres modernes et celles des anciens, surtout des premiers siècles, n'est guère possible dans l'ensemble, tant les contrastes éclatent. Mais ici un **double écueil** est à éviter. D'abord accuser les différences jusqu'à affirmer un développement qui soit une révolution. Il y a eu certes des révolutions, mais les œuvres qui les ont produites ont été rapidement réprouvées par l'Eglise et leur histoire est celle des hérésies. Nous n'avons parlé que des écrits des maîtres qui sont restés en accord de pensée avec la tradition catholique et l'ont même éclairée sur quelque point. Mais à cause de cela même on peut être tenté, et c'est l'autre écueil, de négliger les divergences, parfois notables, qui sont le résultat naturel d'une évolution légitime et nécessaire, aussi bien au point de vue doctrinal que litté-

[1] Le nombre des **Docteurs de l'Eglise** est actuellement de 26, dont la plupart appartiennent à l'antiquité chrétienne, soit *8 orientaux :* S. Athanase, S. Basile, S. Grégoire de Nazianze, et S. Jean Chrysostome, dits "les grands Docteurs d'Orient", auxquels s'ajoutent S. Ephrem, S. Cyrille de Jérusalem, S. Cyrille d'Alexandrie et S. Jean Damascène; *9 latins :* S. Ambroise, S. Jérôme, S. Augustin, S. Grégoire le Grand, dits "les grands Docteurs d'Occident", auxquels s'ajoutent S. Hilaire, S. Léon, S. Pierre Chrysologue, S. Isidore et S. Bède. Dans l'époque postérieure aux Pères nous trouvons 9 autres Docteurs en Occident, soit 5 au moyen âge : S. Pierre Damien, S. Anselme, S. Bernard, S. Bonaventure et S. Thomas d'Aquin; 4 dans les temps modernes : S. Jean de la Croix, S. Pierre Canisius, S. François de Sales, S. Alphonse de Liguori.

raire, pour s'en tenir à des traits communs, au risque d'ôter aux hommes et aux doctrines toute originalité. Les mêmes dangers peuvent se présenter, on le conçoit, à propos des auteurs modernes et des écoles. Un réel effort a été fait pour les écarter, en gardant une attitude moyenne, relevant dans les auteurs les points qui caractérisent le mieux leur position doctrinale. Entre les Pères et les docteurs médiévaux et modernes, par exemple, il y a évidemment continuité : aucun catholique n'en peut douter, et l'on n'a même pas essayé ici de l'établir, tandis qu'on l'affirmait hautement dans le titre même du livre IV. Cette affirmation, tout évidente qu'elle soit, n'a pas semblé inutile. Mais on a surtout, dans les développements, mis en lumière les caractères propres des œuvres nouvelles.

Celles-ci se distinguent d'ordinaire des anciennes, ainsi qu'il a été dit plus haut (voir p. 348), par une certaine **systématisation,** soit parce que leur objet est d'ordinaire plus nettement déterminé, soit parce que la méthode employée, plus spéculative, fait un usage plus large de la philosophie, soit encore du fait que la pensée personnelle de quelque esprit supérieur s'impose à un groupe important et fait école. C'est au moyen âge et à la Renaissance que se sont formées, en théologie et en spiritualité, les *Ecoles* auxquelles se rattachent la plupart des penseurs catholiques contemporains : ceux qui restent à l'écart de tout groupement sont l'exception. Les fondateurs ou premiers maîtres de ces Ecoles sont donc, en un sens, les vrais inspirateurs, lointains peut-être, mais très influents de la pensée catholique contemporaine. Il était utile de les étudier à part. Leurs successeurs ne font guère que suivre les voies ainsi tracées, et il suffira le plus souvent de les rattacher à leur groupe pour connaître les éléments essentiels de leur doctrine.

1° **Trois écoles** surtout s'imposent en théologie, celles de saint Thomas, de Duns Scot, de Suarez. Elles n'ont pas cessé d'être actives depuis le XVIe siècle, et chacune d'elles peut présenter une liste glorieuse de docteurs influents [1].

Le XVIIe siècle fut témoin d'un brillant épanouissement de l'**école scotiste** [2], surtout parmi les observants et les conventuels, qui, mieux que d'autres franciscains, se gardèrent alors de l'éclectisme. On en trouve

[1] Voir sur tous ces auteurs HURTER, *Nomenclator*, t. III-V. A. TANQUEREY, signale les principaux dans sa *Synopsis theologiæ dogmaticæ*, t. II, 1926 (20e éd.), p. 31-67 (*Brevis historia theologiæ dogm.*, art. III, ætas moderna).

[2] M. DE WULF, *Hist. ph. méd.*, II, p. 278 sq. Voir *Dict. théol.*, art. *Frères Mineurs*, col. 840-862.

dans tous les pays et dans les principaux centres universitaires. Citons François Hauzeur († 1676), Fr. Macedo († 1681), Brancati de Lauria († 1682), Cl. Frassen († 1711), Barth. Durand († 1720).

Non moins éclatant est le succès des **maîtres de la Compagnie de Jésus** [1], qui d'ordinaire s'inspirent de Suarez, mais sans servilité et parfois avec une indépendance réelle. Rappelons les noms d'A. Tanner († 1623), M. de Ripalda († 1648), Cl. Tiphaine († 1641), Ruys de Montoya († 1632), surtout Lugo († 1660), aussi renommé pour le dogme que pour la morale ; celle-ci est particulièrement cultivée par P. Laymann († 1635), H. Busenbaum († 1668), A. de Escobar († 1669), Cl. Lacroix († 1714), qui sont les vrais précurseurs de saint Alphonse.

L'**école thomiste** [2], de son côté, peut mettre en avant les très grands noms de Jean de Saint-Thomas († 1644), V. Contenson († 1674), J. Gonet († 1681), A. Goudin († 1695), A. Massoulié († 1706), Noël Alexandre († 1724), Ch.-R. Billuart († 1757), auxquels il faut joindre les théologiens carmes de Salamanque *(Salmanticenses)*, qui travaillèrent près de 50 ans à la rédaction de leur fameux *Cursus theologicus*.

On trouve sans doute en dehors de ces écoles des théologiens de valeur dans les derniers siècles, soit des séculiers, soit des religieux d'autres Ordres que les Ordres doctrinaux cités, soit même des membres de ceux-ci qui ont une pensée plus indépendante. Il est cependant de fait que tous, à des degrés divers, subissent l'**influence des écoles indiquées.** L'une de celles-ci, au cours du XIXe siècle, surtout depuis Léon XIII, a pris sur les autres une avance considérable du fait que SAINT THOMAS a été officiellement donné aux Séminaires et aux Universités comme maître en philosophie et en théologie [3], et que l'Eglise semble pousser à une interprétation stricte [4] des œuvres du Docteur angélique, sans l'imposer absolument [5]. C'est aussi pour répondre à ce désir que l'on a cru devoir, dans ce *Précis*, s'étendre plus longuement sur la vie, les écrits et la doctrine de saint Thomas, le maître en théologie par excellence.

Le nom de **saint Augustin**, que nous avons trouvé mêlé à tous les grands mouvements d'idées en Occident, depuis le haut moyen âge, n'a pas été moins prononcé dans les derniers siècles. Il était malheureusement compromis par l'abus qu'en ont fait des disciples sectaires, qui lui ont prêté leurs vues étroites, les jansénistes.

---

[1] Voir *Dict. théol.*, art. *Jésuites*, col 1043-1092.

[2] Voir *Dict. théol.*, art. *Frères Prêcheurs*, col. 914-924. — [3] Voir p. 536, 629.

[4] Voir par exemple, le décret de la Congrégation des Etudes sur les 24 thèses thomistes, du 27 juillet 1914.

[5] Voir X. LE BACHELET, *Jésuites*, dans *Dict. théol.*, col. 1038-1043 (les récentes directives).

" Héritier du baïanisme, **le jansénisme**[1] est une hérésie singulière, qui a toujours voulu rester dans l'Eglise en dépit des condamnations réitérées du Saint-Siège. Cette prétention est encore très sensible chez les rares héritiers de la pensée janséniste qui achèvent de disparaître aujourd'hui. — On peut distinguer, dans son histoire, deux phases principales : dans la première, le jansénisme est avant tout un système théologique sur la grâce et la prédestination ; les polémiques, parfois très vives, sont ordinairement doctrinales. Animés, comme tant de grands chrétiens de l'époque, d'un zèle incontestable pour la réforme catholique, un certain nombre de penseurs croient travailler à cette grande œuvre en ressuscitant, dans le domaine dogmatique, des thèses archaïsantes que l'on prétend rattacher à saint Augustin, dans le domaine de la pratique chrétienne, les usages pénitentiels des premiers siècles du christianisme. L'*Augustinus*[2] fait revivre les premières, les seconds sont présentés avec un rare talent d'exposition dans le livre de la *Fréquente communion*[3]. Ainsi les grands noms de Jansénius et d'Arnauld dominent toute cette période qui se termine à la *paix de Clément IX* (1669). Dans la seconde phase, le jansénisme devient un parti d'opposition politique, parlementaire, philosophico-religieuse " durant une " période qui commence aux dernières années du XVIIe siècle, et dure, avec des alternatives de violence inouïe et de calme relatif, jusqu'à la Révolution "[4]. C'est le premier jansénisme seul qui présente un réel intérêt au point de vue théologique. Sa doctrine se réduit, on le sait, à affirmer une corruption profonde de l'homme, gravement altéré par le péché originel jusque dans ses facultés naturelles, et surtout, l'impossibilité de résister à la grâce, qui s'impose par une délectation victorieuse, comme la délectation charnelle impose à l'homme le péché, sans résistance possible[5]. Tel est le système, basé sur la négation de la liberté, qui a trop justifié l'accusation de *pessimisme*. Cette accusation est parfois portée contre saint Augustin lui-même, bien injustement, grâce à l'oubli des thèses capitales de l'évêque d'Hippone : celles-ci fondent un véritable optimisme surnaturel, en particulier sa doctrine si riche et si réconfortante de la sagesse[6].

2° En **spiritualité**, comme en théologie dogmatique ou morale, on se trouve en présence d'**écoles**. L'insistance sur tel aspect ou tel élément particulier de la vie chrétienne peut fournir une base suffisante à une telle classification, et déjà on peut la retrouver dans les auteurs du moyen âge, on l'a vu. Les précisions admirables apportées par les maîtres spirituels de la Renaissance, soit dans la méthode des exercices de piété, soit dans l'exposé de la doctrine, peuvent

[1] J. CARREYRE, *Jansénisme*, dans *Dict. théol.*, col. 318-529.

[2] Œuvre de Jansénius († 1638), (*ibid.*, col. 319-329) publiée deux ans après sa mort, 1640.

[3] Œuvre d'Antoine Arnauld (1612-1694), parue en 1643.

[4] J. CARREYRE, *ibid.*, col. 318.

[5] C'est dans l'*Augustinus* que cette doctrine est exposée. Voir l'analyse détaillée de cet ouvrage, *ibid.*, col. 330-448.

[6] Voir t. I, p. 648. Le renouveau d'études spirituelles auxquelles nous assistons permet d'espérer une heureuse réaction contre ces abus.

bien mieux encore favoriser de telles systématisations. L'on a pu fort utilement grouper tous les auteurs récents en les rattachant ainsi à l'une ou à l'autre Ecole [1] : le nombre de ceux qui restent en dehors de ces groupes excellents est infime. Il importe cependant de ne pas exagérer la rigidité de ces cadres. Tous les auteurs, à quelque école qu'ils appartiennent, admettent la doctrine des autres, malgré leurs préférences pratiques particulières. Pour tous, les maîtres du XVIe siècle que nous avons présentés, saint Ignace, sainte Thérèse, saint Jean de la Croix, saint François de Sales, restent les maîtres classiques, les docteurs de l'ascétisme et de la mystique.

Sans doute, depuis lors, de **nouveaux groupes spirituels** ont été fondés par des hommes de Dieu, des saints même. Ceux-ci n'ont pas, dans l'ensemble, refait, à un point de vue nouveau, l'œuvre de ces grands classiques. Leur attention semble plutôt avoir été attirée par quelque grande vérité qu'ils ont mise à la base de leur œuvre.

Ainsi le card. de Bérulle [2] († 1629) a particulièrement insisté sur la vertu de religion, frappé qu'il était par les "*grandeurs*" de Jésus, le *Verbe incarné*, pour qui il professait une ardente dévotion. L'**école oratorienne**, représentée par Condren († 1641) et Bourgoing († 1662), Thomassin en théologie, a maintenu ses traditions.

Bien proche de celle-là est l'**école de Saint-Sulpice**, fondée par M. Olier [3] et continuée surtout par M. Tronson; elle recommande, avec l'esprit de religion, l'abnégation intérieure en vue d'une « adhérence » parfaite aux *sentiments intérieurs du Christ*, objet préféré de ses méditations.

Un autre disciple de Bérulle, saint Eudes [4], a su rattacher aux vertus intérieures du Christ le *culte des Sacrés-Cœurs* de Jésus et de Marie, culte qui a pris, grâce à sainte Marguerite Marie et au Bx de la Colombière [5] une magnifique extension dans la vie chrétienne. Saint Paul de la Croix († 1775) a surtout propagé le culte de *la Passion* et le Bx Grignion de Montfort († 1716) celui de la *sainte Vierge*.

Plusieurs saints, fondateurs d'**autres groupes religieux** importants, saint Vincent de Paul († 1660), saint Jean Baptiste de la Salle († 1719), saint Alphonse de Liguori († 1787), ont eu avant tout des *préoccupations pratiques* [6], et ils s'inspiraient dans leurs directions de la doctrine des

[1] Voir notamment la bibliographie générale placée en tête du *Précis de théologie ascétique et mystique* de A. TANQUEREY, p. XXXIII-XLVIII, pour l'âge moderne.

[2] Voir surtout H. BRÉMOND, *Hist. litt. du sentiment rel.*, t. III. L'*Ecole française*, p. 3-221. P. POURRAT, *op. cit.*, t. III, p. 491 sq.

[3] Voir H. BRÉMOND, *ibid.*, p. 419-507. P. POURRAT, *ibid.*, p. 526-567.

[4] H. BRÉMOND, p. 583 sq. P. POURRAT, *ibid.*, p. 586-596. Cf. D. BOULAY, *Vie*, Paris, 1903-1908. CH. LEBRUN, *Le bx Eudes et le culte p. du S.-C.*, Paris, 1917.

[5] J.-V. BAINVEL, *La dév. au Sacré-Cœur de J.*, Paris, 1917 (4e éd.).

[6] Sur tous ces auteurs voir P. POURRAT, *op. cit.*, t. IV.

maîtres que nous avons signalés. La vie spirituelle a continué à se développer certes après ceux-ci, mais en bénéficiant de leurs lumières. Les auteurs que nous avons étudiés jusqu'à saint François de Sales ne marquent pas pour nous un terme, mais sont plutôt des initiateurs.

Leur influence de fait a été considérable. Le charme surnaturel et la chaude conviction avec lesquels sainte Thérèse a décrit les grâces d'oraison et s'en est faite l'ardente apôtre ont conquis à **la mystique** de nombreux adhérents tout en écartant les vues des pseudo-réformateurs, et la prudente douceur d'un saint François de Sales a achevé de gagner des indécis. Mais parmi ces disciples, plusieurs, improvisés où subissant d'autres influences, telles celles des anciens *alumbrados*, se sont égarés, versant soit dans un quiétisme hérétique, soit dans un semi-quiétisme peu sûr.

Ces excès n'ont fait qu'aviver les suspicions et les **craintes des ascètes**, et ceux-ci étaient d'autant plus susceptibles que l'ascétisme, renouvelé par des méthodes précises, pouvait sembler apte à conduire seul aux plus hauts sommets. Les tendances jansénistes, qui pénétraient dans les milieux intellectuels, étaient d'ailleurs peu favorables à l'épanouissement des âmes et contribuaient à aggraver le conflit. Les poursuites contre Molinos et bientôt contre le semi-quiétisme de Fénelon lui-même montrèrent ces oppositions dans toute leur acuité [1]. Depuis lors une certaine méfiance règne en trop d'esprits contre la mystique, considérée de plus en plus comme extraordinaire par son objet.

Contre ces vues étroites **une réaction** a été menée depuis le début du XXe siècle [2], et l'on en vient peu à peu à considérer les grâces mystiques essentielles comme des auxiliaires nécessaires de la vie parfaite. Cette conception nous paraît aussi plus conforme à l'ancienne tradition, surtout médiévale, en particulier à la tradition augustinienne. Mais pour bien entendre celle-ci, il faut insister, plus qu'on ne le fait de nos jours d'ordinaire, sur un aspect important des grâces mystiques : leur coexistence possible, en certaines conditions, avec une activité tranquille et modérée de l'esprit. Bien que les splendides descriptions de sainte Thérèse aient utilement, depuis le XVIe siècle, attiré l'attention des théologiens et des maîtres spirituels sur le côté *passif* des grâces mystiques et que sa doctrine en cette matière jouisse d'une incontestable autorité, il reste utile, nécessaire même, de rappeler l'autre aspect, actif, de la sagesse contemplative, même surnaturelle, plus familier aux augustiniens [3]. Loin d'être rendu caduc par les précisions des nouveaux docteurs, l'enseignement des anciens maîtres peut souvent,

[1] Nous ne pouvons que mentionner ici la controverse qui, devant l'Europe attentive, mit aux prises sur une des questions les plus délicates de la théologie, la nature du pur amour, Fénelon, souple et brillant défenseur d'un subtil et ardent mysticisme, et Bossuet, soucieux de défendre les fondements de la vie chrétienne, la foi, l'espérance et la charité, qu'il jugeait compromis et dont en tout cas, opportunément, il rappelait la primordiale nécessité à la base de toute mystique.

[2] Voir ci-dessus, p. 358. — [3] Voir l'Introduction générale, t. I, p. 19-29.

d'une manière indirecte, contribuer à résoudre des difficultés nouvelles [1]. De fait, il se trouve que cette thèse d'une sagesse à la fois surnaturelle et active n'a pas un simple intérêt historique. Les œuvres de spiritualité qu'elle aide à mieux comprendre ont une portée universelle et sont de tous les âges. Et de plus leur doctrine a l'avantage d'atténuer sensiblement les oppositions doctrinales auxquelles les tendances ascétique et mystique ont de nos jours abouti [2]. La modernité de saint Augustin [3] s'en trouve accrue.

3° Cependant le grand avantage que nous aimons à y voir est ailleurs, il est dans une mise en lumière plus vive de cette **continuité de vie,** toujours la même sous les modalités les plus diverses, qui unit, dans une communauté supérieure de vues et de sentiments, les auteurs des premiers siècles de l'Eglise et leurs lointains héritiers. C'est l'histoire toujours actuelle du grain de sénevé qui devient un grand arbre. Si, en matière dogmatique, il peut y avoir progrès, à combien plus forte raison faudra-t-il en reconnaître un dans la spiritualité, où la part de l'expérience est plus grande; mais là encore le progrès devra s'accomplir *in eodem sensu, eademque sententia.* D'où l'immense intérêt qu'il y a à retrouver dans les écrits des anciens, nos Pères, les principes qui régissent un tel développement.

Cette continuité, que nous n'avons pas expressément marquée au cours de ce *Précis*, a pu cependant ressortir de la suite des chapitres, et peut-être trouvera-t-on que là est l'un des caractères les plus saillants de l'ouvrage.

Cependant l'âme de notre *Précis* est plutôt, croyons-nous, dans l'**exposé doctrinal** assez large qui complète la présentation de la vie des grands hommes d'Eglise et de leurs écrits. Plus que toute autre œuvre littéraire, les œuvres chrétiennes rayonnent par la richesse de la doctrine qu'elles exposent. Sans doute la forme n'est pas indifférente. Les siècles de grande culture, où les penseurs chrétiens ont su donner à leur parole une forme plus artistique, ont pu avoir un prestige particulier. Ils ne doivent pas nous faire négliger ou dédaigner les autres, non moins importants peut-être pour la transmission du dépôt sacré de la révélation. L'art ici reste essentiellement subordonné à la vérité divine, dont l'auteur chrétien, qui veut parler et écrire en chrétien, doit se préoc-

[1] Voir F. Cayré, *Maîtres anciens et problèmes modernes en spiritualité*, dans *Vie spirit.*, 1930, janv., t. 22, p. [12]-[24].

[2] Voir ci-dessus, p. 358.

[3] Voir E. Gilson, *Introduction à l'étude de S. Augustin*, Paris, 1929.

cuper avant tout. Et par vérité nous entendons non seulement le dogme comme tel, mais tout l'ensemble des données révélées, sur lesquelles reposent la vie et la piété chrétiennes.

L'insistance sur la doctrine spirituelle nous a permis notamment de mettre en lumière les enrichissements progressifs apportés par les saints à la parole divine concernant le mystère de l'habitation de Dieu dans les âmes saintes et des communications qu'il leur fait. Ils fournissent ainsi des règles touchant **le sentiment religieux,** auquel, avec raison, on s'intéresse tant de nos jours. Tout sentiment de ce genre n'est pas, il s'en faut, d'un mysticisme authentique, divin[1]. Il est d'autant plus nécessaire d'avoir des critères sûrs pour distinguer celui-ci de ses contrefaçons : ils nous sont fournis par les maîtres dont l'Eglise a reconnu l'autorité et qui l'ont décrit à tant de points de vue divers[2]. Il faut les connaître sous peine de grave lacune. Le présent ouvrage peut au moins guider dans le choix de ces maîtres et donner un aperçu sommaire de leur doctrine. On en voit l'actualité.

Nos exposés doctrinaux nous ont mis en présence de tendances multiples et parfois d'écoles nettement caractérisées. Nous avons eu à cœur de ne pas les dresser les unes contre les autres, mais simplement de montrer comment chacune, à sa manière, s'applique à la recherche de la vérité, dans les questions laissées aux libres discussions des hommes. Du reste, de tels points sont le petit nombre ; dans l'ensemble, cette histoire des maîtres de la pensée chrétienne est une **lumineuse histoire de la vérité,** de ses progrès, de ses difficultés sans doute, mais aussi de ses triomphes. Cette histoire est toute divine par un côté. Elle est humaine, certes, à bien des titres, on l'a vu. Mais en mettant en avant les Docteurs, nous avons attiré l'attention sur des hommes dont le front est irradié d'une lumière surnaturelle. Nous n'avons eu d'autre souci que de reproduire fidèlement leur pensée, tout en nous laissant guider nous-même — c'était notre inflexible volonté, et si un seul mot de cette étude avait pu s'en écarter, nous le rétractons sans réserve — par celle qui possède ici-bas le charisme de la vérité, *charisma veritatis certum*[3], et par celui qui en est ici-bas le glorieux dépositaire.

[1] Voir ci-dessus, p. 356. — [2] *Ibid.*, p. 360 sq.
[3] S. Irénée, *Adv. hær.*, l. IV, xxvi, 2.

TABLE ALPHABÉTIQUE

DES AUTEURS ÉTUDIÉS OU MENTIONNÉS DANS LE 1er OU LE 2me VOLUME [1]

A

Abélard, II, 412-417.
Abercius, I, 148.
Aboukara (Théodore), II, 321.
Abraham d'Ephèse, II, 104.
Absalon de St-Victor, II, 459.
Absamya, I, 375.
Acace, II, 60.
Acace de Bérée, I, 482.
Acace de Césarée, I, 306.
Acémètes, II, 71.
Acéphales, II, 58.
Actes apocryphes, I, 156.
Actes des Martyrs, I, 277-279.
Actes du martyre de saint Polycarpe, I, 72.
Actistètes, II, 58.
Adam, II, 670.
Adamantius, I, 186.
Adam Wodehan, II, 665.
Addaï (Doctrine d'), I, 157.
Antoine de Escobar, II, 857.
Adimantus, I, 608.
Ad Novatianum, I, 243, 277.
Adoptianistes, I, 167; II, 376.
Adrien, I, 486.
Adrien I, II, 227, 316.
Adrien (moine), II, 269.
Ægidius Colonna, II, 635-637.
Ælure (Timothée), II, 62.
Aétius, I, 305.
Agapet (S.), II, 147.
Agathange, II, 116.
Agathon (S.), II, 294.
Agnoètes, II, 58.
Agobard, II, 379.
Azor (Jean), II, 765.
Alain de Lille, II, 460.
Albéric, II, 411.
Albert le Grand (Bx), II, 484-486, 696.
Albert Pighi, II, 730.
Alcuin, II, 371.
Aleatoribus (De), I, 277.
Alexandre Achillinus, II, 711.
Alexandre d'Alexandrie (S.), I, 317.
Alexandre d'Alexandrie, II, 665.
Alexandre de Halès, II, 487-489.
Alexandre de Lycopolis, I, 359.
Alexandre Noël, II, 857.
Alexandre III, II, 463.
Alexandre V, II, 665.
Alexandrie (Ecole d'), I, 170 sq., 287 sq.
Alexandrins, I, 165, 287.
Alexandrins (Epître aux), I, 158.
Al Farabi, II, 472.
Al Gazali, II, 472.
Al Kindé, II, 472.
Allen (G.) II, 730.
Aloges, I, 102, 134.
Alphonse de Castro, II, 732.
Alphonse de Liguori (S.), II, 859.
Alphonse Rodriguez (S.), II, 796.
Alphonse Rodriguez, II, 796.
Alumbrados, II, 785.
Alvarez (Balthazar), II, 795.
Alvarez de Paz, II, 796.
Alvarez (Diego), II, 745.
Alvarez Pelayo, II, 679.
Alype (S.), I, 595.
Amalaire de Metz, II, 379.
Amauriciens, II, 687.
Amaury de Bènes, II, 475.
Ambroise (S.), I, 508-534.
Ambroise, I, 268.
Ambroise Catharin, II, 738.

[1] Il ne s'agit pas ici des auteurs cités, mais de ceux dont traite la Patrologie. — Les noms imprimés en caractères *gras* sont ceux des auteurs ou écrits auxquels est consacré un chapitre.

Ambrosiaster, I, 590.
Amis de Dieu, II, 687.
Ammonius, I, 268.
Ammonius d'Alexandrie, II, 100.
Ammonius Saccas, I, 162.
Amoun (S.), I, 492.
Amphiloque d'Iconium (S.), I, 419.
Ananias l'Arménien, II, 115.
Anastase I (S.), I, 504.
Anastase I d'Antioche, II, 292.
Anastase II, II, 142.
Anastase l'Apocrisiaire, II, 304.
Anastase le Moine, II, 304.
Anastase le Sinaïte, II, 292.
Anatole, I, 268.
André (Actes d'), I, 157.
André de Crète (S.), II, 288-289.
André de Véga, II, 732.
Angèle de Foligno (S.), II, 695.
Anoméens, I, 305.
Anselme de Cantorbéry (S.), II, 390-408, 690.
Anselme de Laon, II, 411.
Antilatins (Polémistes), II, 686.
Antioche (Ecole d'), I, 270, 288-290.
Antiochus le Moine, II, 320.
Antiochus de Ptolémaïs, I, 482.
Antipater de Bostra, II, 103.
Antoine (S.), I, 491.
Antoine André, II, 665.
Antonin de Florence (S.), II, 718 et 734.
Apelle, I, 100.
Aphraate (S.), I, 366-367.
Aphthartodocètes, II, 58, 63.
Apocalypses apocryphes, I, 158.
Apocalyptiques, II, 687.
Apocryphes, I, 150-158.
Apocryphes éthiopiens, I, 54.
Apollinaire de Hiérapolis, I, 129.
Apollinaire de Laodicée, I, 436-440.
Apollinaristes, I, 286, 440.
Apollonius (Actes d'), I, 279.
Apologistes, I, 103-109, 124-132.
Apophtegmes, I, 488.
Apostoliques (Frères), II, 687.
Apostoliques (Pères), I, 31-36.
Apôtres (Epîtres des), I, 157.
Apôtres (Symbole des), I, 37-42.
Apringius, II, 254.
Arabe (Evangile), I, 154.
Arabes (aristotéliciens), II, 471.
Arator, II, 209.
Arbella (Chronique d'), II, 111.
Ariens, I, 285, 299-308.
Aristide, I, 106.
Ariston de Pella, I, 107.
Arius, I, 302-304.
Armand de Beauvoir, II, 667.
Arnobe l'Ancien, I, 259.
Arnobe le Jeune, II, 169-170.
Arrubal (P.), II, 762.
Artémon *ou* Artémas, I, 167.
Asclépius, II, 188.
Astérius d'Amasée, I, 484.
Astérius de Cappadoce, I, 304.
Athanase (S.), I, 326-344.
Athanase (Symbole de S.), I, 338.
Athénagore, I, 126.
Aug. Niphus, II, 711.
Augustin (S.), I, 597-697.
Augustin (Ermites de S.), II, 799.
Augustinienne de S.-Victor (Ecole), II, 692-694.
Augustiniens, II, 469, 483.
Augustin Triomphe, II, 668, 679.
Aurèle, I, 595.
Aurélien, II, 204.
Auriol (Pierre), II, 665.
Ausone, I, 537.
Avempace, II, 472.
Avencebrol, II, 473.
Averroës, II, 472.
Averroïstes, II, 474.
Avicenne, II, 472.
Avircius Marcellus (Réfutation du montanisme dédiée à), I, 134.
Avit (S.), II, 205-206.

B

Babaï le Grand, II, 49-50.
Bacon (François), II, 670, 710.
Bacon (Jean), II, 670.
Bacon (Robert), II, 483.
Bacon (Roger), II, 491.
Baconthorp, II, 670.
Balaï, I, 375.
Balthazar Alvarez, II, 795.
Bandinelli (Roland), II, 463.
Bannez (Dominique), II, 743-745.
Baradaï (Jacques), II, 69.
Bardesane, I, 100, 365.
Barnabé (Actes de), I, 157.
Barnabé (Epîtres de S.), I, 75.

Barnabé (Evangile de), I, 153.
Baronius (Cal), II, 732.
Barsanuphe (S.), II, 108.
Bar-Sudaïli, I, 210.
Barsumas, II, 47.
Barth. Durand, II, 857.
Barthélemy de Médina, II, 742.
Barthélemy des Martyrs, II, 788.
Barthélemy (Evangile de), I, 153.
Barthélemy (Passion de), I, 157.
Basile (S.) I, **395-404, 420 sq.**
Basile d'Ancyre, I, 306.
Basile de Séleucie, II, 103.
Basilide, I, 99.
Bastida (P. de la), II, 762.
Beatus, II, 377.
Bède le Vénérable (S.), II, **268-272.**
Béghards, II, 687.
Béguins, II, 687.
Bellarmin (Bx), II, 763-765.
Bénédictine (École), II, 689, 787.
Benoît (S.), II, 227-229.
Benoît Biscop, II, 269.
Benoît d'Assignano, II, 667.
Bérenger, II, 383-384.
Bernard (S.), II, **417-437, 691.**
Bernard d'Auvergne *ou* de Clermont, II, 637.
Bernard de Chartres, II, 410, 475.
Bernard de la Treille, II, 633.
Bernard de Tours, II, 410, 475.
Bernardin de Sienne (S.), II, 718.
Bernard Silvestre, II, 411, 475.
Bernon (S.), II, 689.
Berthold de Mosburg, II, 634.
Berti, II, 757.
Bertrand (S. Louis), II, 783.
Bérulle, II, 859.
Bessarion, II, 685.
Biel (Gabriel), II, 723.
Billuart, II, 857.
Boèce, II, 213-217.
Bonaventure, II, 493-522, 695.
Boniface I (S.), I, 507.
Boniface II, II, 147.
Boniface VIII, II, 672.
Bono pudicitiæ (De), I, 277.
Borromée (S. Charles), II, 721.
Bourgoing, II, 859.
Bradwardine (Thomas), II, 663.
Brammart (Jean), II, 670.
Brancati de Lauria, II, 857.
Braulio (S.) II, 263.
Brigitte de Suède (Ste), II, 692.
Brinkel, II, 665.
Bruno (Giordano), II, 710.
Burchard de Worms, II, 462.
Buridan (Jean), II, 662.
Burleigh (Walter), II, 665.
Busenbaum, II, 857.

C

Caïnites, I, 99.
Caïus, I, 134.
Cajetan, II, 735-737.
Calliste, I, 213-214.
Calliste (Edit de), I, 217-219, 234.
Calvin, II, 718.
Campion (le Bx Edmond), II, 730.
Canisius (S. Pierre), II, 728-729.
Cano (Melchior), II, 740-742.
Canons apostoliques, I, 362.
Canons ecclésiastiques, I, 362.
Cantor (Petrus), II, 462.
Capistran (S. Jean), II, 718.
Cappadociens (Les Pères), I, **395-435.**
Capréolus de Carthage, I, 595.
Capréolus (Jean), II, 734.
Carpocrate, I, 99.
Carpus, Papylus, Agathonice (Actes des saints), I, 279.
Carthusienne (Ecole), II, 703.
Cassia, II, 290.
Cassien, I, 579-588.
Cassiodore, II, 217-221.
Catéchisme romain, II, 721.
Cathares, I, 243; II, 475.
Catharin, II, 738.
Catherine de Sienne (Ste), II, 696.
Célestin I (S.), I, 507.
Célestius, I, 382.
Celse, I, 94.
Centuriateurs de Magdebourg, II, 730.
Cerdon, I, 100.
Cérinthe, I, 99.
Cérulaire (Michel), II, 382.
Césaire d'Arles (S.), II, 195-204.
Chapitres (Trois-), II, 81.
Chartres (Ecole de), II, 410.
Charles Borromée (S.), II, 721.
Charron (Pierre), II, 720, 731.
Chosrovig, II, 115.
Christophe Soto, II, 742.

Chronicon Pascale, II, 278.
Chromatius d'Aquilée, I, 590.
Chronographe de l'an 354 (Le), I, 554.
Chrysippe de Jérusalem, II, 103.
Cistercienne (Ecole), II, 691.
Clapwel (Richard), II, 632.
Claude D'Espence, II, 731.
Claude de Sainctes, II, 731.
Claudien Mamert, II, 175-176.
Clément d'Alexandrie, I, 169-183.
Clément de Rome (S.), I, 51-60.
Clément (Homélie, dite IIe Epître de S.), I, 77.
Clémentines, I, 53.
Cléomène, I, 166.
Clichtove Josse, II, 720, 730.
Climaque (S. Jean), II, 281-283.
Cochlaeus, II, 727.
Coeffeteau, II, 731.
Collectio Hadriana, II, 227.
Colomban (S.), II, 204.
Colonna Ægidius, II, 635-637.
Comes (Marcellinus), II, 224.
Comestor (Petrus), II, 462.
Commodien, I, 258.
Computus (De Pascha), I, 277.
Condren, II, 858.
Conrad Köllin, II, 737.
Constitutions apostoliques, I, 363-364.
Contenson, II, 857.
Controversistes, I, 133-135.
Corinthiens (Correspondance de S. Paul et des), I, 158.
Corneille, I, 248-249.
Cosmas le Mélode, II, 290.
Cresconius, I, 17.
Crump (Henri), II, 670.
Cumméan, II, 273.
Cydonès (Démétrius), II, 685.
Cyprien (S.), I, 244-257.
Cyprien (Actes proconsulaires de saint), I, 279.
Cyprien le Gaulois, I, 536.
Cyrille d'Alexandrie (S.), II, 19-39.
Cyrille de Jérusalem (S.), I, 354-359.
Cyrille de Scythopolis, II, 110.
Cyrillona, I, 375.
Cyrus, II, 294.

D

Dada, I, 375.
Dadjesu, I, 375.
Damascène (S. Jean), II, 322-336.
Damase (S.), I, 501.
Damianites, II, 64.
Damien, II, 64.
Damien (S. Pierre), II, 388.
Dante, II, 675.
David d'Augsbourg, II, 695.
David de Dinant, II, 475.
David l'Arménien, II, 115.
Décrétales (Cinq lettres), I, 52.
Décrétales des Papes, I, 503.
Démétrius, I, 268.
Démétrius Cydonès, II, 685.
Denys d'Alexandrie (S.), I, 264.
Denys de Corinthe (S.), I, 147.
Denys de Rome (S.), I, 266.
Denys l'Aréopagite, II, 85-99.
Denys le Chartreux, II, 703.
Denys le Petit, II, 225-227.
Descartes, II, 712.
Diadoque de Photiké, II, 104.
Dialogue entre un clerc et un chevalier, II, 674.
Dictinius, I, 592.
Didaché, I, 42-50.
Didascalée, I, 171.
Didyme l'Aveugle, I, 389-394.
Diego Alvarez, II, 745.
Diego de Andrada, II, 732.
Diodore de Tarse, I, 441-443.
Diognète (Epître à), I, 108.
Dionysiennes (Ecoles), II, 697-701.
Dioscore, II, 62.
Dobneck (Jean), II, 727.
Dominicaine (Ecole), II, 695, 788.
Dominici Jean II, 667, 718.
Dominique (S.), II, 696.
Dominique Bannez, II, 743-745.
Dominique Soto, II, 742.
Domitien d'Ancyre, I, 210.
Donatistes, I, 286, 379-381.
Dormition de Marie, I, 156.
Dorothée (le Prêtre), I, 270.
Dorothée (S.), II, 284.
Dracontius, II, 211-212.
Duns Scot (Jean), II, 639-657.
Du Perron, II, 731.
Durand (Barth.), II, 857.

Durand d'Aurillac, II, 667.
Durand de S.-Pourçain, II, 667.
Durandel, II, 667.

E

Ebionites (Evangiles des), I, 153.
Eck (Jean), II, 727.
Eckart, II, 698.
Ecthèse (L'), II, 294.
Edesse (Chronique d'), II, 111.
Edesse (Ecole d'), II, 46.
Edessena (Acta), I, 157.
Edmond Campion (le Bx), II, 730.
Egbert (S.), II, 273.
Egidienne (Ecole), II, 637, 668.
Egyptiens (Evangile selon les), I, 153.
Elie de Crète, II, 283.
Elipand, II, 377.
Elisée le Docteur, II, 117.
Elpis, II, 209.
Encratites, I, 102.
Endéléchius, I, 537.
Enée de Gaza, II, 102.
Enée de Paris, II, 376.
Ennodius de Pavie (S.), II, 152-154.
Ephrem (S.), I, 368-374.
Ephrem d'Antioche, II, 71.
Epidius Rusticus, II, 209.
Epigone, I, 166.
Epiphane (S.), I, 384-389, 426.
Epitome, I, 361.
Epîtres apocryphes, I, 157-158.
Erasme, II, 711-719.
Erigène (Jean Scot), II, 380.
Escobar (A. de), II, 857.
Ethiopiens (Deux apocryphes), I, 54.
Etienne (Apocalypse d'), I, 158.
Etienne (S.), I, 249-250.
Etienne Bar Sudaïli, II, 69.
Etienne de Bourret, II, 632.
Etienne de Tournai, II, 459.
Etienne Gobar, II, 64.
Etienne Langton, II, 478.
Etienne le Mélode, II, 280.
Etienne Tempier, II, 474.
Eucher de Lyon (S.), II, 142.
Euchites, I, 292.
Eudes (S.), II, 859.
Eudoxe, I, 305.
Eugène de Carthage (S.), II, 188.
Eugène de Tolède (S.), II, 263.
Eugippius, II, 223.
Eulogе d'Alexandrie, II, 291.
Eunomius, I, 305.
Euphémius, II, 140.
Eusèbe d'Alexandrie, II, 104.
Eusèbe de Césarée, I, 309-317.
Eusèbe de Dorylée, II, 52, 70.
Eusèbe d'Emèse, I, 306.
Eusèbe de Nicomédie, I, 304.
Eusèbe de Thessalonique, II, 291.
Eusèbe de Verceil (S.), I, 321.
Eustathe, II, 71.
Eustathe d'Antioche (S.), I, 318.
Eustathe d'Epiphanie, II, 111.
Eustathe de Sébaste, I, 307.
Eustrate, II, 280.
Eutychès, II, 51-52.
Eutychianisme, II, 52, 57.
Evagre le Pontique, I, 494.
Evagre le Scholastique, II, 277.
Evagrius, I, 482.
Evangiles apocryphes, I, 153-156.
Evodius, I, 595.

F

Facundus d'Hermiane, II, 149.
Fauste de Byzance, II, 116.
Fauste de Milève, I, 608.
Fauste de Riez, II, 166-169.
Faustin, I, 322.
Favaroni, II, 724.
Félix D'Urgel, II, 377.
Félix III (S.), I, 139.
Ficin (Marsile), II, 710.
Firmilien de Césarée, I, 271.
Fishacre (Richard), II, 483.
Fisher (Bx John), II, 730.
Flavien d'Antioche, I, 482.
Florent Radewijns, II, 702.
Florinus, I, 99.
Fortunat (S.), II, 210-211.
Franciscaine (Ecole), II, 694, 788.
François d'Assise (S.), II, 694.
François de Meyronnes, II, 664.
François de Ossuna, II, 788.
François de Sales (S.), II, 835-854.
François de Victoria, II, 739.
François Hauzeur, II, 857.
François Suarez, II, 773-784.
François Tolet, II, 761.
Frassen (Cl.), II, 857.
Fratricelles, II, 687.

Frédéric Staphylus, II, 727.
Frères de la pureté, II, 472.
Fronton de Cirta, I, 94.
Fulbert (S.), II, 387.
Fulgence de Ruspe (S.), II, 186-195.
Fulgence Ferrand, II, 223.

G

Gabriel Biel, II, 723.
Gabriel Vasquez, II, 762.
Gaïanites, II, 64.
Gandulfe de Bologne, II, 457.
Garcia de Cisneros, II, 787.
Gaudentius, I, 590.
Gauthier de Catton, II, 665.
Gauthier de Mortagne, II, 456.
Gauthier de S.-Victor, II, 458.
Gélase (S.), II, 139-142.
Gélase de Césarée, I, 483.
Gélase de Cyzique, II, 110.
Gemistos, II, 710.
Gennade de Constantinople, II, 102.
Gennade de Marseille, II, 221-222.
Georges de Chypre, II, 326.
Georges de Laodicée, I, 306.
Gérard d'Abbeville, II, 482.
Gérard de Bologne, II, 482, 635, 670.
Gérard de Borgo, II, 687.
Gérard Groot, II, 701.
Gérard Segarelle, II, 687.
Gerbert, II, 387.
Gerhoch de Reichenberg, II, 455.
Gerlac Peters, II, 702.
Germain de Constantinople (S.) II, 316-318.
Gerson, II, 682-684, 704-706.
Gertrude la Grande (S^te^), II, 692.
Gilbert de la Porrée, II, 410.
Gildas le Sage (S.), II, 268.
Gilles de Lessines, II, 663.
Gilles de Rome, II, 635-637.
Gilles de Viterbe, II, 724.
Giordano Bruno, II, 710.
Gnostiques, I, 96-100.
Gobar (Etienne), II, 64.
Godefroid de Fontaines, II, 638.
Gonet (J.), II, 857.
Gonzalez de Albeda, II, 754.
Gonzalez de Léon, II, 754.
Gorioun, II, 115.
Gotescalc, II, 377.
Goudin (A.), II, 857.
Gratien, II, 463.
Grégoire Bar Hæbræus, II, 69.
Grégoire d'Elvire, I, 323.
Grégoire de Nazianze (S.), I, 404-411, 420 sq.
Grégoire de Nysse (S.), I, 412-418, 420, sq.
Grégoire de Rimini, II, 669.
Grégoire de Tours (S.), II, 264-267.
Grégoire de Valence, II, 762.
Grégoire IX, II, 479.
Grégoire le Grand (S.), II, 230-242.
Grégoire le Syrien, I, 375.
Grégoire le Thaum. (S.), I, 271-273.
Grégoire l'Illuminateur (S.), II, 112.
Grignion de Montfort (Bx.), II, 859.
Groot (Gérard), II, 701.
Gropper (Jean), II, 727.
Guibert de Tournai, II, 491.
Guido de Elemosina, II, 482.
Guillaume d'Auvergne, II, 476-477.
Guillaume d'Auxerre, II, 478.
Guillaume de Champeaux, II, 412.
Guillaume de Conches, II, 410.
Guillaume de Hozun, II, 633.
Guillaume de la Mare, II, 489.
Guillaume de Méliton, II, 488.
Guillaume de Moerbeke, II, 634.
Guillaume de Saint-Amour, II, 482.
Guillaume de Saint-Thierry, II, 459, 691.
Guillaume de Ware, II, 490.
Guillaume d'Ockam, II, 659-663.
Guillaume du Vair, II, 720.
Guillaume Prévostin, II, 462.
Gundisalvi, II, 473.

H

Hadrien, I, 486.
Hadrien I, II, 227, 316.
Hadrien II, II, 376.
Hauzeur (François), II, 857.
Haymon d'Alberstadt, II, 373.
Hébreux (Evangile des), I, 153.
Hégémonius, I, 359.
Hégésippe, I, 134.
Helvidius, I, 562.
Henana, II, 48.
Hénotique, II, 59-60.
Henri Crump, II, 670.

Henri de Crémone, II, 679.
Henri de Frimaria, II, 668.
Henri de Gand, II, 637.
Henri Suso (Bx), II, 700.
Henriquez, II, 766.
Héracléon, I, 99.
Héraclien, II, 70.
Hermas, I, 80-92.
Hermias, I, 130.
Hervé de la Queue, II, 667.
Hervé de Nédellec *ou* Noël, II, 667.
Hésychius, I, 268.
Hésychius de Jérusalem, II, 100.
Hésychius de Milet, II, 111.
Hiéracas, I, 268.
Hiérothée, II, 86.
Hilaire, pape (S.), II, 138.
Hilaire d'Arles (S.), II, 160-161.
Hilaire de Poitiers (S.), I, 344-353.
Hilaire de Rome, I, 322.
Hilarianus, I, 554.
Hildebert de Lavardin, II, 458.
Hildegarde (S^te^), II, 690.
Hilton (Walter), II, 701.
Hincmar de Reims, II, 379.
Hippolyte (S.), 211-219.
Hippolyte (Les 38 canons d'), I, 361.
Hippolytum (Constitutiones per), I, 362.
Hochstraten, II, 727.
Holcot (Robert), II, 667.
Homéens, I, 306.
Homéousiens, I, 306-308.
Honorat (S.), II, 157.
Honorius I, II, 294 sq.
Honorius III, II, 479.
Honorius d'Autun, II, 364.
Hormisdas (S.), II, 143-146.
Hormisdas (Formule d'), II, 61, 145.
Hosius (Stanislas), II, 727.
Hugolin d'Orvieto, II, 669.
Hugues (S.), II, 689.
Hugues de Billon, II, 633.
Hugues de Mortagne, II, 457.
Hugues de Saint-Cher, II, 483.
Hugues de Saint-Victor, II, 437-445.
Hugues Ripelin de Strasbourg, II, 634.
Humbert (cardinal), II, 382.
Humbert de Brouilly ou Prully, II, 635.

I

Ibas, II, 47.
Ibn Tofaïl, II, 472.
Idace, II, 253.
Ignace d'Antioche (S.), I, 60-70.
Ignace de Loyola (S.), II, 790-795.
Ignace de Nicée, II, 280.
Ildefonse (S.), II, 263.
Imitation de Jésus-Christ, II, 702.
Innocent I (S.), I, 504-506.
Innocent III, II, 479.
Instantius, I, 592.
Irénée (S.), I, 135-147.
Irénée (Comte), II, 16, 111.
Isaac d'Amid, I, 375.
Isaac d'Antioche, I, 375.
Isaac Israeli, II, 473.
Isidore, I, 99.
Isidore de Péluse (S.), I, 486.
Isidore de Séville (S.), II, 254-263.
Ithacius, I, 592.
Itinéraires en Palestine, II, 224.
Itinerarium burdigalense, I, 553.

J

Jacques (Protévangile de), I, 154.
Jacques Bar Salibi, II, 69.
Jacques d'Edesse, II, 69.
Jacques de Saroug, II, 68.
Jacques de Tella, II, 69.
Jacques de Viterbe, II, 635, 668, 678.
Jacques de Voragine, II, 635.
Jansénistes, II, 858.
Javelli, II, 738.
J. de Hoogstraten, II, 727.
Jean (Actes de), I, 157.
Jean Azor, II, 765.
Jean Baçon, II, 670.
Jean-Baptiste de la Salle (S.), II, 859.
Jean Bar Cursus, II, 69.
Jean Brammart, II, 670.
Jean Buridan, II, 662.
Jean Capistran (S.), II, 718.
Jean Capréolus, II, 734.
Jean Chrysostome (S.), II, 449-482.
Jean Climaque (S.), II, 281-283.
Jean Damascène (S.), II, 322-336.
Jean d'Antioche, II, 278.
Jean d'Asie (*ou* d'Éphèse), II, 69.
Jean d'Avila (Bx), II, 787.

Jean de Bale, II, 669.
Jean de Bassolis, II, 664.
Jean de Biclar, II, 253.
Jean de Carpathus, II, 284.
Jean de Castel, II, 690.
Jean de Fribourg, II, 635.
Jean de Jandun, II, 671.
Jean de Jérusalem, I, 483.
Jean de la Croix (S.), II, 819-835.
Jean de la Rochelle, II, 489.
Jean de Mirecourt, II, 663, 670.
Jean de Monzon, II, 666.
Jean de Nikiou, II, 278.
Jean de Pouilly, II, 671.
Jean de Raguse, II, 685.
Jean de Raithou, II, 283.
Jean de Reading, II, 664.
Jean d'Erfurt, II, 665.
Jean de Ripa, II, 665.
Jean de Saint-Gilles, II, 483.
Jean de Saint-Thomas, II, 857.
Jean de Salisbury, II, 410, 459.
Jean de Scythopolis, II, 70.
Jean de Thessalonique, II, 311.
Jean de Torquemada, II, 734.
Jean d'Eubée, II, 311.
Jean Dobneck, II, 727.
Jean Dominici, II, 667, 718.
Jean Duns Scot, II, 639-657.
Jean Eck, II, 727.
Jean Gropper, II, 727.
Jean Huss, II, 663.
Jean II, pape, II, 147.
Jean III le Scholastique, II, 274-275.
Jean IV le Jeûneur, II, 276-277.
Jean Lansperge, II, 704.
Jean l'Aumônier (S.), II, 280.
Jean le Grammairien, II, 71.
Jean Lemoine, II, 679.
Jean le Prophète (S.), II, 284.
Jean Major, II, 723.
Jean Malalas ou le Rhéteur, II, 275-278.
Jean Mandakuni, II, 115.
Jean Maxence, II, 72.
Jean Moschus, II, 279.
Jean Olivi, II, 687.
Jean Philopon, II, 64.
Jean Quidort, II, 633.
Jean Rufus, II, 69, 110.
Jean Ruysbroek (Bx), II, 700.
Jean Scot Erigène, II, 380.
Jean Tauler, II, 700.
Jean Trithème, II, 364.
Jean Veccos, II, 685.
Jean Vital, II, 666.
Jérôme (S.), I, 555-578.
Jérôme Savonarole, II, 718, 734.
Joachim de Flore, II, 455, 687, 691.
Joachimites, II, 687.
Jobius, II, 71.
John Fisher (Bx), II, 730.
John Peckam, II, 489.
Jona et Ninive (De), I, 536.
Jordanès (A.), II, 224.
Joseph de Thessalonique, II, 290.
Joseph le Charpentier (Histoire de), I, 156.
Joseph l'Hymnographe, II, 290.
Josse Clichtove, II, 720, 730.
Josué le Stylite, II, 111.
Jovinien, I, 562.
Judas Iscariote (Evangile de), I, 153.
Judéo-chrétiens, I, 95.
Jules Africain, I, 268.
Julianistes, II, 64.
Julien (S.), II, 263.
Julien d'Eclane, I, 382.
Julien de Cos, II, 127.
Julien d'Halicarnasse, II, 63.
Julien Pomère, II, 176-179.
Junilius, II, 150.
Juste d'Urgel, II, 253.
Juste Lipse, II, 711.
Justin (S.), I, 109-124.
Justin (Actes de S.), I, 279.
Justinien, II, 253.
Justinien I, II, 77-84.
Juvencus, I, 540.

K

Kilwardby, II, 630.
Köllin Conrad, II, 737.

L

Lacroix (Cl.), II, 857.
Lactance, I, 260-263.
Lanfranc (Bx), II, 388.
Langton (Etienne), II, 478.
Lansperge (Jean), II, 704.
Laodicéens (Epître aux), I, 157.
Latinisants, II, 686.
Latomus, II, 730.

Latronianus, I, 592.
Laude Martyrii (De), I, 277.
Laudes Domini, I, 536.
Laymann, II, 857.
Lazare de Pharbe, II, 116.
Léandre (S.), II, 251-253.
Lefèvre d'Etaples, II, 720.
Lemoine (Jean), II, 679.
Léonard de Vinci, II, 710.
Léonce de Byzance, II, 72-76.
Léonce de Néapolis, II, 280, 311.
Léonce de Saint-Sabas, II, 280.
Léon le Grand (S.), II, 119-137.
Léporius, I, 619.
Lessius (Léonard), II, 762.
Lettres aux Vierges (Deux), I, 78.
Libérat, II, 224.
Libératus, II, 150.
Libère, I, 323-325.
Liber Pontificalis, II, 222.
Lindanus, II, 731.
Lombard (Pierre), II, 452-455.
Louis Bertrand (S.), II, 783.
Louis de Blois, II, 788.
Louis de Grenade, II, 788.
Louis de Léon, II, 789.
Louis Du Pont, II, 795.
Louis Molina, II, 761.
Lucidus, II, 168.
Lucien de Samosate (S.), I, 269.
Lucien de Samosate, I, 94.
Lucifer de Cagliari, I, 322.
Ludolfe de Saxe, *dit* le Chartreux, II, 703.
Lugo, II, 857.
Lulle (Bx Raymond), II, 491, 695.
Luther, II, 713-717.
Lychet, II, 725.
Lyon et de Vienne (Lettre de l'Eglise de), I, 279.

M

Macaire d'Alexandrie (S.), I, 492.
Macaire le Grand (S.), I, 494.
Macarius Magnès, I, 483.
Macedo (Fr.), II, 857.
Macédoniens, I, 285.
Macédonius, évêque, I, 308.
Macédonius, patriarche, II, 70.
Maïmonide, II, 473.
Maître Martin, II, 457.
Major (Jean), II, 723.
Malabranca, II, 669.
Malchion, I, 269.
Mamert (Claudien), II, 175.
Mandakuni (Jean), II, 115.
Manichéens, I, 163, 286.
Mar Aba, I, 375.
Mar Aba, II, 48.
Marathoniens, I, 285.
Marathonius, I, 308.
Marcel d'Ancyre, I, 320.
Marcellinus Comes, II, 224.
Marcion, I, 100.
Marc l'Ermite, I, 496.
Marius de Lausanne, II, 224.
Marius Mercator, II, 174.
Marius Victor, I, 537.
Marius Victorin, I, 321.
Marouta, I, 375.
Marsile de Padoue, II, 671, 676.
Marsile d'Inghem, II, 663.
Marsile Ficin, II, 710.
Martin de Braga (S.), II, 249-251.
Martin de Fugeriis, II, 457.
Martin (Raymond), II, 634.
Martyrologe dit *de S. Jérôme*, I, 554.
Masson (Latomus), II, 730.
Massoulié, II, 754, 857.
Mathias (Evangile, Traditions de), I, 153.
Matthieu (Evang. du Pseudo-), I, 155.
Matthieu (Martyrium de S.), I, 157.
Matthieu d'Aquasparta, II, 490.
Maurice d'Espagne, II, 474.
Maurice du Port, II, 725.
Maur (Raban), II, 372.
Maxence (Jean), II, 72.
Maxime de Turin (S.), II, 151.
Maxime le Confesseur (S.), II, 302-309.
Mayeul (S.), II, 689.
Mechtilde de Hackeborn (S^te^), II, 692.
Mechtilde de Magdebourg (S^te^), II, 692.
Meditationes vitæ Christi, II, 695.
Mélanchton, II, 717.
Melchior Cano, II, 740-742.
Mélèce d'Antioche, I, 319.
Méliton de Sardes, I, 129.
Melitonis (Oratio), I, 129.
Ménandre, I, 99.
Mesrob *ou* Machtotz, II, 114.

Méthode (S.), II, 280, 319.
Méthode d'Olympe (S.), I, 273-274.
Michel Cérulaire, II, 382.
Michel de Césène, II, 687.
Michel de Corbeil, II, 459.
Millénaristes, I, 102.
Miltiade, I, 129.
Minucius Félix, I, 130-132.
Modalistes, I, 166, 286.
Modeste de Jérusalem, II, 311.
Molina, II, 761.
Monge (Pierre), II, 63.
Monophysites, II, 51-69.
Monothélites, II, 293-299.
Montan, I, 101.
More (Thomas), II, 720, 730.
Moschus (Jean), II, 279.
Motazélites, II, 472.
Motecallemin, II, 472.
Moyse de Khorène, II, 117.
Muratori (Canon de), I, 149.

N

Narsès, II, 48.
Nativité de Marie (Evangile de la) I, 155.
Némésius, I, 484.
Néo-platoniciens, I, 161-163.
Néo-platonisants, II, 633-634.
Néphalius, II, 71.
Népos, I, 268.
Nersès le Grand, II, 113.
Nestorienne (Eglise), II, 69.
Nestoriens, I, 286.
Nestorius, II, 15-19.
Nicéphore le Confesseur (S.), II, 319.
Nicétas de Rémésiana, I, 588-589.
Nicétas Pectoratus, II, 382.
Nicodème (Evangile de), I, 155.
Nicolaï, II, 754.
Nicolas d'Amiens, II, 461.
Nicolas d'Autrecourt, II, 671.
Nicolas de Cuse, II, 719, 724.
Nicolas de Lisieux, II, 482.
Nicolas I, II, 376.
Nil le Sinaïte (S.), I, 495.
Niobites, II, 58.
Niphus (Aug.), II, 711.
Nisibe (École de), II, 47.
Noël Alexandre, II, 857.
Noet, I, 166.
Nomocanons, II, 275-276.
Noris, II, 757.
Novatianum (ad), I, 243, 277.
Novatien, I, 239-243.
Novatiens et novatianistes, I, 242.
Nuage de l'inconnaissance (Le), II, 701.

O

Occam, II, 659-663.
Octateuque de Clément, I, 364.
Odes de Salomon, I, 151.
Odilon (S.), II, 689.
Odon (S.), II, 689.
Odon de Cambrai, II, 386.
Olier, II, 859.
Olivi (Pierre de Jean), II, 491 et 687.
Olympiodore, II, 102.
Olympius, I, 592.
Ophites, I, 99.
Optat de Milève (S.), I, 593-594.
Optatianus Porfyrius, I, 534.
Oracles sibyllins, I, 158.
Oratorienne (Ecole), II, 859.
Orientius, I, 537.
Origène, I, 183-210.
Origénistes, I, 208-210, 286.
Orose Paul, I, 546-548, 592-593.
Osius de Cordoue, I, 321.
Othon, II, 456.

P

Pachôme (S.), I, 492.
Pacien (S.), I, 591.
Palladius, I, 489-490.
Pamphile (S.), I, 269.
Pamphile de Jérusalem, II, 72.
Pantène, I, 170.
Papias, I, 73-75.
Paracelse, II, 710.
Paradis d'Héraclide, I, 488.
Parménien, I, 380.
Pascha computus (De), I, 277.
Paschase Radbert, II, 378.
Pastor, I, 592.
Patrizzi, II, 710.
Paul (Actes de), I, 156.
Paul (Apocalypse de), I, 158.
Paul (Correspondance de), I, 158.
Paul (Prédication de), I, 156.
Paul de la Croix (S.), II, 859.
Paul de Pérouse, II, 670.
Paul de Samosate, I, 168-169.

Paul de Tella, II, 69.
Paul Orose, I, 546-548, 592-593.
Paulin d'Aquilée, II, 377.
Paulin de Béziers, I, 538.
Paulin de Nole, I, 538-540.
Paulin de Pella, I, 538, II, 209.
Paulin de Périgueux, I, 538, II, 209.
Paulonas, I, 375.
Peckam (John), II, 489.
Pectoratus (Nicétas), II, 382.
Pectorius, I, 148.
Pélage, I, 382.
Pélage I, II, 148.
Pélagiens, I, 286, 381-383.
Pelayo (Alvarez), II, 679.
Pénitentiels, II, 272-274.
Peregrinatio ad loca sancta, I, 553.
Perpétue et Félicité (Passion des saintes), I, 279.
Perses (École des), II, 46.
Petau, II, 732.
Peters (Gerlac), II, 702.
Pétilien, I, 381.
Petrus Cantor, II, 462.
Petrus Comestor, II, 462.
Pettau (S. Victorin de), I, 263.
Phantasiastes, II, 58.
Phébade d'Agen, I, 322.
Philastrius, I, 589.
Philéas, I, 268.
Philippe (Actes de), I, 157.
Philippe (Evangile de), I, 154.
Philippe de Grève, II, 478.
Philippe de Side, II, 209.
Philippe Schwarzerd, II, 711.
Philopon (Jean), II, 64.
Philon de Carpasia, I, 484.
Philostorge, I, 308.
Philoxène de Mabbough, II, 68.
Photiniens, II, 286.
Photius, II, 374-376.
Pic de la Mirandole, II, 710.
Pierius, I, 276.
Pierre (Actes de), I, 156.
Pierre (Apocalypse de), I, 158.
Pierre (Evangile de), I, 155.
Pierre (Prédication de), I, 156.
Pierre et Paul (Actes des SS. Apôtres), I, 157.
Pierre par Clément (Apocalypse de) I, 158.
Pierre Abélard, II, 412-417.
Pierre Auriol, II, 665.
Pierre Canisius (S.), II, 728-729.
Pierre Charron, II, 720, 731.
Pierre Chrysologue (S.), II, 150-151.
Pierre d'Ailly, II, 682.
Pierre d'Alcantara (S.), II, 789.
Pierre d'Alexandrie (S.), I, 267.
Pierre Damien (S.), II, 388.
Pierre d'Auvergne, II, 637.
Pierre d'Aquila, II, 664.
Pierre de Blois, II, 461.
Pierre de Candie, II, 665.
Pierre de Capoue, II, 478.
Pierre de Fonseca, II, 761.
Pierre de Jean Olivi, II, 491.
Pierre de la Palud, II, 667.
Pierre de Poitiers, II, 457.
Pierre de Soto ou Sotomajor, II, 742.
Pierre de Tarentaise, II, 483.
Pierre de Vaux *ou* Valdo, II, 687.
Pierre le Foulon, II, 65.
Pierre le Vénérable, II, 690.
Pierre Lombard, II, 452-455.
Pierre Monge, II, 63.
Pierre Trigoso, II, 725.
Pighi (Albert), II, 730.
Pisidès (G)., II, 288.
Pistis Sophia, I, 99.
Pléthon, II, 710.
Plotin, I, 162.
Pneumatomaques, I, 285.
Pole (Réginald), II, 730.
Polycarpe (S.), I, 71-72.
Polycarpe (Martyre de S.), I, 279.
Polycarpe (le Syrien), II, 68.
Polychronius d'Apamée, I, 484.
Polycrate, I, 147.
Pomère (Julien), II, 176-179.
Pomponazzi, II, 711.
Pontius, I, 244.
Porphyre, I, 162.
Pontificalis (Liber), II, 222.
Possessor, II, 189.
Possidius (S.), I, 596.
Praxéas, I, 166.
Prédestinatianistes, II, 377.
Prévostin (Guillaume), II, 462.
Primasius d'Hadrumète, II, 149.
Priscillianistes, I, 286, 592.
Priscillien, I, 591-593.
Proba, I, 535.
Proclus, II, 92.
Procope de Gaza, II, 101.

Prosper d'Aquitaine (S.), II, 180-186.
Prudence, I, 541-544.
Ptolémée le Gnostique, I, 99.
Ptolémée de Lucques, II, 633, 679.

Q

Quadratus, I, 106.
Quæstio in utramque partem, II, 674.
Quarto-décimans, I, 134.
Quicumque vult, I, 358.
Quidort (Jean), II, 633.

R

Raban Maur, II, 372.
Rabulas, I, 375.
Radbert (Paschase), II, 378.
Radewijns (Florent), II, 702.
Ratramne, II, 378.
Raymond de Capoue, II, 697.
Raymond de Pennafort (S.), II, 483.
Raymond Lulle (Bx), II, 491, 695.
Raymond Martin, II, 634.
Rebaptismate (De), I, 277.
Recognitiones, I, 53.
Reginald Pole, II, 730.
Réticius d'Autun (S.), I, 263.
Reuchlin, II, 711.
Rex Pacificus, II, 674.
Rhodon, I, 134.
Richard Clapwell, II, 632.
Richard de Saint-Victor, II, 445-451.
Richard Fishacre, II, 483.
Richard Middletown, II, 490.
Richard Rolle, II, 701.
Ripalda (M. de), II, 857.
Robert Bacon, II, 483.
Robert Bellarmin (Bx), II, 763-765.
Robert de Courçon, II, 478.
Robert de Kilwardby, II, 483.
Robert de Melun, II, 458.
Robert Grosse-Tête, II, 490.
Robert Holcot, II, 667.
Robert Sorbon, II, 478.
Rodriguez, II, 796.
Roger Bacon, II, 491.
Roland Bandinelli, II, 463.
Roland de Crémone, II, 483.
Rolle (Richard), II, 701.
Romanus (S.), II, 286-288.
Roscelin, II, 386.
Ruard Tapper, II, 731.
Rufin, I, 548-553.
Rufus (Jean), II, 110.
Rupert de Deutz, II, 690.
Rusticus (Diacre Elpidius), II, 209.
Ruysbroek (Bx Jean), II, 700.
Ruys de Montoya, II, 857.

S

Saadia, II, 473.
Sabelliens, I, 286.
Sabellius, I, 166.
Sabinus, I, 308.
Saccas (Ammonius), I, 162.
Sacramentaire Gélasien, II, 142.
Sacramentaire Grégorien, II, 238.
Sacramentaire Léonien, II, 132.
Sahak III le Grand, II, 113.
Salmantiques, II, 857.
Salomon (Odes de), I, 151.
Salvien, II, 154-156.
Sanchez, II, 766.
Saturnin *ou* Satornil, I, 99.
Savonarole (Jérôme), II, 718, 734.
Schenoudi, I, 493.
Schwarzerd (Philippe), II, 717.
Scillium (Actes des Martyrs de), I, 279.
Scot (Jean Duns), II, 639-657.
Scot Erigène, II, 380.
Scupoli, II, 796.
Scythes (Moines), II, 71.
Secundinus, I, 608.
Sedulius, I, 535.
Segarelli (Gérard), II, 687.
Sénèque (Correspondance de S. Paul et de), I, 158.
Sentences, I, 488.
Sententiæ divinitatis, II, 455.
Sérapion d'Antioche, I, 147.
Sérapion de Thmuis, I, 359.
Sergius, II, 288, 293.
Sergius le Grammairien, II, 64.
Seripando, II, 725.
Séthites, I, 99.
Sévère d'Antioche, II, 65-68.
Sévère de Malaga, II, 254.
Sévérien de Gabala, I, 483.
Sévérus Sanctus, I, 537.
Sibert de Beck, II, 670.

Sibyllins (Oracles), I, 158.
Sidoine Apollinaire (S.), II, 206-209.
Sigebert de Gembloux, II, 364.
Siger de Brabant, II, 474.
Silvère (S.), II, 147.
Silvie (Pseudo-), I, 553.
Siméon le Métaphraste, II, 280.
Siméon Stylite le Jeune (S.), II, 284.
Simon de Gitton *dit* le Mage, I, 98.
Simon de Tournai, II, 478.
Simplicien (S.), I, 590.
Simplicius (S.), II, 139.
Sirice (S.), I, 504.
Socrate, II, 109.
Sodoma (De), I, 536.
Sommistes, II, 455-458.
Sophrone de Jérusalem (S.), II, 299-302.
Sorbon (Robert), II, 478.
Soto *et* Sotomajor, II, 742.
Sozomène, II, 109.
Spectaculis (De), I, 277.
Spirituels, II, 687.
Stanislas Hosius, II, 727.
Staphylus (Frédéric), II, 727.
Stapleton (Th.), II, 730.
Stercorianisme, II, 378.
Suarez (François), II, 773-784.
Sulpice Sévère, I, 545-546.
Summa Sententiarum, II, 456.
Surius, II, 704.
Suso (Bx Henri), II, 700.
Sutton (Thomas), II, 638.
Syagrius, I, 592.
Sylvestre de Ferrare, II, 737.
Sylvestre II, II, 387.
Symbole des Apôtres, I, 37-42.
Symmaque, II, 243.
Sympronianus, I, 591.
Synésius de Cyrène, I, 485.
Synodicon adversus tragœdiam Irenæi, II, 111.
Synodicon Orientale, II, 50.
Synousiastes, I, 440,
Syriens (auteurs), II, 46-50.

T

Taïon (S.), II, 263.
Tanner (A.), II, 857.
Tapper (Ruard), II, 731.
Taraise (S.), II, 319.
Tartaret, II, 725.
Tatien, I, 124-125, 365.
Tauler (Jean), II, 700.
Te Deum, I, 522, 589.
Telesius, II, 710.
Tell Mahre (Chroniques de), II, 111.
Tempier (Etienne), II, 474.
Terré (Guy), II, 670.
Tertullien, I, 220-239.
Tétradites, II, 64.
Testament de N. S., I, 362.
Thaddée (Actes de), I, 157.
Thaddée (Evangile de), I, 153.
Thalassius, II, 284.
Thémistius, II, 64.
Théodore Aboukara, II, 321.
Théodore Askidas, I, 210.
Théodore d'Ancyre, II, 103.
Théodore de Cantorbéry (S.), II, 273.
Théodore de Mopsueste, I, 443-448.
Théodore de Raïthou, II, 292.
Théodore le Lecteur, II, 110.
Théodore, moine de Thébaïde, I, 492.
Théodore Studite, (S.), II, 290 et 336-345.
Théodoret de Cyr, II, 40-45.
Théodote le Banquier, I, 167.
Théodote le Corroyeur, I, 167.
Théodote le Gnostique, I, 100.
Théodule, II, 101.
Théognoste, I, 267.
Théopaschistes, II, 57.
Théophane Graptos, II, 290.
Théophile d'Alexandrie, I, 484.
Théophile d'Antioche (S.), I, 128-129.
Théophile (Histoire monastique de Théodoret de Cyr), I, 488.
Thérèse (Ste), II, 797-819.
Thierry de Chartres, II, 410.
Thierry de Fribourg, II, 634.
Thomas (Actes de), I, 157.
Thomas (Apocalypse de), I, 158.
Thomas (Evangile de), I, 154.
Thomas a Kempis, II, 702.
Thomas Bradwardine, II, 663.
Thomas d'Aquin (S.), II, 522-629.
Thomas de Bailly, II, 671.
Thomas de Jésus, II, 789.
Thomas de Jorz, II, 666.
Thomas de Lemos, II, 745.
Thomas de Strasbourg, II, 669.

Thomas de Torquemada, II, 734.
Thomas de Villeneuve (S.), II, 789.
Thomas d'Héraclée, II, 69.
Thomas d'York, II, 490.
Thomas l'Israélite (Evangile de) I, 154.
Thomas More, II, 720, 730.
Thomassin, II, 732, 859.
Thomas de Sutton, II, 667.
Timothée Ælure, II, 62.
Timothée de Constantinople, II, 291.
Timothée de Jérusalem, II, 103.
Tiphaine, II, 857
Titus de Bostra, I, 359.
Tolet (François), II, 761.
Tome à Flavien, II, 53.
Traditionaliste (Ecole), I, 290.
Traditions de Mathias, I, 153.
Transitus sanctæ Mariæ, I, 156.
Trigoso (Pierre), II, 725.
Triomphe (Augustin), II, 668.
Trithéistes, II, 64.
Trithème (Jean), II, 364.
Tronson, II, 859.
Tropicistes, I, 285.
Tryphon, I, 268.
Turribius, I, 592.
Tychonius, I, 381.
Type (*Le*), II, 294.

U

Ubertin de Casale, I, 687.
Ulric de Strasbourg, I, 634.
Unam Sanctam (Glose de la Bulle) I, 674.

V

Valentin, I, 99.
Van der Linden, II, 731.
Vaudois, II, 687.
Veccos (Jean), II, 685.
Verecundus de Junca, II, 149, 211.
Victor (S.), I, 147.
Victor (Ecole de Saint-), II, 692-694.
Victor d'Antioche, II, 102.
Victor de Cartenna, II, 188.
Victor de Tunnuna, II, 224.
Victor de Vita, II, 224.
Victoria, II, 739.
Victorin de Pettau (S.), I, 263-264.
Victorin (Marius), I, 321.
Vierges (Deux lettres aux), I, 78.
Vies des Pères du Désert, I, 488-489.
Vigilance, I, 562.
Vigile (le Pape), II, 147.
Vigile de Thapse, II, 188.
Vincent de Beauvais, II, 635.
Vincent de Lérins (S.), II, 163-166.
Vincent de Paul (S.), II, 859.
Vincent Ferrier (S.), II, 696.
Vitalis, I, 17.
Vital (Jean), II, 666.
Voconius, II, 188.

W

Walter Burleigh, II, 665.
Walter Hilton, II, 701.
Wiclef, II, 663.
Windesheim (Ecole de), II, 701-702.
Wodehan (Adam), II, 665.

Y

Yves de Chartres, II, 462.

Z

Zacharie le Rhéteur, II, 110.
Zénob de Glak, II, 117.
Zénobius, I, 375.
Zénon (S.), I, 321.
Zimara, II, 711.
Zosimas (S.), II, 283.
Zosime (S.), I, 383, 507.
Zwingle, II, 718.

TABLE DOCTRINALE[1]

I. — DONNÉES GÉNÉRALES D'INTRODUCTION A LA THÉOLOGIE.

A) NOTIONS PRÉLIMINAIRES.

1. **Doctrine.** — Notion : elle comprend le dogme et la morale, I, 4-5. Systématisation depuis le moyen âge, II, 348-356. Méthodes en général, II, 350-352, 360-362, 465-468. Voir *Ecoles*, n°s 8-10, 12 et 130. — Les **Docteurs** de l'Eglise, I, 3 ; II, 855 (liste). Voir *Pères*, n. 34. — Maîtres en théologie, II, 466-467. — Doctrine et humanisme, II, 349, 365, 410, 460, 707-710, 719-720, 734, 738-739, 794, 835, 854. Voir *Humanisme*, n. 18.

2. **Dogme.** — Notion, I, 4. Histoire des dogmes, I, 5, 16-18. Développement des dogmes, I, 17; II, 163-166 (S. Vincent de Lérins ; Newman). Le dépôt conservé après les Pères, II, 347, 855, 861. Quelques précisions importantes : *Définitions conciliaires*, I, 291 (Nicée), 406, 407 et 413 (Ier Constantinople) ; II, 28-31 (Ephèse), 54-55 et 125-126 (Chalcédoine), 82-84 (IIe Constantinople), 298 (IIIe Constantinople), 315-316 (IIe Nicée), 720-721 (Trente). Voir les *Conciles*, n. 33. *Définitions pontificales :* I, 383 et 616-617 (S. Zosime) ; II, 200 (approbation du concile d'Orange par Boniface II), 672 (Boniface VIII). Voir le *Siège apostolique*, n. 95.

3. **Morale.** — Notion, I, 19; II, 594. — Relations avec l'ascétique et la mystique, I, 19; II, 614. Synthèse morale, voir *Théologie morale*, n. 103 sq. — Systèmes, II, 743 et 766 (probabilisme) ; 765-766 (casuistes). Morale, moralisme et mysticisme, I, 29; II, 357, 361, 839, 860. Voir *Tendances doctrinales*, n. 7. — Moralisme et humanisme, II, 711, 719-720, 785-786 (Erasme, etc.), 850, 854 (S. François de Sales).

4. **Théologie.** — Notion, I, 652-653 (S. Augustin); II, 570-571 (S. Thomas). — Division : Dogme et morale, I, 19; II, 594 (subdivisions) ; II, 351 (positive, affective, spéculative) ; 385 (théologie et droit canon). Théologie contemplative, I, 654 (S. Augustin) ; II, 503 (S. Bonaventure). Théologie mystique ou contemplation, II, 93-94 (Denys l'Aréopagite). Théologie mystique ou théologie des grâces mystiques, I, 19; II, 351. Voir *Théologie mystique*, n. 78. — Théologie affirmative et négative, I, 175-176, 181 (Clément d'Alexandrie) ; II, 97 (Denys l'Aréopagite). Lumières mystiques et théologie, I, 178-179 (Clément d'Alexandrie), 653-654 (S. Augustin) ; II, 572-573 (augustiniens). — Méthodes principales, I, 652-655 (S. Augustin); II, 350-352 (médiévales), 453-454 (P. Lombard), 465-468 (XIIIe siècle), 476-477 (Guillaume d'Auvergne), 501-505 (S. Bonaventure), 552-553 et 570-573 (S. Thomas), 642-646 (Duns Scot), 779-780 (Suarez). Voir *Ecoles de théologie*, n. 8-9.

[1] Les *chiffres* renvoient aux pages des deux volumes, sauf les *numéros*, qui sont ceux de la Table doctrinale. — On trouvera à la fin de cette table un *index alphabétique* de son contenu.

5. **Histoire de la théologie.** — *Origines*, I, 104-106 (rôle des apologistes), 163-169 (rôle des controversistes), 165, 171 sq., 201 sq. — Opposition populaire à la théologie, 164. Voir 291-293 (développements au IVe s.), 377-379. — *Systématisation*, II, 348-349 et 856. Théologie et droit canon, 385 (recueils mixtes). Monographies diverses, 394-399 (S. Anselme). Influence thomiste, II, 567-573. Décadence, 617-663 (XIVe s.), 721-722 (réveil à la Renaissance).

6. **Traités doctrinaux.** — *Anciens traités élémentaires* de théologie, I, 138-140 (de S. Irénée); 189-191, 201-202 (d'Origène); 261 (de Lactance); 356-359 (Catéchèses de S. Cyrille de Jérusalem); 414 (de S. Grégoire de Nysse); 634-635 (de S. Augustin); II, 256-258 (S. Isidore), 327-328 (S. Jean Damascène), 373 (Compilation, IXe s.), 385 (Compilations canoniques). *Premières Sommes*, II, 452-455 (Sentences de P. Lombard), 455-462 (auteurs divers du XIIe s.), 476-479 (XIIIe s.), 480-492 (Mendiants). Grands commentaires des Sentences, 488-489 (Alex. de Halès), 497-498 (S. Bonaventure), 528-529 et 539-541 (S. Thomas), 641-642 (D. Scot). — *Somme théologique* de S. Thomas : 531-566; grands commentaires : voir *Thomisme*, n. 8. Catéchismes ou traités élémentaires, II, 721 (Catéchisme romain), 729 (catéchismes de S. Canisius).

7. **Tendances doctrinales.** — Moralisme et Mysticisme : Notions, I, 29; II, 357, 361, 839, 869. Exemples de **Mysticisme**, I, 287 (Alexandrins), 530 (S. Ambroise), 646-649 et 697 (S. Augustin), II, 353 (Augustiniens du moyen âge), 400-403 (S. Anselme), 437 sq. (Victorins), 502-505 (S. Bonaventure), etc. Exemples de **Moralisme**, I, 257 (S. Cyprien), 474-476 (S. Jean Chrysostome), 526 sq. (S. Ambroise), II, 239 (S. Grégoire le Grand), 719 (Humanistes), 839 et 854 (S. François de Sales). — Autres tendances particulières : voir *Ecoles*, nos 8, 9, 10, 12, 130.

8. **Ecoles de théologie.** —

A) Anciennes écoles : Ecole d'Alexandrie, I, 176-181, 192-197, 208, 287-288; II, 10-14. Ecole d'Antioche, I, 288-290, 445-448, 472; II, 10-14. Ecole traditionaliste, I, 290. Ecole d'Edesse, I, 369, II, 46-47; Ecole de Nisibe, II, 47-50. Ecole de Gaza, II, 101-102. Voir *Augustinisme*, n. 9.

B) Ecoles nouvelles : Sur les écoles augustiniennes médiévales : voir *Augustinisme*. — *a) Dominicains :* II, 480-481 (origine), 483 (dominicains augustiniens), 484-486 (Albert le Grand). **Thomisme** : caractères, II, 566-573; synthèse doctrinale, philosophique, II, 573-582, théologique, 582-629. Progrès du thomisme, II, 630-632 (premières oppositions), 632-635 (thomistes dominicains), 635-638 (thomistes hors de l'Ordre); 666-668 (XIVe s.) et (Renaissance), 733-735. Grands commentateurs, 735-737 (Cajetan), 737 (Sylv. de Ferrare etc.), 739 sq. (Victoria etc.), 743 sq. (Bannez), 857 (auteurs plus récents). Voir *Congruisme*, n. 73. Doctrine spirituelle, voir *Ecoles de spiritualité*, n. 130. — *b) Franciscains :* II, 481-482 (Origine), 487-490 (Maîtres parisiens), 490 (Maîtres d'Oxford), 490-492 (Indépendants), 501-522 (S. Bonaventure). **Scotisme** : vue d'ensemble, 642-657. Progrès : 664-666 (XIVe s.), 725-726 (XVe et XVIe s.) : voir *Ecoles de spiritualité*, n. 130. — *c) Jésuites :* II, 738-760 (vue d'ensemble), 760-763 (premiers théologiens), 763-765 (Bellarmin), 728-729 (S. Pierre Canisius). **Suarézisme** : 776-784, 766-772 (Molinisme), 765-766 (théologie morale). Voir *Ecoles de spiritualité*, n. 130. — *d) Autres écoles :* Bénédictins, II, 388-389 (Bx Lanfranc), 400-408 (S. Anselme). Voir *Augustinisme*, n. 9 et *Scolastique*, n. 11. Carmes, 482 et 669-670. Cisterciens,

670. *Séculiers*, de tendances diverses, II, 410-412 (XIIe s.), 462-464 (Sommistes, XIIe s.), 476-479 (XIIIe s.), 637-638 (fin XIIIe s.), 670-671 (XIVe s.), 682-684 (d'Ailly, Gerson), 723-724 (Renaissance), 726-733 (Controversistes adversaires du protestantisme). Voir aussi *Ecoles de spiritualité*, n. 130.

9. **Augustinisme.** —

A) AUGUSTINISME GÉNÉRAL. Notion : esprit plus que système, I, 696; II, 352. Caractères essentiels, I, 652-655, 695-697; II, 8, 171, 352-354, 468-470. Principaux représentants au Moyen Age : II, 400-403 (S. Anselme), 426-428 (S. Bernard), 437-451 (les Victorins), 468-471 (théologiens du XIIIe s.), 483 (anciens dominicains), 488 (Alex. de Halès, etc.), 501-505 (S. Bonaventure).

B) AUGUSTINISMES SPÉCIAUX. — *a*) Doctrine sur *la grâce*. Anciens : II, 131-132 (S. Léon), 172-173 (synthèse doctrinale), 180-186 (S. Prosper), 189-193 (S. Fulgence), 199-203 (S. Césaire). Au Moyen Age et à la Renaissance, II, 377-378 (IXe s.), 394 (S. Anselme), 428-429 (S. Bernard), 586 (S. Thomas). Concile de Trente, 746-749 (Ecoles augustiniennes), 753-757 (Congruisme augustinien). Voir *Congruisme*, n. 73. — *b*) Doctrine sur *l'Eglise :* I, 685-688 (S. Augustin); II, 141 (S. Gélase), 135-137 (S. Léon), 677-679 (au XIVe s.). — *c*) *Doctrines philosophiques :* I, 624-627, 652-655, 695-696; II, 8 (Néo-platoniciens), 352-353 (éclectisme), 468-470 (théories diverses). — *d*) Doctrines spirituelles : voir *Ecoles de spiritualité*, n. 130.

C) AUGUSTINISME TRÈS SPÉCIAL ou **Augustinianisme.** — Notion, I, 695; II, 354. Système général, II, 354, 482, 635-637 *(Ecole égidienne)*, 668-669 (XIVe s., divers), 724-725 (Renaissance). Système spécial sur la grâce, 757 (Noris, Berti).

D) PSEUDO-AUGUSTINISMES : II, 158 (Lucidus), 712-717 (Luther), 858 (Jansénisme). Voir *Prédestinatianisme*, n. 41, et *protestantisme*, n. 44.

B) PHILOSOPHIE.

10. **Ecoles de philosophie.** — Le *Logos* chez les anciens, I, 115-117. *Platonisme :* I, 161-163 (Néo-platoniciens, alexandrins); II, 91-92 (Proclus); 362-363 (au Moyen Age, en général), 380-381 (Scot Erigène), 386-387 (universaux), 383 (Bérenger de Tours), 409-411 (Ecole de Chartres), 710-711 (Renaissance). — *Aristotélisme :* II, 362-363 (Moyen Age), 471-473 (aristotélisme arabe), 473-474 (premières adaptations), 484-486 (Bx Albert le Grand), 532-533 et 567-570 (S. Thomas), 711 (Renaissance). Voir *Scolastique*, n. 11, et *Ecoles théologiques*, n. 8-9.

11. **Scolastique.** — *Origines lointaines*, I, 650-651 (S. Augustin); II, 215-217 (Boèce), 220 (Cassiodore), 259 (S. Isidore), 370-372 (Alcuin, Raban Maur), 372-373 (Compilations), 385-387 (XIe siècle). *Initiateurs*, II, 402-403 (S. Anselme), 416-417 (Abélard). Rôle modérateur de S. Bernard, II, 427-428. Autres maîtres du XIIe siècle, II, 437 sq. (Ecole de S.-Victor), 452 sq. (P. Lombard), 465-468 (Universités au XIIIe siècle). *Apogée* de l'ancienne scolastique : 476 sq., auteurs divers : 493, S. Bonaventure; II, 522 sq., S. Thomas : rénovation de la scolastique par le thomisme, 566-573 et 629. La scolastique scotiste, II, 642-646. *Décadence*, II, 657-659 (XIVe siècle), 659-663 (occamisme), 709 (humanisme antiscolastique), 721-722 (la scolastique de la Renaissance), 733 sq. (dominicains), 758 sq. (jésuites). Voir *Ecoles théologiques*, n. 8-9. Adversaires

de la scolastique : II, 388 (S. Pierre Damien), 458-459 (Gauthier de Saint-Victor).

12. **Systèmes philosophiques chrétiens** : *L'augustinisme* n'est pas un système philosophique, II, 352-353. — *Thomisme*, II, 573-582 (principes fondamentaux), 574-575 (connaissance intellectuelle), 575-578 (premières notions, premiers principes), 578 (acte et puissance), 578 (essence et existence), 579-580 (substance et accidents), 580-581 (matière et forme), 581-582 (mouvement). Autres points : 582-586 (Théodicée), 588-590 (Création, Providence), 590-591 (Anges), 591-594 (Homme). Morale, voir *Théologie morale*, n. 103 sq. — *Autres principaux systèmes* philosophiques : II, 505-512 et 518-520 (S. Bonaventure, philosophie commune et philosophie mystique), 646-648 (Duns Scot), 776-779 (Suarez).

13. **L'Ame.** — *a*) *Origine :* I, 203-204 (création *ab æterno*), opinion d'Origène combattue par S. Pierre d'Al., 267 ; S. Méthode, 274. Opinion de S. Augustin, 617, 662 ; II, 142 (générationisme). — *b*) *Nature*, I, 228, conception de Tertullien ; conception platonicienne de Clément d'Al., 182 (trichotomie), de Némésius, 484. Spiritualité pure de l'âme d'après S. Augustin, I, 609, 626 ; II, 175-176 (Claudien Mamert), 219 (Cassiodore), 260 (S. Isidore), 304 (S. Maxime), 661 (Occam). — *c*) *Immortalité :* chez les Apologistes, I, 105-106 ; dans S. Grégoire de Nysse, 416 ; dans S. Augustin, 626 ; II, 474-475 (averroïsme), 711 (Renaissance). 737 (Cajetan).

14. **La Connaissance.** — Théorie des idées : I, 627 ; II, 511-512 (S. Augustin). Au moyen âge : augustiniens, II, 354 (illumination en général), 469 (intuitionisme), 509-512 (S. Bonaventure ; contuition), 492 (illuminisme ; Roger Bacon) ; 568-569 et 574-575 (S. Thomas) ; 638 (Godefroid de Fontaines). Volontarisme, 638 (Henri de Gand), 644-647 (Duns Scot), 661 (Occam).

15. **Liberté.** — Démonstration, I, 191 (Origène, Peri-Archon) ; 228, (Tertullien) ; 274 (S. Méthode) ; 373 (S. Ephrem, l'image de Dieu). Voir au IVe s., les adversaires du manichéisme, 359, et les Cappadociens, 431. En Occident, voir surtout *S. Augustin ;* doctrine très absolue contre les manichéens, 609 ; liberté non détruite par la concupiscence, 618 (contre Julien), ou par la grâce, 619, 667 (contre les semi-pélagiens) ; S. Augustin distingue le *libre arbitre*, 662, et la *libertas* (liberté parfaite) d'Adam, 661, ou des parfaits, 668, 670. Le libre arbitre et la prédestination, 674-675. — Traités divers : II, 394, 396-397 (S. Anselme), 423, 428-429 (S. Bernard), 714 (Erasme contre Luther). L'acte libre, II, 593 et 595-596 (S. Thomas). Liberté et grâce, voir *Grâce*, n. 71, et adversaires *des erreurs sur la grâce*, n. 44.

16. **Personne.** — Anciennes spéculations sur l'hypostase en théologie trinitaire, I, 423-424 (S. Basile). Voir *Consubstantialité*, n. 57. La personne en christologie, II, 10-14 (formules diverses), 34-35 (S. Cyrille), 74-76 (Léonce de Byzance), 216 (Boèce). — Après les Pères, II, 579 et 587, 619-621 (S. Thomas, Capréolus), 653 (Duns Scot), 737 (Cajetan), 779 (Suarez).

17. **Religiosité.** — Notion, I, 19 (sentimentalité naturelle) ; II, 356 et 862 (à distinguer de la mystique) : voir *Théologie mystique*, n. 78, et *Faux mysticisme*, n. 47. Conceptions non chrétiennes, I, 161-163 (néoplatonisme) ; II, 474-475 (panthéisme), 686-687 (faux spirituels), 713-716 (Luther). Conceptions humanistes, II, 711 (Renaissance), 719 (Erasme).

L'amour naturel est à transformer par l'amour divin, II, 431 (S. Bernard), 804 (Ste Thérèse), 842 et 854 (S. François de Sales).

18. **Humanisme.** — *Chez les Pères*, I, 282 et 376 (vue d'ensemble), 402, 420 et 434 (Cappadociens), 459-460 (S. Jean Chrysostome), 485 (Synésius), 486 (S. Isidore de Péluse), 522 et 527-529 (S. Ambroise), 544 (Prudence), 564-565 (S. Jérôme), 642-645 (S. Augustin); II, 153-154 (S. Ennodius); 213-215 (Boèce), 218 (Cassiodore). — *Après les Pères*, II, 365 (vue d'ensemble), 409-410 (XIIe s.), 459 (Jean de Salisbury), 707-712 (Renaissance), 719-720 (humanisme chrétien), 835-854 (S. François de Sales). Influence sur la théologie, voir *Ecoles de théologie*, n. 8-9. Moralisme des humanistes, II, 711, 719-720, 785-786, 839 et 854.

19. **Raison et foi.** — Initiateurs dans l'étude de leurs rapports, I, 104-106 (Apologistes), 115-119 (S. Justin), 139 (S. Irénée). Tendances particulières *en Orient*, 171 et 176-181 (Clément d'Alex.), 195-201 (Origène), 420 sq. (Cappadociens), 459-460, 472-473 (S. Jean Chrysostome), 484-486 (divers), 287-290 (Ecoles anciennes); *en Occident*, 216-217 (Hippolyte), 235 (Tertullien), 262 (Lactance), 321 (Victorin), 350 (S. Hilaire), 649-655 (S. Augustin); II, 74-76 (Léonce de Byzance), 163-166 (S. Vincent de Lérins), 215 (Boèce), 327-328 (S. Jean Damascène). — Au Moyen Age, II, 362-364 (vue d'ensemble), 385-389 (défiances), 400-402 (S. Anselme), 441 (Hugues de S.-Victor), etc. Voir *Scolastique* n. 11; 468-471 (les augustiniens), 486 (Bx Albert le Grand), 501-505 (S. Bonaventure), 521-522 (deux mentalités); 566-573 (le thomisme). Voir *Ecoles de théologie*, n. 8-9. Renaissance, II, 709 (vue d'ensemble), 717 (luthéranisme), 719-720 (humanisme chrétien), 734 sq. (dominicains), 758 sq. (jésuites). Voir *Humanisme*, n. 18.

C) ÉCRITURE SAINTE.

20. **Ecritures, source de la doctrine.** — Chez les Pères apostoliques, I, 32-33; dans S. Justin, 122; dans S. Irénée, 136, 141; dans Clément d'Alex., 180-181; dans Origène, 194-195; dans Tertullien, 236; dans S. Cyprien, 246. Au IVe s., voir Ecoles d'Alexandrie et d'Antioche, 287-290; S. Athanase, 340; S. Hilaire, 350; les Cappadociens, 421; S. Jean Chrysostome, 473-474; S. Ambroise, 509, 516, 526; S. Jérôme, 572 sq.; S. Augustin, 637, 642, 649. L'Ecriture sainte est le premier des *Lieux théologiques*, II, 740-741 (Melchior Cano).

21. **Canon des Ecritures.** — *Ancien Testament :* dans Origène, I, 187-188, 192 (deutéro-canoniques); 268 (J. Africain); 566 (S. Jérôme.) — *Nouveau Testament :* canon de Muratori, 149-150. Aloges, 102, 134. — *Ensemble du canon :* S. Augustin, I, 649. Erreurs de Théodore de Mopsueste, 446. Apocryphes, 150-158. Décret gélasien, I, 502; II, 141; décret du Concile de Trente, II, 720 (Session IV.)

22. **Texte des Ecritures.** — *Revisions :* I, 187-188 (Origène); 270 (Lucien); 557-559, 565-566 (S. Jérôme). *Traduction :* 566 (S. Jérôme). Remaniements ou synopses évangéliques : 125, 365, 370 (Tatien); 315 (Eusèbe). *Adaptations poétiques :* 435 (Proba, Sédulius); 540 (Juvencus). *Anthologies bibliques :* 246, 251 (S. Cyprien); 400 (S. Basile); 637 (S. Augustin).

23. **Exégèse. Sens bibliques.** — *a) Notions préalables :* les vrais sens scripturaires, I, 28; les accommodations spirituelles, I, 28-29. — *b) Doctrine*

alexandrine, I, 191 (*Peri-Archon*, IV); méthode exégétique d'Origène, 197-201 ; l'allégorisme, 198 sq.; fondement mystique, 194-195 ; avantages et dangers, 200. Principaux représentants (à des degrés divers) de cette école : alexandrins du IIIe s., 264 sq. ; S. Athanase, 339 ; Didyme, 393 ; Cappadociens, 421 ; S. Ambroise 509, 526 ; S. Jérôme, 568-570 ; S. Augustin, 638-639. *Adversaires de l'allégorisme :* S. Pierre d'Alexandrie, I, 267; S. Lucien, 270 ; S. Méthode, 274 ; S. Eustathe, 319 ; les antiochiens, 288 sq. — *c) Ecole d'Antioche :* S. Lucien, I, 270. La théorie de l'Ecole, 442 (Diodore) ; 445-447 (Théodore) ; 486 (Adrien, S. Isidore de Péluse). Autres principaux représentants de cette Ecole : S. Ephrem, 370 ; Apollinaire, 437 ; S. Jean Chrysostome, 473-474 ; S. Jérôme, 570 ; l'Ambrosiaster, 590 ; S. Augustin, 637-639. — *d) La parfaite intelligence* des Ecritures est un don de Dieu, I, 119 (S. Justin) ; 194 (Origène) ; 343 (S. Athanase) ; 585-586 (Cassien) ; 647, 652 (S. Augustin). Voir les *Grâces supérieures*, n. 75. — *e) Théories diverses :* II, 162-163 (S. Eucher) ; 236 et 244-245 (S. Grégoire) ; 550-551 (S. Thomas) ; 736-737 (Cajetan).

24. **Valeur de l'Ecriture.** — Allégorisme exagéré du Ps.-Barnabé, I, 75-76. Aristide rabaisse trop les Juifs, 107. Antériorité biblique sur les écrits païens : 114, 118 (S. Justin) ; 125 (Tatien) ; 129 (S. Théophile) ; 176 (Clément d'Alex.). Argument de prophétie dans Ariston, 108 ; S. Justin, 113-114. Voir les *Apologies contre les Juifs* n. 39, et les réfutations des *manichéens*. Erreurs de Théodore de M. sur le messianisme, 446.

25. **Homélies.** — *a) Principes* dans S. Augustin, I, 637, 642. — *b) Principaux homélistes :* Origène, I, 188-189 ; S. Basile, 402 ; S. Grégoire de Nysse, 417 ; S. Jean Chrysostome, 466-469 ; S. Ambroise, 516 ; S. Augustin, 640-641. Voir aussi 212 (Hippolyte) ; 316 (Eusèbe) ; 371 (S. Ephrem, homélies poétiques) ; 483 (Sévérien de Gabala) ; 484 (Astérius) ; 567 (S. Jérôme). Fin de l'époque patristique : II, 25-26 (S. Cyrille d'Al.) ; 235 sq. (S. Grégoire le Grand) ; 271 (S. Bède) ; 307 (S. Maxime) ; 320 (divers). Voir aussi S. Bernard, 421-422 et 434.

26. **Commentaires.** — *a) Travaux originaux anciens ;* principaux auteurs : Origène, I, 188-189 ; Eusèbe de Cés., 314-315 ; S. Athanase, 396 ; S. Hilaire, 349 ; S. Ephrem, 370 ; S. Grégoire de Nysse, 417 ; Diodore de Tarse, 442 ; Théodore de Mopsueste, 445 ; l'Ambrosiaster, 590 ; S. Jérôme, 567 ; S. Augustin, 638-639 ; II, S. Cyrille d'Al., 24 25 ; Théodoret, 45 ; S. Grégoire le Grand, 235-236 ; S. Isidore, 257-258 ; S. Bède, 271 ; S. Jean Damascène, 328. *Autres auteurs*, I, 128 (S. Théophile d'Ant.) ; 172 (Clément d'Al.) ; 212 (Hippolyte) ; 263 (Réticius) ; 263 (Victorin de Pettau) ; 484 (Polychronius) ; 551 (Rufin) ; II, 100 (auteurs divers). — *b) Chaînes :* vue d'ensemble, II, 6 ; 101-102 (Ecole de Gaza) ; S. Thomas, 549. — *c) Commentaires théologiques médiévaux :* II, 466 sq. (la méthode). Principaux auteurs : les Victorins, II, 438 sq., 442 sq., ; S. Bonaventure, 497 sq, ; Bx Albert le Grand, 485 ; S. Thomas, 548 sq.

D) LA TRADITION.

27. **La tradition.** — *a)* Chez les Pères apostoliques, I, 72-73 (Presbytres). Principes de S. Irénée, 140-142 ; d'Origène, 195 ; de Tertullien (226-227, 236 : la prescription). " *Nihil innovetur, nisi quod traditum est* ", de S. Etienne, 250. La tradition au IVe s., 291 et 421-422. — *b)* Sens traditionnel de S. Ephrem, 374 ; des Cappadociens, 422 ; de S. Jean Chry-

sostome, 472; de S. Jérôme, 573; de S. Augustin, 649-650; non moins que de l'Ecole traditionaliste, 290. Exception de Théodore de Mopsueste, 446, et des hérétiques voir ERREURS DOCTRINALES. — *c) Tradition orale :* à l'époque apostolique, I, 72-73; au IVe siècle, 291, 421-422. Abus chez Clément d'Alexandrie, 180. — Tradition écrite, voir *Pères*, n. 34. Organes de la tradition, voir les numéros suivants. La tradition est un des Lieux théologiques, II, 741 (Melchior Cano).

28. **Rites.** — Les usages liturgiques ont une *portée doctrinale*, I, 291, 421-422. Le baptême des enfants, 614-615. — *Quelques documents liturgiques :* Didaché, I, 44-45, 48-50; Ire Apologie de S. Justin, 114, 123; Tradition apostolique, 215; Catéchèses de S. Cyrille, 357; Constitutions apostoliques, 363-364; *Peregrinatio Silviæ*, 553; Denys l'Aréopagite, II, 88. — *Sacramentaires :* de Sérapion, I, 360; latins, II, 132 (Léonien), 142 (Gélasien) 238 (Grégorien). Œuvre liturgique de S. Grégoire, II, 237-238. L'*Opus Dei* dans l'Ordre bénédictin, 228; à Arles, 204. Voir *Office choral*, n. 126. Les auteurs de l'office dans la liturgie byzantine : mélodes, II, 284-285; S. Romanus, 286-287; S. André de Crète, 288-289; hymnographes divers, 290.

29. **Symboles.** — Le *Symbole des apôtres*, I, 37-42; sa doctrine, 33-34; ses commentaires : 551 (Rufin); 589 (Nicétas); 628, 634, 637, 649 (S. Augustin). — *Autres symboles :* Nicée, 310, 316; Nicée-Constantinople, 413 : voir S. Cyrille de Jérusalem, 357; S. Epiphane, 387. Symbole de S. Grégoire le Thaumaturge, 272. Symbole *Quicumque*, I, 338-339; II, 199. Pseudo-symboles des ariens, I, 271, 300-301. — Décision d'Ephèse sur les symboles, sa portée, II, 30-31.

30. **Le magistère de l'Eglise.** L'Eglise a le charisme de la vérité, I, 141 (S. Irénée); 481 (S. J. Chrysostome); 649-650 (S. Augustin). L'Eglise est *la règle de la foi*, 141-142 (S. Irénée); 195 (Origène); 374 (S. Ephrem); 388 (S. Epiphane); 422 (Cappadociens); 481 (S. Chrysostome); 573 (S. Jérôme); 649 (S. Augustin); voir aussi 686-687. *Organes* divers du magistère ecclésiastique, voir les numéros suivants.

31. **Le Saint-Siège.** — Son rôle prépondérant au point de vue doctrinal comme pastoral : voir *Eglise Romaine* (action doctrinale), n. 95, et *Papes* (action doctrinale), n. 96. Action même sur les conciles œcuméniques, voir *Conciles*, n. 33.

32. **Les évêques.** — Rôle doctrinal de l'évêque, I, 65 (S. Ignace). L'évêque est docteur et juge de la foi, 196 (Origène). Le magistère vivant de l'Eglise, 141 (S. Irénée); 254 (S. Cyprien), Voir *Conciles*, n. 33. Condition de sa valeur, apostolicité, 141-142 (S. Irénée); 135 (Hégésippe). Devoirs de l'évêque, voir *Sacerdoce*, etc., n. 131 sq.

33. **Conciles.** — *a) Origine de l'action conciliaire :* les premiers conciles, I, 137, 147. Les conciles d'Afrique, 428 sq. Le collège épiscopal d'après S. Cyprien, 254. Au IVe s., 283, 291, 296-297. Le concile de Nicée, 291, 310, 311, 317. Le concile de Sardique, 329. Le Ier concile de Constantinople, 406-407, 413. Les conciles d'Afrique au temps de S. Augustin, 607, 614-618. La distinction des conciles généraux et particuliers, 422 (Cappadociens); 686 (S. Augustin). Traités *De Synodis*, 336 (S. Athanase); 347 (S. Hilaire). — *b) Anciens conciles depuis le* Ve s. : *Œcuméniques :* Ephèse, II, 28-31; Chalcédoine, 53-56 et 125-127; IIe Constantinople, 82-84; IIIe Constantinople, 298-299; IIe Nicée, 315-316; IVe Cons-

tantinople, 376. Autres conciles *divers :* sur le pseudo-concile d'Ephèse de 449, voir II, 53-54 et 125; et sur le synode *in Trullo*, II, 276. Action doctrinale importante du concile d'Orange, 199-203. Conciles de Tolède, II, 252-253; le IVe en particulier, 254-255.

34. **Les Pères.** — Notion, 1-3. Pères et Docteurs de l'Eglise, 3. — **La patrologie** : notion, I; objet, 4-6; méthode générale et division, 6-9; importance, 9-12; textes et collections, 12-14; études sur les Pères, 14-18. — PÈRES APOSTOLIQUES : caractère de leurs écrits, 31-33; doctrine, 33-36. Ecrits apostoliques; voir la *Table des auteurs*. — L'argument tiré des Pères en théologie, I, 291, 422-423. S. Augustin, 649-650. — Premier écrit sur les Pères, I, 14, 571 *(De viris illustribus*, de S. Jérôme).

E) APOLOGÉTIQUE ET CONTROVERSE.

35. **Les apologistes.** — Notion, I, 103-104. Division, 104. Intérêt de leurs œuvres, 105. Leur doctrine du Verbe, 105. L'immortalité de l'âme, 105-106. — *Les premiers apologistes contre les païens*, au IIe s., Quadratus, 106; Aristide, 106 sq.; Ep. à Diognète, 108 sq.; S. Justin, 109 sq.; Tatien, 125 sq.; Athénagore, 126 sq.; S. Théophile d'Antioche, 128 sq.; Miltiade, Apollinaire, Méliton, 129; Hermias, 130; Minucius Félix, 130-132.

36. **L'Apologétique au IIIe siècle.** — Principaux représentants : Clément d'Al., I, 172; Origène, 191; Hippolyte, 212; Tertullien, 224-226; S. Cyprien, 246, 249; Commodien, 258; Arnobe, 259-260; Lactance, 261-263; S. Méthode, 274.

37. **L'Apologétique au IVe siècle.** — Principaux auteurs : Eusèbe, I, 310, 315, 316; S. Athanase, 335; S. Grégoire de Nazianze, 410; S. Grégoire de Nysse, 414-415; Apollinaire, 436; S. Jean Chrysostome, 465; Macarius Magnès, 483; S. Ambroise, 512; Prudence, 541-542; P. Orose, 547; S. Augustin, 628, 632 sq.

38. **L'apologétique ancienne après le IVe siècle.** — Les représentants les plus en vue sont S. Cyrille d'Alexandrie, II, 22; Théodoret, 42; Salvien, 151-156; S. Jean Damascène, 325. Au moyen âge, outre Raymond Lulle, 491, voir surtout S. Thomas, 541-542, *Summa contra Gentes* (occasion, but, plan).

39. **L'Apologétique contre les Juifs.** — Epître du Pseudo-Barnabé, I, 75-76; Ariston de Pella, 107-108; S. Justin, 113-114; Miltiade, Apollinaire, 129; S. Hippolyte, 212; Tertullien, 225-226; Eusèbe, 315; S. Chrysostome, 467; Prudence, 542. Voir aussi II, 258 (S. Isidore).

40. **La Controverse.** Notion, I, 104, 133 (distinction d'avec l'apologétique). Exposé des principes fondamentaux de la controverse : Règle de la foi, I, 141-142 (S. Irénée); la tradition, 226-227 (Tertullien, *De præscriptione hæreticorum*); le canon de saint Vincent de Lérins, II, 164-165, (*Commonitorium*). La théorie complète des *Lieux théologiques*, 740-741 (Melchior Cano). Anciens répertoires d'hérésies, I, 134 (S. Irénée); 214 (Hippolyte); 387 (S. Epiphane); 589 (Philastrius); 622 (S. Augustin); II, 318 (S. Germain); 328 (S. Jean Damascène). Principaux *controversistes*, voir les adversaires des erreurs signalées dans les n. 41-47.

F) ERREURS DOCTRINALES COMBATTUES PAR LES PÈRES ET LES DOCTEURS.

41. Erreurs sur Dieu et le monde.

a) **Le gnosticisme,** I, 96-100 : nature, 96-97 ; synthèse doctrinale, 97-98. Histoire et division, 98-100. Apocryphes gnostiques, 153-154. Actes, 157. — *Adversaires :* 134 sq., Rhodon, Hégésippe, S. Irénée, etc. Voir encore S. Ignace, 68 ; S. Théophile d'Antioche, 128 ; Hippolyte, 212 ; S. Méthode, 274 ; *De recta in Deum fide*, 275. — *b*) **Le marcionisme,** I, 100 (origine, doctrine, organisation) ; *Adversaires :* Hippolyte, 212, Tertullien, 227. Voir encore Prudence, 542 ; S. Augustin, 609. — *c*) **Le manichéisme** : I, 263, origine, doctrine, organisation. *Adversaires :* 354, divers ; 342, Didyme ; 601-602, et 607-609, S. Augustin. Voir aussi Prudence, 542. Le manichéisme médiéval des cathares ou albigeois, II, 475. — *d*) **Le priscillianisme** : I, 286, notion ; 591-593, origine, doctrine ; *Adversaires*, I, 542 (divers), 609 (S. Augustin). — *e*) **Le syncrétisme religieux,** 160-161, le **mithraïsme,** 161, le **néo-platonisme,** 161-163, sont des formes renouvelées du paganisme. — *f*) **Le panthéisme** au moyen âge : II, 475 (averroïsme) ; amauriciens, 475. Voir aussi le *faux mysticisme*, n. 47. — *g*) **Le prédestinatianisme** : II, 169 (erreur de Lucidus) et 377 (de Gotescalc).

42. Erreurs sur la Trinité.

a) **L'unitarisme,** voir *modalisme* et *adoptianisme*. — *b*) **Le modalisme,** encore appelé **monarchianisme** ou **patripassianisme** ou **sabellianisme**, I, 166-167 (notion, partisans, doctrine). *Adversaires :* Hippolyte 213 ; Tertullien, 227-229 ; Denys d'Al., 265. — *c*) **L'adoptianisme** (unitariste), I, 167-168 (notions, promoteurs). Paul de Samosate, 168-169 (sa doctrine de l'ὁμοούσιος, condamnation). Voir Lucien, 269-270. *Adversaires :* Hippolyte, 213 ; Malchion, 269. — *d*) **L'aranisme.** Développement historique, I, 299-302. *Fauteurs :* Arius, 302-304 ; Eusèbe de Nicomédie, Astérius, 304. *Les chefs des grands partis :* anoméens, 305 ; homéens, 306 ; homéousiens ou semi-ariens, 306-308. *Historiens* ariens, 308. Eusèbe de Césarée, 309-317. — *Adversaires* : les premiers, 317-359 ; divers, S. Athanase, S. Hilaire, S. Cyrille de Jérusalem. Fin du IVe siècle, en Orient, 389 sq. : Didyme, Cappadociens, Antiochiens, etc. ; en Occident, 510-511 (S. Ambroise), 621-622, 629-632 (S. Augustin). Fin de l'époque patristique, II, 22 et 23 (S. Cyrille d'Al.), 188 (S. Fulgence) — *e*) **Le photinisme,** I, 305, 320. — *f*) **Les pneumatomaques,** I, 285, 320 ; *Adversaires :* les Cappadociens, 398 sq. (S. Basile), 406 sq. (S. Grégoire de Nazianze), 413 sq. (S. Grégoire de Nysse), 525-426 (vue d'ensemble). — *g*) **Le photianisme,** erreur sur la procession du Saint-Esprit : II, 375 (Photius), 684 (polémistes byzantins). *Adversaires :* les papes, II, 376 ; S. Anselme, 397 ; S. Thomas, 547 ; 685 (divers).

43. Erreurs sur le Christ, Marie, les images.

a) **Le Judéo-christianisme,** I, 95-96. Ecrits : I, 153-154 (évangiles apocryphes) ; 156 (Prédication de Pierre) ; 53 (Clémentines). *Adversaires :* Pères apostoliques, 34 ; S. Ignace, 68. Voir aussi Prudence, 542. — *b*) **Le docétisme,** combattu par les Pères apostoliques, I, 34 (vue générale), 68 (S. Ignace). Voir encore 100, 155, 182, 228, 352. — *c*) **Les Aloges,** 102 ; Caïus, 134. *Adversaire :* S. Hippolyte, 212. — *d*) **L'apollinarisme,** 286 et

437-440 : point de départ, 437 ; développement historique, 437-439 ; système doctrinal, 438. La secte, 440. *Adversaires :* S. Athanase, 332, 338 ; S. Epiphane, 388 ; Cappadociens, 399 sq. : antiochiens, 442 sq. ; S. Cyrille d'Al., II, 22. — *e*) **Le nestorianisme** : précurseurs, I, 442-449 (Diodore de Tarse et Théodore de Mops.) ; Nestorius, II, 15-19 (l'homme, les écrits, la doctrine). Théodoret, 44. Le nestorianisme en Syrie, 46 sq. *Adversaires :* S. Célestin I, II, 27 ; S. Cyrille d'Al., 26-33 (avant le concile d'Ephèse, au concile, après le concile). Ecole d'Edesse, 46 sq. Rôle de Justinien dans la question des Trois-Chapitres, 82-84. Action de Vigile, de Pélage, etc., 146-150. — *f*) **Le monophysisme** : origine, dénoncée par Théodoret, II, 44-45. Eutychès, 51-52 ; Dioscore, 53. Formes diverses de l'hérésie : forme stricte, 57-58 ; forme mitigée, 58-59. Centres : Constantinople (le schisme d'Acace, 59-62), Alexandrie, 62-64 ; Antioche, 65-69 (monophysisme sévérien ; l'Eglise jacobite). Les arméniens monophysites, 118. *Adversaires :* S. Léon, 53-55, 125-127 et 129-130. Auteurs divers, 70-72 ; Léonce de Byzance, 72-76. Sur le rôle de Justinien, voir 80-84. Derniers adversaires, 291-293. — *g*) **Le monothélisme** : origine, II, 293 ; grandes controverses, 294 ; doctrine, 294-296. Attitude du pape Honorius, 296-297. *Adversaires :* les papes 294 et 298-299 ; S. Sophrone, 301-302 ; S. Maxime, 302-306. — *h*) **L'adoptianisme** (christologique), II, 376-377. — *i*) **Les antidico-marianites**, I, 388-389. Voir aussi 589, Bonose ; 562, Helvidius. — *j*) **L'iconoclasme** : origine, 312 ; développement historique, 313. *Adversaires :* S. Germain, 317-318 ; autres patriarches, 319 ; S. Jean Damascène, 324, 331 ; S. Théodore Studite, 339 sq.

44. Erreurs sur la grace et les Sacrements.

a) **Le pélagianisme,** I, 286 et 381-383 (vue d'ensemble sur la doctrine et les partisans). Voir aussi, 564 et 615 (l'impeccance) ; 447 (Théodore de Mopsueste). *Adversaires :* Papes, I, 506 ; S. Augustin, 614-619. Voir aussi 547 (P. Orose) ; 564, 576 (S. Jérôme) ; II, 120 (S. Léon). — *b*) **Le semi-pélagianisme** : Doctrine, I, 586-588 (Cassien) ; II, 158-159 (Provençaux) ; Partisans, II, 160 (vue d'ensemble), 160-161 (S. Hilaire), 166 (Vincent de Lérins), 166 sq. (Fauste de Riez) ; 169 (Arnobe le Jeune). *Adversaires :* S. Augustin, I, 619-621 ; les augustiniens en général, II, 172-173 (doctrine) ; S. Prosper, 180-186 ; S. Fulgence, 189-195 ; S. Césaire, 199-203. — *c*) **Le déterminisme,** fin du moyen âge, II, 663-664. A rapprocher du *prédéterminatianisme* et du *protestantisme.* — *d*) **Le protestantisme** : Luther, II, 712-716 ; sa doctrine, 716-717. Variétés du protestantisme, 717-718. *Adversaires :* Papes, 720-721. Controversistes principaux, 726-733. — *e*) **Le jansénisme,** II, 888.

45. Erreurs sur l'Église ou la discipline.

a) **Les quartodécimans,** voir I, 134, 137, 138, 147. — *b*) **Le novatianisme,** I, 242-243 (origine ; erreur sur le pouvoir d'absoudre). *Adversaires :* S. Cyprien, 248 ; Réticius, 263 ; S. Chrysostome, 455 ; S. Ambroise, 520 ; S. Pacien, 591. — *c*) **Le donatisme,** I, 286, 379-381 (vue d'ensemble sur la doctrine et les développements). *Adversaires :* S. Optat, 593-594 ; S. Augustin, 609-614. — *d*) **Le luciférianisme,** I, 322. Ecrivains du parti, 322-323. Opposition de S. Jérôme, 562. — *e*) **Doctrines régaliennes** : II, 674-677 (théories extrêmes et thèses modérées). *Adversaires :* 677-680 (auteurs divers). — *f*) **Théories conciliaires,** II, 681-682 (occasion) ; d'Ailly et Gerson, 682-683.

46. Erreurs sur les fins dernières.

a) **Le millénarisme,** I, 102; 73-75 (Papias); 123 (S. Justin); 147 (S. Irénée); 156 (év. apocryphe); 258 (Commodien); 263 (Victorin de Pettau); 261 (Lactance); 265, 268 (Népos). — *Adversaires :* Origène, 204; S. Denys d'Alexandrie, 265; S. Augustin, 692. — Voir aussi le *montanisme*, 101. — *b*) **L'origénisme,** 208-210. Voir 203-204, 286. Partisans : Didyme, 393; Evagre, 495. Voir encore, 269 (Pamphile); 309 (Eusèbe); 548 (Rufin); 575 (saint Jérôme); 533 (S. Ambroise). *Adversaires*, I, 267 (S. Pierre d'Alexandrie); 274 (S. Méthode); 319 (S. Eustathe); 385 (S. Epiphane). *Grande controverse origéniste :* I, 385-386, 456-457 (S. Chrysostome); 484 (Théophile); 548-550 (Rufin); 560-562 (S. Jérôme); 504 (S. Anastase); II, 80-81 (Justinien I). Doctrine de S. Augustin, I, 693.

47. Erreurs sur la vie chrétienne.

a) **L'Encratisme,** I, 102-103; Tatien, 124; Eustathe de Sébaste, 307. Voir contre 87 (Hermas), 419 (S. Amphiloque.) — *b*) **Le montanisme,** I, 101-102 (doctrine, sectes). Tertullien, 221 sq. et 239. *Adversaires :* 134 (Caïus, divers); 212 (Hippolyte). — *c*) **Le laxisme** de Jovinien, I, 562, de Vigilance, 562. — *d*) **Le faux mysticisme** : anciens, I, 292-293 et 419 (*euchites*); médiévaux, II, 687 (*vaudois*, *joachimites*, *frères apostoliques*, *spirituels*, *fratricelles*, *béguins*, *béghards*); modernes, II, 785 (*Alumbrados*). Erreurs de maître Eckart, 698-699. Le *luthéranisme* est aussi un pseudo-mysticisme, 715-716. Sur le naturalisme sentimental, appelé à tort « mystique », voir *Religiosité*, n. 17.

II. DONNÉES RELATIVES A LA FOI (DOGME).

A) DIEU.

48. **La connaissance de Dieu.** — *a*) *Idée de Dieu*, dans les apologies d'Aristide, I, 107; d'Athénagore, 127. Possibilité de le connaître, 121 (S. Justin); conditions morales, 128 (S. Théophile). — *b*) *Existence de Dieu*, prouvée par l'ordre du monde, 107 (Aristide); 131 (Minucius); par le caractère changeant des êtres, 655 (S. Augustin); par les degrés de perfection, 656 (S. Augustin) ; par les vérités éternelles, 656; par le consentement universel, 655. — *c*) Dieu est *transcendant*, mais connaissable, 120-121 (S. Justin). Théologie affirmative et négative, 181. Dieu ne peut être compris adéquatement, 403, 467. Une connaissance parfaite de Dieu ou gnose, 178. Réalisme de la connaissance mystique, 646-648 (S. Augustin). — *d*) *Synthèses théologiques*, II, 327-328, 331-332 (S. Jean Damascène); 380-381 (Scot Erigène); 394 sq. *S. Anselme :* existence de Dieu, 394-396, 403-404; argument de S. Anselme, 404; attributs divins, 405. *Richard de S. Victor*, 448; Guillaume d'Auvergne, 477. *S. Bonaventure :* exemplarisme, 506-507; existence de Dieu, 512-513; contemplation, 517-521. *S. Thomas :* valeur transcendante des principes, 577; les cinq voies, 582-583. *Duns Scot;* 648-649; *Suarez*, 780-781. Connaissance surnaturelle infuse, voir *théologie mystique*, n. 78.

49. **Les Attributs divins.** — *a*) *L'unité de Dieu*, I, 127 (Athénagore); 131 (Minucius); 143 (S. Irénée); 227 (Tertullien); 261 (Lactance). Voir tous les *Apologistes*. Voir aussi les controversistes qui ont combattu le *marcionisme*, ou le *manichéisme*, n. 41, et le *monarchianisme*, n. 42. — *b*) *La simplicité divine*, 237 (Tertullien); 602, 609 (S. Augustin). Voir 647.

— *c*) *La bonté de Dieu*, I, 139-140 (S. Irénée). Voir tous les adversaires du *gnosticisme* et du *manichéisme*, n. 41. Doctrine de S. Augustin sur ce point, I, 609, 657; II, 86 et 97 (Denys l'Aréopagite); 332-333 (S. Jean Damascène). — *d*) *La Vérité* et la *Sagesse*, I, 627, 647, 657, 657 (S. Augustin). Voir plus loin l'œuvre des six jours (dans la *Création*) et la *Providence*. — *e*) *L'impassibilité divine*, I, 262 (Lactance); 273 (S. Grégoire le Thaum.) — Dieu, *fin dernière* de l'homme, I, 527-528 (S. Ambroise); sa béatitude, 680 (S. Augustin). Voir les *Fondements de la Moralité*, n. 105. — *f*) *Systèmes théologiques*. Les Noms divins, II, 86, 94 et 87 (Denys l'Aréopagite); 405 (S. Anselme); 488-489 (Alex. de Halès); 509 sq. 517-520 (S. Bonaventure); 583-584 (S. Thomas); 649-650 (Duns Scot); 763 (Lessius); 781 (Suarez). — *g*) *Exemplarisme*, I, 647, 554 et 656-657. (S. Augustin); II, 405 (S. Anselme); 448 sq. (*Richard de S.-Victor*); 506 et 694 (S. Bonaventure); 575 et 589 (S. Thomas); 680 (Duns Scot); 638 (Henri de Gand). — Science moyenne, voir *Prédestination*, n. 53.

50. **La Création.** — *a*) Réfutations *d'erreurs diverses;* I, 139-140. (S. Irénée); 227 (Tertullien). *Ex nihilo*, 120 (S. Justin); 182 (Clément Al.); création éternelle, 203 (Origène); dans le temps, 274 (S. Méthode); 658-659 (S. Augustin). — *b*) *Création par le Verbe*, I, 105 (Apologistes); 120-121 (S. Justin); 217 (Hippolyte). Voir le *Verbe*, n. 55. Création, œuvre de la Trinité, 181 (Clément Al.); 658 (S. Augustin). — *c*) *L'œuvre des six jours*, I, 263 (Victorin de Pettau); 402 (S. Basile); 416-417 (S. Grégoire de Nysse); 516 (S. Ambroise); 638 (S. Augustin). Bonté de la création, I, 261 (Lactance); 609, 627 (S. Augustin). La création, image de Dieu, I, 627, 647, 654, 667 (S. Augustin); source d'inspiration poétique, I, 539 (S. Paulin); II, 206 (Poème de S. Avit); 212 (de Dracontius). — *d*) *Synthèses diverses :* II, 256 (S. Isidore); 438-439 (Hugues de S.-Victor); 497, 507 (S. Bonaventure); 588- 589 (S. Thomas).

51. **Les Créatures.** — *a*) **Les Anges.** Erreurs gnostiques réfutées, I, 139 (S. Irénée). Origine et division des Anges, 191 et 204 (Origène). Leur spiritualité, II, 97 sq. (vue d'ensemble); 175 (Claudien Mamert); 260 (S. Isidore). Hiérarchies, 98 (Denys Aréop.); 240 (S. Grégoire le Grand); 591 (S. Thomas). Systèmes théologiques, 590 (trois principaux). Les anges et le gouvernement du monde, voir *Providence*, n. 53. *Anges gardiens*, I, 92 (Hermas), II, 98 (Denys Aréop.); 240 (S. Grégoire le Grand) 422 (S. Bernard); 591 (S. Thomas). *Démons*, voir *Combat Spirituel*, n. 120. — *b*) **L'Homme.** *Synthèse thomiste :* l'homme en général, 591-592; les facultés, 592-593; la connaissance, 574-575; l'acte humain, 595-596; dignité de l'homme, 593-594. Voir *L'âme*, n. 13.

52. **La Providence.** — *a*) *Aspects divers.* Harmonie du monde, I, 53-54 (Clémentines); 107 (Aristide); 131 (Minucius). Le mal a sa place dans l'ordre voulu par Dieu, 625, 629 (S. Augustin). Dieu punit le mal moral, 262 (Lactance); 465 (S. Chrysostome). La souffrance a un rôle providentiel, 465, 466 (S. Chrysostome). La Providence divine vis-à-vis des Etats, 547 (P. Orose); 632-634 (S. Augustin); vis-à-vis des enfants morts sans baptême, 416 (S. Grégoire de Nysse). La Providence et les invasions barbares, I, 632 sq. (S. Augustin.), II, 155-157 (Salvien); 232 (S. Grégoire). — *b*) *Théologie :* II, 332-333 (S. Jean Damascène); 589-590 (S. Thomas). Voir *Prédestination*, n. 53.

53. **La Prédestination.** — 1) DONNÉES PATRISTIQUES diverses. Deux volontés en Dieu, I, 477 (S. Chrysostome). Prédestination, synonyme de prescience, I, 587 (Cassien); II, 158 (Provençaux); 168 (Fauste). Erreur

prédestinatienne, II, 168 (Lucidus); 377 (Gotescalc). — *Doctrine de S. Augustin :* exposé sommaire, I, 670-672; *point de vue augustinien : a*) le fait connu par la foi, 672-673; gratuité du salut et des mérites, 673; Dieu veut le salut de tous, 674; les deux volontés, 674; *b*) le libre arbitre et la prédestination, 674-675; *c*) la solution essentielle du mystère : attributs fondamentaux de Dieu : Vérité, Sagesse, Bonté, 675-676. Avantages de cette doctrine, 676; ses dangers, 676-677. *Défenseurs* de cette doctrine : II, 172-173 (vue générale); 185 (S. Prosper); 189 (moines scythes orientaux); 193-194 (S. Fulgence); 199 sq. (S. Césaire); 240 (S. Grégoire); 261 (S. Isidore). — 2) Synthèses théologiques. Simples éléments, II, 333 (S. Jean Damascène); discussions au IXe s. : 377-378 (Hincmar, etc.); 586 (S. Thomas); 650-651 (Duns Scot); 738 (Javelli); 739 (Catharin). La prédestination à la gloire en soi, 752-753. La prédestination et la *science moyenne*, II, 761 (créateurs du système), 762 sq. (partisans); 767-772, exposé. Voir *Molinisme*, n. 73.

B) TRINITÉ.

54. **Les trois Personnes.** — Données fondamentales traditionnelles, I, 37 (Symbole), 33 (Pères apost.), 91-92 (lacunes dans Hermas). — Développement de la théologie trinitaire, voir plus loin. Habitation des trois Personnes dans l'âme, II, 38 (S. Cyrille). L'union aux Trois Personnes, sommet des oraisons mystiques, II, 817 (Ste Thérèse).

55. **Le Verbe.** — *a*) *Le Verbe* ou le *Christ est vraiment Dieu*, le Fils de Dieu : I, 33, 34 (Pères apost.); 40-41 (Symbole); 53 (Clémentines); 67-68 (S. Ignace); 105 (Apologistes); 108 (Ariston); 113, 122 (S. Justin); 144 (Irénée); 182 (Clément Al.); 191, 202 (Origène.) Voir ensuite les défenseurs de la *consubstantialité*, ou les théologiens de *la Trinité*. — *b*) Le Verbe est souvent conçu comme *créateur :* I, 105 (Apologistes); 121 (S. Justin); 165 (Alexandrins); 203 (Origène); 217 (Hippolyte). — *c*) Le Verbe est aussi *illuminateur*, I, 105, 121, 144, etc.; voir *Noms et fonctions du Christ*, n. 65. — *d*) *Les divers états du Verbe*, théorie suspecte, 105 (apologistes); 217 (Hippolyte); 240 (Novatien). — *e*) Egalité avec le Père : voir *subordinatianisme* n. 56. — *f*) Unité de nature avec le Père : voir *consubstantialité*, n. 57. — *g*) Connaissance du Verbe : voir *la Connaissance du Christ*, n. 66.

56. **Subordinatianisme.** — *Subordination apparente* ou relative du Verbe au Père : I, 105 (apologistes); 120-121 (S. Justin); 127 (Athénagore); 165 (Alexandrins); 203 (Origène); 237 (Tertullien); 241 (Novatien). Erreur corrigée de Denys d'Alexandrie, 266-267. Tendances de Lucien d'Antioche, 270-271. — Subordinatianisme absolu et hérétique : voir l'*arianisme*, n. 42.

57. **Consubstantialité.** Le mot ὁμοούσιος, I, 168 (Paul de Samosate). La doctrine dans Origène, 202; dans S. Denys, 266-267. Le mot et la doctrine du consubstantiel à Nicée, 291, 310, 311, 317. Adversaires et défenseurs : voir l'*arianisme*. Tendances d'Ecole : Alexandrie, 287-288; Antioche, 290. — Doctrine de l'ὁμοιούσιος (semblable en substance), 307 (Basile d'Ancyre); 317 (Eusèbe). Attitude de Libère, 323; de S. Athanase, 331; de S. Hilaire, 351; des Cappadociens, 424. — Substance (οὐσία) et hypostase (ὑπόστασις) dans S. Athanase, 339; Didyme, 393; les Cappadociens, 423. Rôle capital des Cappadociens, 424-425; surtout de S. Basile, 398-399.

58. **Le Saint-Esprit.** — *a) Rôle sanctificateur* : dans S. Irénée, I, 146; S. Grégoire de Naz., 426. Voir la *Grâce*, n. 71 sq. Erreur des montanistes, 101. Spéculation théologique ancienne assez courte, 122 (S. Justin), 202 (Origène), 229 (Tertullien), 240 (Novatien). — *b) Divinité et consubstantialité* avec le Père et le Fils, défendues, d'une manière expresse ou implicite, au IVe siècle par S. Athanase, I, 338, 340; S. Hilaire, 351, 352; S. Epiphane, 388; Didyme, 392; S. Basile, 403; S. Grégoire de Naz., 410 et 426; S. Grégoire de Nysse, 416; S. Ambroise, 520, 531; S. Jérôme, 570; S. Nicétas, 589. — *c) Mode de procession :* point de vue oriental, I, 202 (Origène), 341 (S. Athanase), 352 (S. Hilaire), 426 (Cappadociens), 531 (S. Ambroise); point de vue occidental : I, 241 (Novatien), 426 (S. Epiphane), 658 (S. Augustin). Précisions postérieures, II, 304 (S. Maxime), 332 (S. Jean Damascène), 374 (addition du *Filioque* au symbole), 375-376 (erreur de Photius), 397 (S. Anselme), 547 (S. Thomas), 684 (vue d'ensemble sur la controverse.) Voir *photianisme*, n. 42. — *d) Action du Saint-Esprit dans les âmes*, voir *Dons du Saint-Esprit*, n. 74. Sommet de la vie spirituelle, soumission à l'Esprit-Saint, II, 613, 617 (S. Thomas), 753 (thomisme), 834 (S. Jean de la Croix). Voir *Théologie mystique*, n. 78.

59. **Théologie trinitaire.** — *a) Premiers essais :* Le mot Τριάς, I, 128-129 (S. Théophile d'Ant.). La "plénitude de la divinité", 143 (S. Irénée); "l'économie" divine, 143,237 (Tertullien). Premiers grands *traités* sur la Trinité, I, 190 (Origène, Peri-Archon), 236-237 (Tertullien), 240 (Novatien). Au IVe siècle, voir tous les adversaires de l'arianisme. — *b) Exposés synthétiques anciens :* les discours théologiques de S. Grégoire de Nazianze, I, 409-410; *De Trinitate* de S. Augustin, 629-632. Doctrine des relations, 658. Analogies de la Trinité : diverses analogies naturelles (liv. IX-XI) 630-631; la sagesse image parfaite de la Trinité (liv. XII-XIV), 631; voir aussi, 658. S. Augustin montre le mystère plus qu'il ne le démontre, 654, 658. — La Trinité est un mystère incompréhensible, 472 (S. Chrysostome). Voir aussi I, 403, 410 et II, 188-189 et 192 (S. Fulgence), 216 (Boèce). — *c) Nouvelles synthèses*, II, 396, 397, 405, 406 (S. Anselme), 445 (Richard de Saint-Victor), 513-514 (S. Bonaventure), 586-587 (S. Thomas), 651 (Duns Scot), 737 (Cajetan), 781 (Suarez).

C) LE CHRIST

60. **Le Christ.** — *Homme-Dieu :* le mot dans Clément d'Alex., I, 182; dans S. Augustin, 659. — La *Personne :* c'est *le même* qui est homme et Dieu : I, 144 (S. Irénée), 237 (Tertullien). Tendance de l'école d'Alexandrie à insister sur ce point, 288; tendance contraire des Antiochiens, 290. Erreur sur la personne du Christ, I, 442 sq., II, 15 sq. Voir *nestorianisme*, n. 43. — La traditionnelle **communication des idiomes** maintient l'unité, I, 34 (Pères Apostoliques), 144 (S. Irénée), 341 (S. Athanase), 388 (S. Epiphane), 427 (Cappadociens). Application : θεοτόκος, 388 (voir *Marie*, n. 67). Erreur nestorienne, 448.

61. **Les Natures du Christ.** — Le Christ-Dieu, voir le *Verbe*, n. 55. Doctrine de Prudence, I, 542 (Apothéosis). Erreur adoptienne, 376-377 (Elipand). — Le Christ-homme : humanité véritable contre le docétisme, I, 34 (Pères apost.), 67-68 (S. Ignace), 228 (Tertullien). Humanité avec ses faiblesses, I, 144 (S. Irénée), 352 (S. Hilaire). Erreur de Clément d'Al., 182 et d'Origène, 205. — Hérésie d'Apollinaire qui

tronque l'humanité, 437-440. Erreurs sur les natures du Christ, II, 44 sq, voir *monophysisme* et *monothélisme*, n. 44. Tendances des écoles au sujet de l'humanité du Christ, I, 288, 290. Humanité du Christ sanctifiée par l'Esprit-Saint, II, 38 (S. Cyrille).

62. **Incarnation ou l'union des deux natures.** — *a)* DONNÉES ANCIENNES : I, 68 (S. Ignace), 144 (S. Irénée); l' "économie", 144 (S. Irénée), 237 (Tertullien), 580 (Cassien), 659-660 (S. Augustin). Erreurs d'Apollinaire, 439, et de Théodore de Mopsueste, 447. — *Terminologie christologique :* II, 10-14 (essence, nature, hypostase, personne). Points de vue divers : I, 288 (Alexandrins), 290 (Antiochiens); II, 14 (vue d'ensemble). Erreur d'Apollinaire, I, 437-438, et autres erreurs christologiques, II, 15 sq. Voir *Apollinarisme* n. 43, etc. — *Définitions de la foi*, voir les *Conciles*, n. 33. Rôle de S. Léon le Grand, II, 53-54 et de S. Cyrille d'Alex., II, 36 sq. — *b)* SYSTÈMES THÉOLOGIQUES : II, 74-76 (Léonce de Byzance), 99 (Denys l'Aréopagite), 216 (Boèce), 330 (S. Jean Damascène). *Synthèse thomiste*, II, 618-619 vue d'ensemble; 619-620, élément formel constitutif de l'union hypostatique; 620, personalité; 621, les caractères de l'union hypostatique. *Autres synthèses*, 514 (S. Bonaventure), 652-653 (Duns Scot), 783 (Suarez). Le nihilisme christologique, 415 (Abélard), 455 (P. Lombard). — *Motifs de l'incarnation*, II, 514 (S. Bonaventure), 622 (S. Thomas). Voir *Rédemption*, n. 63.

63. **La Rédemption.** — Erreur gnostique, I, 98. Doctrine traditionnelle : trois théories, 342. — *a)* Doctrine fondamentale de la *satisfaction*, I, 122 (S. Justin); 143-144 (S. Irénée, la récapitulation); 182 (Clément d'Alex.); 205 (Origène); 427 (S. Grégoire de Naz., S. Basile); 352 (S. Hilaire); 532 (S. Ambroise). S. Augustin, 660 (l'humilité de Dieu; la satisfaction). S. Léon, II, 130. — *b)* Théorie de *l'union :* 342 (S. Athanase), 427 (S. Grégoire de Nysse); 342, 532 (S. Hilaire); II, 130 (S. Léon). — *c)* Théorie des *droits du démon :* 144 (S. Irénée), 205 (Origène), 428 (S. Grégoire de Nysse), 532 (S. Ambroise) : S. Augustin la rejette, 660; voir aussi 428 (S. Grégoire de Naz.). — *d)* La théorie de *l'abus du pouvoir*, II, 130 (vue d'ensemble; S. Léon), 260 (S. Isidore), etc.; combattue par S. Anselme, 406; Abélard, 415; S. Thomas, 623. — *e) Théologie de la Rédemption :* bases, II, 397-399 et 406 (S. Anselme), 432 (S. Bernard), 514 (S. Bonaventure). Synthèse thomiste, 622-623 : motif de l'incarnation, 622; nécessité relative, 622; caractère, 623. Doctrine de Duns Scot, 653.

64. **Fruits de la Rédemption.** — Voir surtout S. Irénée, I, 144 (réconciliation, déification, renaissance, etc...); Clément d'Alex., 182 (rachat, renaissance); S. Athanase, 342 (déification, union au Verbe, etc.); Cappadociens, 427 sq. — *Universalité* des effets de la Rédemption, voir surtout, I, 205 (Origène), 428 (S. Grégoire de Nysse), 660 (S. Augustin), voir aussi 674. Voir *Prédestination*, n. 53. Sur la grâce fruit de la Rédemption, voir la *Grâce*, n. 71 sq. — *Théories scolastiques* sur l'équivalence de la satisfaction, II, 623 (S. Thomas), 653 (Duns Scot).

65. **Noms et fonctions du Christ.** — Sur *les noms* du Christ, voir I, 589 (Nicétas); II, 789 (Louis de Léon). — Sur sa *présence spirituelle* dans le chrétien, voir S. Ignace, I, 69; Origène, 194; S. Ambroise, 530. — Sur le Christ *Sauveur*, voir la Rédemption. — Le Christ est le *révélateur* des mystères, 144 (S. Irénée); le *maître*, qui instruit, 174, 182 (Clément d'Alex.); 194 (Origène); 626-627 (S. Augustin). — Le

Christ est le *pédagogue*, l'*éducateur*, qui corrige et forme à la vertu, 172-173 (Clément Al.). — Le Christ est le *médecin*, 182 (Clément Al.); 530 (S. Ambroise); 660 (S. Augustin). — Le Christ, modèle *d'humilité*, 660. — Le Christ, *déificateur*, 144 (S. Irénée); 342 (S. Athanase). — Le Christ est l'*Epoux* des âmes chastes, 207, Origène (In Cant.); 394 (Didyme); 417 (S. Grégoire de Nysse); 529 (S. Ambroise); — Le Christ est l'*Epoux* de l'Eglise, qui est son corps mystique, 374 (S. Ephrem); 685 (S. Augustin). — Le Christ est le *centre* vital de l'humanité : voir *Cité de Dieu* de S. Augustin, 659 et 632-634. — Le Christ est *la voie* par son humanité, I, 659 et 684 (S. Augustin); II, 308-309 (S. Maxime), 431 et 434 (S. Bernard), 694 (Ecole franciscaine), 807 (Ste Thérèse). Voir *Dévotion au Christ*, n. 124.

66. **La connaissance du Christ.** — *La parfaite connaissance du Christ* est le fruit de lumières surnaturelles spéciales : I, 70 (S. Ignace), 146 (S. Irénée), 179 (Clément Al.), 194 (Origène), 343 (S. Athanase), 394 (Didyme), 669-670 (S. Augustin). Voir encore S. Augustin contemplatif, 646-648, 654 et aussi 23. — Cette connaissance parfaite accompagne la maternité spirituelle de Marie, 194 (Origène). La connaissance du Christ est donnée par l'amour spirituel, mais préparée par l'amour sensible, II, 434 sq. (S. Bernard), 520 (S. Bonaventure); 816 (Ste Thérèse). Voir *Contemplation*, n. 76.

67. **Marie.** — *a*) La *corédemptrice*, nouvelle Ève, I, 123 (S. Justin), 145 (S. Irénée); avocate, 145 (S. Irénée); voir surtout 660 (S. Augustin). — *b*) La *maternité divine :* dans S. Ignace, S. Justin, I, 123; S. Irénée, 145; Pierius, 267; S. Epiphane, 388; S. Augustin, 660. Voir aussi 194, 228, 473. Opposition de Théodore de Mopsueste, 444. Doctrine définitivement établie par S. Cyrille d'Alex., II, 25-26, 29-32, 36. — *c*) *Virginité perpétuelle*, *niée* par Tertullien, I, 228; les antidicomarianites, 389; Bonose, 519; Helvidius, Jovinien, 562; *affirmée* de plus en plus explicitement par S. Ignace, I, 123; S. Justin, 123; S. Irénée, 145; S. Ephrem, 373; S. Epiphane, 388; S. Ambroise, 519; S. Jérôme, 562; S. Ildefonse, II, 263. — *d*) *Sainteté :* I, 373 (S. Ephrem); 530 (S. Ambroise : Marie modèle et patronne des vierges); 660-661 (S. Augustin); 473 (opinion de S. J. Chrysostome); II, 131 (S. Léon); 398-399 (S. Anselme); 432 (S. Bernard); 514 (S. Bonaventure); 624 (S. Thomas). — *e*) *Immaculée Conception :* précisions sur la sainteté de Marie, II, 103 (Chrysippe de Jérusalem); 289 (S. André de Crète); 311 (Jean d'Eubée); 317 (S. Germain); 319 (S. Taraise); 416 (Abélard); 645 (Duns Scot); 666 (Ordre franciscain); 783 (Suarez); 783 (S. Louis Bertrand). — *f*) *Maternité spirituelle de Marie* et connaissance parfaite du Christ, I, 194 (Origène). Marie distributrice des grâces, II, 433. Médiation universelle, 624. Voir *Dévotion*, n. 124. — *g*) *Vie et mort de Marie*, d'après les évangiles apocryphes, I, 154-156. Voir aussi S. Epiphane, 389; Modeste de Jérusalem, II, 311; S. Jean Damascène, 329.

68. **Les Saints.** — Les premiers anniversaires : S. Polycarpe, I, 72; les martyrs en général, 278. — Les grands *panégyristes* au IVe siècle; S. Ephrem, 371; S. Basile, 403; S. Grégoire de Naz., 410; S. Grégoire de Nysse, 418; S. Chrysostome, 467; S. Ambroise, 517; S. Augustin, 640. Voir aussi S. Paulin, 539; Prudence, 543. — *Hagiographes :* I, 508 (diacre Paulin), 596 (S. Possidius); II, 43 (Théodoret), 110-111 (Cyrille de Scythopolis), 210 (Fortunat), 237 (S. Grégoire le Grand), 266 (S. Grégoire de Tours), 278 sq (divers), 279 (Moschus), 300 (S. Sophrone), 425

(S. Bernard). Voir aussi, II, 635, *Légende dorée* de Jacques de Voragine. Réaction humaniste, 709. — Vénération des Saints, voir *Culte*, n. 69.

69. **Culte.** — *Données anciennes :* culte des Saints, I, 562-568 (S. Jérôme, contre Vigilance); culte des *images* combattu par Eusèbe, I, 317; S. Epiphane, 385, 389. Notion et origine du culte des *images*, II, 312-313. — *Précisions doctrinales*, sur le culte en général : 313-314, point de vue oriental; 315, point de vue occidental. Définition du IIe concile de Nicée, 315-316. Discussion en Occident, II, 373-374. Voir *Iconoclasme*, n. 43.

D) LA GRÂCE.

70. **L'homme déchu.** — *L'état primitif :* dons de l'homme innocent, I, 146 (S. Irénée), 373 (S. Ephrem), 416, 430 (Cappadociens), 661 (S. Augustin). — *La chute. Le péché originel*, I, 204 (Origène), 263 (Réticius d'Autun), 373 (S. Ephrem), 430-431 (Cappadociens), 497 (Marc l'Ermite), 542 (Prudence), 615, 617, 618 et 661-662 (S. Augustin). *Effets de la chute :* voir les mêmes et I, 146 (S. Irénée), 416 (S. Grégoire de Nysse). La concupiscence, I, 618, 662, 683 (S. Augustin); II, 440 (Hugues de St-Victor). Voir les *Vices capitaux*, n. 121. Origine du mal, II, 397 (S. Anselme). Optimisme naturel antichrétien, II, 708-709. Optimisme surnaturel augustinien, I, 648; II, 858.

71. **La grâce.** — Réparation. Voir *Rédemption*, n. 63. — *L'Esprit dans l'homme.* Doctrine de S. Irénée, I, 145 (personne divine et don créé; grâce; dons parfaits). Voir aussi S. Augustin : *De spiritu et littera*, 615; les dons, 669. Cassien, 585. Cappadociens, 426, 431, 434. Esprit-Saint déifie, II, 37-38 (S. Cyrille Al.); 455, erreur de P. Lombard sur l'Esprit-Saint et la charité. Doctrine définie sur la justification, II, 721 (conc. de Trente). *Synthèse théologique générale* sur la grâce, 604-613 (S. Thomas) : nécessité, 604; essence, 605-607; effets, 607; habitus divers, 608; grâces mystiques, 609-613,

72. **La grâce sanctifiante.** — *a) Le péché est détruit*, mais non la concupiscence, I, 663 (S. Augustin). Voir *Rédemption*, n. 63. *L'Homme déchu*, n. 70, *Baptême*, n. 80. — *b) Rénovation spirituelle :* Esprit rendu, I, 146 (S. Irénée); image restaurée, 663 (S. Augustin). — *c) Vie divine dans l'âme*, I, 146 (S. Irénée), 342 (S. Athanase), 432 (Cappadociens), 497 (Marc l'E.) et 663 (S. Augustin). — *d) Présence de Dieu dans l'âme :* le chrétien est un théophore, I, 69 (S. Ignace); temple de Dieu, 394 (Didyme); 530 (S. Ambroise). Voir *Noms et fonctions du Christ*, n. 65. — *e)* Déification : II, 37-39 (S. Cyrille), 308 (S. Maxime), 515 (S. Bonaventure), 606-608 (S Thomas), 655 (Duns Scot). Habitus infus, 599 (S. Thomas), 655-656 (Duns Scot); voir *Dons du St-Esprit*, n. 74. Connaissance de l'état de grâce, II, 739 (Catharin). La grâce et l'amour de Dieu, II, 842 (S. François de Sales).

73. **Grâce actuelle.** — *a) Nécessité :* I, 146 (S. Irénée), 205 (Origène), 245, 257 (S. Cyprien), 373 (S. Ephrem), 431 (S. Grégoire de Naz.), 477 (S. J. Chrysostome), 530 (S. Ambroise), 564 (S. Jérôme), 583 sq. (Cassien) et surtout 614 sq et 664-665 (S. Augustin); II, 240 (S. Grégoire le Grand), 334-335 (S. Jean Damascène), 424, 428-429 (S. Bernard). Voir *Pélagianisme*, n. 44. — *b) Gratuité :* doctrine semi-pélagienne, I, 586-588 (Cassien). II, 158-159 (Provençaux). Défenseurs de la gratuité, I, 619-621 et 665 (S. Augustin); II, 172-173 (augustiniens), 183-186 (S. Prosper), 192-195 (S. Fulgence). Définition de la doctrine, 199-203 (Orange). — *c) Nature*

de la grâce actuelle : voir surtout, I, 431-432 (S. Grégoire de Naz.), 477-478 (S. J. Chrysostome), 664-668 (S. Augustin); division générale, 664; grâce plus puissante que celle d'Adam, 665; opérante et coopérante, 666; respectant la liberté, 667; très efficace, 667. La délectation céleste, 668. *d) Synthèse théologique*, II, 589-590. Ecoles diverses : franciscaine, II, 655 (Duns Scot), 662 (Occam); dominicaine, 738 sq. (divers), 743 sq. (Bannez, etc.), augustinienne, 757 (Noris); jésuite, 765, 781 (congruisme), 766, 772 (molinisme); 843-844 (S. François de Sales). — *e)* **Congruisme** : intrinsèque, I, 667-668 (S. Augustin); II, 753-757 (divers thomistes du XVIIe siècle); extrinsèque, II, 765 (Bellarmin), 781-782 (Suarez). — *f)* **Molinisme** : initiateurs, II, 759 (Jésuites), 761 (Molina). Exposé : notion de la liberté, 767; motion divine, 767-768; prédestination, 768; science moyenne, 769-770, application, 770-771. Controverses de *Auxiliis*, 771-772.

74. **Dons du St-Esprit.** — Données anciennes, I, 146 (S. Irénée), 585 (Cassien), 669 (S. Augustin); II, 242 (S. Grégoire le Grand), 439 (Hugues de St-Victor), 515 (S. Bonaventure). Voir *Grâces supérieures*, n. 75. — *Synthèse théologique*, II, 608-609 (S. Thomas). Le don d'intelligence, 610, de sagesse, 611; la connaissance parfaite de Dieu qui en dérive, 611-612 : voir *Contemplation*, n. 76; les béatitudes ou actes parfaits de vertu, 613; les fruits du Saint-Esprit, autres actes parfaits, 617. — Autres synthèses, 515 (S. Bonaventure), 655-656 (Duns Scot). Les dons et la vie mystique, voir *théologie mystique*, n. 78.

75. **Grâces supérieures.** — Doctrine des anciens sur *les dons parfaits* : I, 146 (S. Irénée), 585 (Cassien), 669 (S. Augustin); II, 106 (S. Diadoque). *Effets supérieurs* de la grâce : paix, I, 500 (moines), 530 (S. Ambroise), 583 (Cassien); II, 308 (S. Maxime); joies spirituelles, I, 668, 670 (S. Augustin); liberté parfaite, I, 667, 670 (S. Augustin); sagesse, I, 146 (S. Irénée), 206 (Grégoire), 394 (Didyme), 668 (S. Augustin); prière parfaite, I, 584-585 (Cassien), 646-648 et 668-670 (S. Augustin); charité parfaite, I, 178 (Clément d'Alexandrie); II, 283 (S. Jean Climaque), 309 (S. Maxime); connaissance parfaite du Christ : I, 70 (S. Ignace), 146 (S. Irénée), 179 (Clément d'Alexandrie), 194 (Origène), 343 (S. Athanase), 394 (Didyme), 669-670 (S. Augustin) : II, 308 (S. Maxime). — Sur la gnose alexandrine : I, 178-180 (Clément) et 193 (Origène). Voir *Contemplation*, n. 76.

76. **Contemplation.** — Notion, I, 20-27 (Introduction générale). Voir *Théologie mystique*, n. 78. Données anciennes, voir *Grâces supérieures*, n. 75. Descriptions diverses : II, 92-96 (Denys l'Aréopagite), 105-108 (S. Diadoque), 244-247 (S. Grégoire le Grand), 435-436 (S. Bernard), 443-445 (Hugues de Saint-Victor), 447-451 (Richard de Saint-Victor), 515-516 (S. Bonaventure), 689-706 (divers auteurs dans chaque école), 812-818 (Ste Thérèse), 822-824 (S. Jean de la Croix), 850-853 (S. François de Sales). Etudes théologiques, outre les derniers auteurs cités, voir, II, 609-613 (S. Thomas), 704-706 (Gerson), 784 (Suarez). Forme active de la contemplation, I, 25-27 (notion); II, 359-360 (fondements), 443-445, 448-451 et 692-694 (augustiniens de Saint-Victor), 517-521 (S. Bonaventure), 612 (S. Thomas), 689 sq. (auteurs divers), 807 (Ste Thérèse), 826 (S. Jean de la Croix), 851 (S. François de Sales). — Pincipes : voir *Dons du Saint-Esprit*, n. 74 et *Théologie mystique*, n. 78.

77. **Grâces extraordinaires.** — Charismes, I, 44-47 (Didaché), 363 (Constitutions apostoliques), 670 (S. Augustin). Erreurs, I, 101 (monta-

nisme), 239 (Tertullien). Faveurs extraordinaires (visions, etc.) I, 670 (S. Augustin); II, 450 (Richard de Saint-Victor), 515-516 (S. Bonaventure), 613 (S. Thomas), 692, 695, 697 et 699 (révélations diverses), 699 (dionysiens, XIVe siècle), 815-816 (Ste Thérèse).

78. **Théologie mystique.** — *a*) Théologie mystique signifie : a) Contemplation passive ou connaissance de Dieu essentiellement infuse, II, 93-96 (Denys l'Aréopagite); b) Contemplation active ou théologie contemplative, II, 447-449 (Richard de Saint-Victor), 503 et 517-521 (S. Bonaventure); c) théologie des grâces mystiques, II, 704-705 (Gerson). Ce dernier est le sens technique moderne de " théologie mystique "; objet, II, 356 (ordinaire, extraordinaire). Voir *Grâces supérieures*, n. 75, *contemplation*, n. 76, *et grâces extraordinaires*, n. 77. Maîtres classiques, tous les auteurs cités à ces n°s 75-77. — *b*) Principaux auteurs de synthèse mystique spéculative, II, 442-451 et 692-694 (Victorins), 609-613 (S. Thomas) : de mystique pratique, II, 434-437 (S. Bernard), 812-819 (Ste Thérèse), 822-834 (S. Jean de la Croix), 850-853 (S. François de Sales). — *c*) *Sens du mot* " mystique " d'après l'ensemble de ces auteurs : II, 355 (sens fondamental), 355-356 (sens dérivés), 356, 357 et 862 (sens faux et équivoques), 357 (mysticisme). Voir *Religiosité*, n. 17. — *d*) *Nécessite* des grâces mystiques, II, 357-358 (2 écoles), 359-360 (point de vue des anciens). Caractéristique des anciennes écoles, II, 686-689 (principes), 689-706 (classifications), 859, 860 (nouvelles écoles). Divergences possibles de points de vue, 360-362 (vue d'ensemble). — *e*) *Tendances diverses*, II, 357 sq. 687-688 (mystique et ascétisme); voir *Théologie ascétique*, n. 116. Mysticisme et moralisme : I, 646-648 et 677 (S. Augustin); II, 839 et 851 (S. François de Sales). Mysticisme et humanisme, II, 785-786 (oppositions), 850, 854 (accord en S. François de Sales).

E) LES SACREMENTS

79. **Les sacrements en général.** — *a*) *Le mot*, I, 238 (Tertullien), 255-256 (S. Cyprien), 689 (S. Augustin). — *b*) *Données générales anciennes :* I, 238 (Tertullien), 255-256 (S. Cyprien), 367 (S. Aphraate), 374 (S. Ephrem), 478 (S. Chrystostome), 532 (S. Ambroise), 562 (S. Jérôme), 594 (S. Optat). Première théorie générale, 611-612 et 688-690 (S. Augustin). — *c*) *Au moyen âge :* influence des recueils canoniques, II, 385, 463 et 464 (Gratien). Premiers essais de synthèse : Hugues de Saint-Victor, 438-439; la " Summa sententiarum ", 456; Pierre Lombard donne la liste des sept sacrements, 454. Développements par les commentaires des Sentences : Alexandre de Halès, 488; S. Bonaventure, 514; S. Thomas, 540-541. — *d*) *Synthèse thomiste*, 625-627 : la causalité, 625-626; matière et forme, 626; raison du nombre sept, 527. Autres théories sur la causalité : S. Bonaventure, 514; Melchior Cano, 625 et 742; Duns Scot, 656; Suarez, 782. — *e*) *Questions diverses :* intentions; théorie de Catharin, 739. — Rôle sanctificateur des rites, 98 (Denys l'Aréopagite). Les sacrements et la vie chrétienne, 847 (S. François de Sales).

80. **Le baptême.** — Voir la *Didaché*, I, 44, 48; S. Ignace, 65; Hermas, 91; S. Justin, 123; S. Irénée, 144; Clément d'Alex., 182; Origène, 204, 205; Tertullien, 231-232; S. Denys, 265; S. Cyrille de Jér., 358; Aphraate, 367; S. Basile, 396; S. Grégoire de Nysse, 418, et les Cappadociens, 432; S. Chrysostome, 478; S. Optat, 594. — *Baptême des*

hérétiques : erreur de S. Cyprien, I, 249 sq. Doctrine traditionnelle, 250-251. Erreur donatiste, 380; réfutation par S. Optat, 594, et S. Augustin, 611-612, 690-691 *(validité et efficacité)*, Nature du rite sacramentel, II, 260 (S. Isidore). Suppléance du baptême, II, 737 (opinion de Cajetan). — **Initiation chrétienne** par trois sacrements : I, 114 (S. Justin), 231 (Tertullien), 256 (S. Cyprien), 367 (S. Aphraate), 520 (S. Ambroise); II, 132, après S. Augustin, le baptême est un rite moins initiateur que sanctificateur. Les rites, 98 (Denys l'Aréopagite), 132 (S. Léon), 260 (S. Isidore).

81. **La confirmation.** — Sacrement de l'initiation, voir *Baptême*, n. 80. Données anciennes, I, 182 (Clément d'Alexandrie), 238 (Tertullien), 240 (Novatien), 256 (S. Cyprien), 358 (S. Cyrille de Jérusalem), 367 (S. Aphraate), 478 (S. Chrysostome), 692 (S. Augustin); II, 98 (Denys l'Aréopagite), 335 (S. Jean Damascène). Théologie postérieure, voir *Sacrements*, n. 79.

82. **L'eucharistie.** — Voir *Didaché*, I, 44, 48-50; S. Ignace, 65, 68-69; S. Justin, 114, 123; S. Irénée, 144; Abercius, 148; Pectorius, 149; Clément d'Alex., 181-183; Origène, 206; Tertullien, 238; S. Cyprien, 256; S. Cyrille de Jér., 358; Aphraate, 367; les Cappadociens, 432; S. Chrysostome, 478-480; S. Ambroise, 532. S. Augustin unit le réalisme au symbolisme, 691-692. La doctrine eucharistique réfute le nestorianisme, II, 39 (S. Cyrille), et le monophysisme, 133 (S. Léon). Sur le diphysisme eucharistique, voir II, 43-44 (Théodoret). Doctrine traditionnelle de S. Jean Damascène, 335. *Premières controverses* scolastiques, II, 378 (Paschase Radbert, Ratramne). Erreurs de Bérenger, 383-395. Systèmes, 927 (S. Thomas), 782-783 (Suarez). La communion et la vie chrétienne, II, 39 (S. Cyrille), 702-703 *(Imitation de Jésus-Christ)*, 848 (S. François de Sales).

83. **La pénitence.** — *a*) *Données primitives* de la Didaché, 44, 45, 48; et de S. Clément, 58. Données générales sur la pénitence au IIe s., 85-87. Doctrine d'Hermas : unité, necessité, efficacité, universalité de la pénitence : 87-89; manière dont on la pratique, 90. — *b*) *Au IIIe siècle.* Doctrine d'Origène, 205-206; d'Hippolyte, 217-219; et surtout de Tertullien, 232-235; le *De pœnitentia*, 232; le *De pudicitia*, 233; portée de l'Edit de Calliste, 234-235. Voir encore Clément Al., 172, 183; Novatien, 241-242; S. Cyprien, 247, 256; S. Grégoire le Th., 272. — *c*) *Au IVe siècle* S. Basile, 404, 432; S. Chrysostome, 480; S. Ambroise, 520, 533; S. Pacien, 591; S. Augustin, 692. Voir le *novatianisme.* — *d*) *Du Ve siècle au VIIIe siècle.* Vue d'ensemble, II, 133-135; à propos de S. Léon : confession, 133; expiation, 133-134; absolution, 134-135. Attitude de S. Grégoire, 240-241. Denys l'Aréopagite, 99. Les *pénitentiels* en Occident, II, 272-274; en Orient, 276-277. Traités pratiques de la pénitence, II, 635. Voir *Traités de morale*, n. 104. Opinions particulières de Duns Scot, 656 et de Suarez, 775.

84. **L'extrême-onction.** — Anciens témoins; *Euchologe* de Sérapion, I, 361. S. Aphraate, 367 et S. Innocent, 505. A distinguer de l'onction sur le défunt dont parle Denys l'Aréopagite, II, 98-99. Au moyen âge; Hugues de St-Victor, 439, etc. Voir *Sacrements*, n. 79.

85. **L'ordre.** — Le sacerdoce en général, I, 55-57 (S. Clément de Rome); 238 (Tertullien); 252-256 (S. Aphraate), 505 (S. Innocent), 690-691 (S. Augustin). Le sacerdoce (métaphorique) de tout chrétien, d'après

Clément d'Alex., 179; Tertullien, 238. — *Ordination :* Hippolyte, I, 215-216; *Constitutions apostoliques*, 363; Octateuque, 364; Sacramentaire de Sérapion, 360; S. Léon. II, 135; Denys l'aréopagite, 98. Irrégularités, I, 505 (S. Innocent), 135 (S. Léon). Grandeur du sacerdoce, S. Chrysostome, I, 463-464. Voir *Dignité sacerdotale*, n. 131. Degrés, voir *Hiérarchie*, n. 88. Tonsure, II, 260.

86. **Le mariage.** Approbation épiscopale requise, 65 (S. Ignace). La fidélité conjugale d'après Hermas, 91. Unité du mariage d'après Tertullien, 231. Les *secondes noces* déconseillées en Orient, 127 (Athénagore); 433 (S. Grégoire de Naz.); 465 (S. Basile); 465 et 480 (S. Chrysostome). Le *divorce* pour adultère, 433 (S. Basile); 481 (S. Chrysostome); 636 (S. Augustin). *Légitimité* du mariage : erreurs des montanistes et des encratites, 101, 102; doctrine de Clément Al., 175; de S. Chrysostome, 475; de S. Ambroise, 519; de S. Jérôme, 562, 577; et de S. Augustin, 618, 636 et 692. — *Essence* du sacrement, S. Thomas, II, 626. Opinion de Melchior Cano, 742.

F) L'ÉGLISE.

87. **L'Eglise (en général).** — Notes mystiques : l'Eglise est le Corps du Christ, I, 685 (S. Augustin); II, 627 (S. Thomas). L'Eglise est la "*Charité*", 67 (S. Ignace). Le *Christ* est présent dans l'Eglise, 67-69 (S. Ignace). *L'Esprit de Dieu* y réside, 141 (S. Irénée). Elle est *mère*, 252 (S. Cyprien); gage de vie, 525 (S. Ambroise). Voir surtout I, 685, S. Augustin; II, 627 S. Thomas. Tendances mystiques prédominantes des défenseurs du pape au moyen âge, II, 677-678. — Point de vue organique et social, II, 335-336 (S. Jean Damascène).

88. **La hiérarchie ecclésiastique.** — *a*) *Hiérarchie véritable* distincte des fonctions charismatiques, I, 46-47 (Didaché); 56-58 (S. Clément); 64-65 (S. Ignace). Voir aussi 92 (Hermas); (S. Clément Al.); 196 (Origène). Erreur de Tertullien montaniste, 239. — *b*) Hiérarchie à *trois degrés*, I, 55-58 (S. Clément); épiscopat monarchique : 64-65 (S. Ignace); II, 133 (S. Léon). Difficultés dans S. Jérôme, 574-575; et dans l'Ambrosiaster, 590. — *c*) *Degrés inférieurs* de la hiérarchie, I, 276 (Didascalie); et 263 (Constitutions apostoliques). Les laïques, 56, 65 (S. Clément); II, 250 (S. Isidore). — *d*) *Rôle sanctificateur* de la hiérarchie, II, 87-88 (Denys l'Aréop.), voir l'*Ordre* n. 85. Devoirs des clercs, voir *Action pastorale*, n. 132.

89. **L'Eglise enseignante**, voir le *Magistère de l'Eglise*, n. 30; le *Saint-Siège*, n. 31, et l'*Eglise romaine*, n. 95, etc.; les *évêques*, les *conciles*, etc., n. 32 sq.

90. **L'Eglise, distributrice de la grâce.** — *a*) L'Eglise a l'intendance des *moyens de sanctification*, I, 35 (Pères apostoliques); 374 (S. Ephrem); voir les *notes mystiques* de l'Eglise, n. 87. — *b*) Elle a pouvoir sur les *sacrements*, 65 (S. Ignace). Exagération de S. Cyprien, 258; mise au point de S. Optat, 594, et de S. Augustin, 611 et 690. — *c*) *Pouvoir pour la pénitence*, I, 84, 90, 80 (Hermas); 205-206 (Origène). Erreurs : voir *la pénitence*, n. 83. Vraie doctrine de S. Cyprien, 256; S. Ambroise, 533; S. Pacien, 591; S. Augustin, 692.

91. **La sainteté, note de l'Eglise.** — L'Eglise est sainte, comme *distributrice de la grâce* (voir n. 90); par sa puissance morale réformatrice, voir l'*austérité chrétienne*, n. 114; — par sa mission de *gardienne de la*

morale, 522-523 (S. Ambroise), — voir *L'Eglise et l'Etat*, n. 98. — En outre, elle est une *société de saints*, 87 (Hermas), mais d'une sainteté relative ici-bas, 84 (Hermas, *Sim. 3 et 4*). Erreur donatiste, 380. Réfutation par S. Optat, 593, et S. Augustin, 610-611 et 686.

92. **La catholicité de l'Eglise.** — L'Eglise catholique dans S. Ignace, 66; S. Cyprien, 252-253; S. Chrysostome, 481-482; S. Pacien 591; S. Optat, 594; et surtout S. Augustin, 610-611 (écrits contre le donatisme) et aussi 686. Voir l'*Unité*, n. 93.

93. **L'Unité de l'Eglise.** — Unité en général, marquée par la "charité", I, 66-67 (S. Ignace); 92 (Hermas). — Unité *doctrinale*, 122 (S. Justin); 142 (S. Irénée); 226 (Tertullien). Voir les controversistes, surtout S. Augustin 611, 686, 691. — Unité *sociale*, hiérarchique, sacerdotale, 252-253 (S. Cyprien); 428-430 (Cappadociens); 481 (S. Chrysostome); 525 (S. Ambroise); 611, 686 (S. Augustin). S. *Léon*, défenseur de l'unité, II, 123 sq.; en Occident, 123-125; en Orient, 125-127; sa doctrine sur les conditions de l'unité, 135-136, et la nature du pouvoir pontifical, 136-137. Voir *Eglise romaine*, n. 95. — *Grandes crises* de l'Unité, schisme oriental, 382-383 et 684-685; Grand schisme d'Occident, 681-684.

94. **L'apostolicité de l'Eglise.** — L'apostolicité de la hiérarchie et de la doctrine, 135 (Hégésippe); 142 (S. Irénée); 226-227 (Tertullien, *la prescription*); 248-249 (S. Cyprien). Elle repose en définitive sur le Siège de Pierre, 293-294, qui est le *Siège apostolique*. Voir n. 95.

95. **Le Siège apostolique ou l'Eglise romaine.** — *a*) TÉMOIGNAGES FONDAMENTAUX SUR SON AUTORITÉ. S. Clément : Pierre et Paul à Rome; manifestation implicite de l'autorité, I, 58-59; S. Ignace : la présidente de la charité, 66-67; Hermas, 92; Hégésippe : l'apostolicité, 135; S. Irénée : apostolicité, unité et prééminence, 142; S. Victor fait tenir des conciles, 137 et 147; S. Denys de Corinthe, 147; Abercius : souveraineté, 148; Origène : antiquité, 185; Tertullien : *Pontifex Maximus*, 218; S. Cyprien : chaire de Pierre, centre d'unité, 248-249; primauté, principauté, 253; (erreur de S. Cyprien, 254-255); S. Denys d'Alex. et S. Denys de Rome : autorité doctrinale : 265-266; Anonyme (*De aleatoribus*) : vicaire du Seigneur, 277. — *b*) PROGRÈS LÉGITIMES, I, 293-294. *Ses causes :* 1) causes générales, 282, 291-292; 2) les hérésies, 285-286; 3) les dangers qui menacent l'unité de l'Eglise, provenant du milieu social et politique, 283-284, de la division de l'empire, 284, de la création des patriarcats, 294-296. Voir les *patriarcats*, n. 97. — *c*) QUELQUES FAITS SIGNIFICATIFS : vue d'ensemble, I, 296-297. *Appels à Rome :* S. Athanase, 328-329; concile de Sardique, 329; S. Chrysostome, 458-459, 481-482, 505-506; Antoninus de Fussala, 507; Apiarius, 507; Théodoret, II, 45; Flavien de Constantinople, 54; Théodore Studite, 338 et 343-345. — *Action doctrinale :* condamnations d'Apollinaire, 429, 438; d'Origène, 504, 561; de Pélage, 383, 506, 507, 616, 617; de Nestorius, II, 27; d'Eutychès, 53. — Direction et Confirmation des réunions conciliaires. Voir *Conciles*, n. 33, et *Papes*, n. 96. Question du *Schisme d'Antioche*, I, 502; 399, 407, 413, 430; 453; 525. — *d*) PRÉCISIONS DOCTRINALES sur l'autorité de l'Eglise romaine : vue d'ensemble, I, 297-298; S. Aphraate, 367; S. Ephrem, 374; S. Epiphane, 388; Didyme, 428; S. Basile, 428-429; S. Grégoire de Naz., 429; S. Chrysostome, 481-482; S. Ambroise, 525; S. Jérôme, 573; S. Augustin, 616, 687; S. Léon, II, 54 sq., 135-136; S. Gélase, 141-142; S. Symmaque, 143; S. Hormisdas, 61 et 143-145;

S. Ennodius, 154; S. Grégoire le Grand, 233-234; S. Maxime, 303; S. Théodore Studite, 343-345. — *e*) AUTORITÉ DU PAPE. Supérieure à celle des patriarches, I, 293-296; II, 145-146. Voir *Patriarcat*, n. 97; supérieure à celle des conciles même œcuméniques. Voir *Conciles*, n. 33. Les théories dites conciliaires, II, 681 et 682 (Gerson). Décret de Florence, II, 685. Théories régaliennes, I, 283 (césaropapisme); II, 73. sq. (XIVe s.). Voir *L'Eglise et l'Etat*, n. 98.

96. **Les Papes.** — *a*) *Action pastorale :* I, S. Clément, I, 34-60; S. Victor, 137-147; S. Calliste, 218; S. Jules I, 328-329; S. Damase, 501-503; S. Sirice, Décrétales, 503-504; S. Innocent I, 504-506; etc. S. Léon, II, 124-128; S. Gélase, 141-142; S. Grégoire le Grand, 233-234. Voir *Appels*, n. 95. — *b*) *Action doctrinale :* Papes anciens les plus en vue : S. Denys, I, 265-266; S. Damase, 592; S. Innocent et Zosime, 506-507, 616-617; S. Célestin, II, 27, 31; S. Léon, 53-55, 125-126. Action doctrinale conciliaire, voir *Conciles*, n. 33. Autorité romaine, voir *Siège Apostolique* (précisions doctrinales). n. 95. Quelques objections : le cas de Libère, I, 323-325 et 348; Vigile et Pélage, II, 146-148; Honorius, 296-299. — *c*) *Au Moyen Age*, Alexandre III, 463-464; Innocent III et papes du XIIIe siècle, 478-479; Boniface VIII, 672-673. Voir *L'Eglise et l'Etat*, n. 98.

97. **Patriarcats et Vicariats.** — Origine ecclésiastique : *trois patriarcats* au IVe s., I, 294-295. La création du patriarcat de Constantinople, I, 294, 401; II, 55. Ambition des patriarches, II, 60 (Acace, etc.); soumission à Hormisdas, 145 sq.; attitude de l'empereur Justinien, 79; Jean IV le Jeûneur, 233. Grands patriarches iconophiles, 316-319. Photius prépare le schisme, 374; Michel Cérulaire le consomme, 382-383. — *Vicariats*, de Thessalonique, I, 506-507; II, 125; d'Arles, II, 124 et 160-161.

98. **L'Eglise et l'Etat.** — *a*) *Vue d'ensemble :* l'union, ses avantages, ses inconvénients, 283-284. *L'indépendance de l'Eglise :* attitude de S. Athanase, 331; de S. Basile, 398, 428; de S. Chrysostome, 455-457; de S. Ambroise, 511-514, 515, 522-524; de S. Augustin, 612-613, 687-688. *L'Eglise gardienne de la morale :* S. Chrysostome, 455-457; S. Ambroise, 523-524. Droit de l'Eglise *à l'aide de l'Etat :* S. Ambroise, 524; S. Augustin, 614, 688. — *b*) *Rapports des deux sociétés :* S. Ambroise, I, 522 sq.; S. Augustin, 687-688; S. Gélase, II, 140. Conception byzantine, II, 4-5, 78-79 et 83 (Justinien). — *Au Moyen Age*, vue d'ensemble, II, 672-673; Silvestre II, 387; Grégoire VII, 672; Hugues de Saint-Victor, 440-441; S. Thomas, 627-628; Innocent IV, 673; Boniface VIII, 673. — Théoriciens du pouvoir royal et impérial, II, 674-677. Défenseurs des *droits du pape* sur le temporel, 677 sq. : Gilles de Rome, 678; Jacques de Viterbe, 678-679; Augustin Triomphe, 679. Auteurs divers, 678; exagérations diverses, 680.

G) LES FINS DERNIÈRES.

99. **La fin des temps.** — *Proximité* de la fin du monde ou **Parousie** d'après la Didaché, 45, 50; Hermas, 85; Montan, 101; Tertullien, 239. — Voir sur les fins dernières, Lactance (*Institutions*, l. VII), 261, et surtout S. Augustin, (*Cité de Dieu*, l. XIX-XXII), 634, 692. — Sur **l'antéchrist**, Hippolyte, 212; Commodien, 258; Lactance, 261. — La **résurrection des corps**, voir S. Justin, 114; Athénagore, 126; Hippolyte,

214; Tertullien, 228; *De recta in Deum fide*, 275. Voir la doctrine d'Origène, 204, et contre lui, S. Pierre d'Al., 267; S. Méthode, 274. La doctrine de S. Grégoire de Nysse, 416, et de Rufin, 552. — Le prétendu règne de mille ans : voir le *millénarisme*, n. 46. — Le **jugement** : voir l'*Apocalypse de Pierre*, 158; S. Ephrem, 374; S. Augustin, 693. — Doctrine syrienne du sommeil de l'âme, 367 (Aphraate).

100. **Le ciel.** — *a*) *Données patristiques diverses.* Foi et aspiration de S. Ignace à la possession du Christ par la mort, I, 69-70. Délai pour la vision béatifique d'après S. Irénée, 147 (maturation progressive), et S. Ambroise, 533, contre les cappadociens, 435. Apocalypse de Pierre, 158. Doctrine d'Origène, 204. Les parties du ciel, 374 (S. Ephrem). Description du ciel, 542 (Prudence); 695 (S. Augustin). — *b*) *La béatitude :* vision de Dieu, S. Augustin, I, 694; S. Thomas, II, 628 : évolution de sa pensée, 628-629. Conception de Duns Scot, 656. Opinion de Jean XXII sur le délai de la vision béatifique, 667.

101. **L'enfer.** — *a*) *Eternité de l'enfer :* erreur d'Origène, 204; doctrine orthodoxe des adversaires d'Origène; Aphraate, 367; S. Ephrem, 374; S. Basile, 435; (contre S. Grégoire de Nysse, 435); S. Cyrille de Jér. et S. Chrysostome, 435. Erreur de S. Ambroise, 533; Rufin, 552; S. Jérôme, 576. Doctrine plus sûre de S. Augustin, 693. — *b*) *Mitigation* des peines, 435, 693. — *c*) *Description* de l'enfer : Apocalypse de Pierre, 158, et Prudence, 542. — *d*) *Les enfants morts sans baptême :* opinion de S. Augustin, I, 672; de S. Prosper, II, 186; S. Fulgence, 194; S. Grégoire le Grand, 240. Raison de cette attitude, II, 194. Doctrine des **Limbes** développée par S. Thomas, II, 195. Un partisan attardé de l'ancienne doctrine, II, 669 (Grégoire de Rimini).

102. **Le purgatoire.** — La prière pour les défunts, 149 (Pectorius); S. Augustin (Confessions, IX et *De cura*, 636), 694. Voir Histoire de Joseph, 156; doctrine de S. Irénée sur la maturation, 147; et S. Ambroise, 533-534. Doctrine de S. Augustin, 693-694. Même doctrine dans S. Isidore, II, 261.

III. DONNÉES RELATIVES A LA VIE CHRÉTIENNE.

A) THÉOLOGIE MORALE.

103. **Morale chrétienne en général.** — Notion, I, 19 (distinction d'avec le dogme), 677-679 (S. Augustin). Morale chrétienne et morale philosophique, I, 173 sq. (Clément d'Alexandrie), 527-529 (S. Ambroise); II, 602 sq. (S. Thomas). — Caractères de la morale patristique : chez les Pères apostoliques, I, 33, 35-36. Encratisme orthodoxe au IIe siècle, I, 102; voir 90 (Hermas); même tendance chez Tertullien, I, 229-231, 238-239, et un peu chez S. Cyprien, I, 257. Autre tendance chez Clément d'Alexandrie, I, 171, 173, 175. — La morale chez les Pères du IVe siècle, I, 292, 681. — Le moralisme, voir *Tendances doctrinales*, n. 7. Morale spéculative et pratique, voir *Traités*, n. 104.

104. **Traités de morale.** — *Premiers petits codes de morale chrétienne.* — Les deux voies : voie de la vie, voie de la mort, I, 44; reproduit dans Ep. de Barnabé, I, 76. Voir aussi S. Clément, I, 55, 59, et Hermas (les préceptes), I, 83-84, ainsi que Tertullien, I, 229-232. — La plupart des écrits moraux traitent des sujets particuliers. *Anciens traités géné-*

raux. Exposés d'ensemble sur la morale chrétienne : I, 172-176 (Clément d'Alexandrie, trilogie), 400-401 (S. Basile, *Moralia*), 518-519 et 527-529 (S. Ambroise, *De officiis ministrorum*), 608 et 634-637 (S. Augustin); II, 177-170 (J. Pomère), 235-236 (S. Grégoire le Grand), 261 (S. Isidore), 320 (Antiochus de Saint-Sabas), 328-329 (S. Jean Damascène). — *Après les Pères*. Traités spéculatifs : II, 594 sq. (S. Thomas), 784 (Suarez). Œuvres pratiques, II, 272-274 (Pénitentiels); traités : 634-635 (S. Raymond de Pennafort), 734 (S. Antonin), 765-766, 857 (Jésuites; S. Alphonse).

105. **Fondements de la moralité.** — Fondement objectif : béatitude, I, 527-528 (S. Ambroise), 680 (S. Augustin); II, 214 (Boèce), 594-595 (S. Thomas). Conditions subjectives de la moralité d'après S. Thomas, II, 557, 595-597 (actes humains), 557, 597 (rôle des passions), 558, 598-599 (rôle des vertus), 558, 599-601 (vices, principes du péché), 558, 601-602 (la loi et la grâce). — Synthèse thomiste des devoirs, 559 (vertus théologales), 560-562 (vertus morales), 562-563 (états spéciaux). Voir *Liberté*, n. 151, et *Grâce*, n. 73. — Points particuliers. *La loi*, I, 680 (S. Augustin); le devoir, I, 527 (S. Ambroise). Systèmes sur la conscience, II, 766 (Probabilisme).

106. **Les péchés.** — La voie de la mort, I, 44 (Didaché), 83-84 (Hermas), 231-234 (Tertullien). Voir *Pénitence*, n. 83. Distinctions diverses : *crimina mortatia* et *culpæ mortales*, I, 206 (Origène); les *delicta graviora* et *leviora* de S. Ambroise, I, 533; les *crimina* et les *peccata* de S. Pacien, I, 591. — Distinction définitive des péchés *mortels* et *véniels*, I, 680, S. Augustin; II, 133-135 (S. Léon), 148 (S. Césaire), 198 (S. Fulgence), 240-241 (S. Grégoire le Grand), 261-262 (S. Isidore), 599-601 (S. Thomas). Péchés capitaux, voir *Vices*, n. 121.

107. **La vertu.** — Anciennes *classifications*, I, 55 (S. Clément), 83-84 (Hermas), 175 (Clément d'Alexandrie), 542-543 (Prudence); II, 179 (J. Pomère), 198 (S. Césaire), 281 (S. Jean Climaque), 439 (Hugues de St-Victor). Classification définitive : I, 684 (S. Augustin); II, 516-517 (S. Bonaventure), 598-599 (S. Thomas). *Notion théologique*, II, 598 (parties); caractère infus, 599 (S. Thomas), 655 (Duns Scot). Divisions, II, 598 (S. Thomas). — *Vertus théologales*, I, 177 (Clément d'Alexandrie), 257 (S. Cyprien), 634 et 682 (S. Augustin); II, 105 (S. Diadoque), 283 (S. Jean Climaque), 362 et 860 (Bossuet), 598 et 616 (S. Thomas), 831-834 (S. Jean de la Croix). — *Vertus cardinales*, I, 486 (S. Isidore de Péluse), 528 (S. Ambroise), 681 (S. Augustin); II, 250 (S. Martin), 262 (S. Isidore), 598 et 615-616 (S. Thomas). — **La perfection** : rôle fondamental de la charité, I, 682 (S. Augustin); II, 616 sq., (S. Thomas). Voir *Charité*, n. 110, et les auteurs de *Traités spirituels*, n. 117. Points de vue divers, II, 360-362.— Perfection et *sagesse*, I, 207 (Origène), 394 (Didyme), 669 (S. Augustin). Perfection et *paix :* I, 146 (S. Irénée); 177-178 (Clément d'Al., *apatheia*); 207 (Origène); 394 (Didyme); 500 (moines); 530 (S. Ambroise); 583 (Cassien); 646 sq.; 670 (S. Augustin). Voir *Contemplation*, n. 76. Perfection et actes parfaits, II, 613 (S. Thomas). Voir *Vie active et vie contemplative*, n. 129. Perfection et soumission à l'Esprit-Saint, I, 146 (S. Irénée), 669, 678 (S. Augustin); II, 609 sq. (S. Thomas); voir *Dons du Saint-Esprit*, n. 74.

108. **La foi.** — Petite synthèse théologique, II, 589 (S. Thomas). Abrégé des vérités de foi ou règle de la foi, voir *Symboles*, n. 29. Carac-

tère rationnel de la foi, voir *Raison et foi*, n. 19. Foi et gnose, I, 178-181 (Clément d'Al.), 193 (Origène), 350 (S. Hilaire). Foi et vie chrétienne, I, 350 (S. Hilaire), 628 (S. Augustin). Le témoignage du sang : **martyre**, I, 69-70 (désir du martyre de S. Ignace) ; le témoignage de la parole, 104 (apologistes), 111 (S. Justin). Exhortation au martyre, 192 (Origène), 230 (Tertullien, *ad martyres*), 251, 257 (S. Cyprien). Ni apostasie ni provocation, 175 (Clément A.), 247, 251 (S. Cyprien) ; attitude contraire de Tertullien,) 230 (*Scorpiace*, *De fuga*). Dangers d'*apostasie*, 230 (Tertullien) ; 247 (formes diverses de l'apostasie).

109. **L'espérance.** — Synthèse théologique, II, 559 (S. Thomas). Confiance ardente I, 69-70 (S. Ignace), 60 (Parousie). La vraie patrie du chrétien, I, 84 (Hermas), 109 (Epître à Diognète).

110. **Charité.** — Synthèse théologique, II, 559 (S. Thomas). — *a*) Amour de Dieu. Devoir fondamental, I, 44 (Didaché), 55 (S. Clément), 69 (S. Ignace), 178 (Clément d'Alexandrie) ; voir surtout : 646, 651, 665 et 682 (S. Augustin) ; II, 42 (Théodoret), 122 (S. Léon), 431, 434-436 (S. Bernard), 841-842 (S. François de Sales). *L'Union à Dieu* par la charité, I, 178 (Clément Al.), 207 (Origène), 582 (Cassien), 605, 637, 682 (S. Augustin) ; II, 804-805 (Ste Thérèse), 841 sq. (S. François de Sales). L'union *au Christ :* I, S. Ignace, 69 ; Origène, 287 ; Didyme, 394 ; S. Ambroise, 529-530 ; S. Augustin, 668, 682, 685 ; S. Bernard, II, 434 ; S. Bonaventure, 520 ; Ste Thérèse, 817. Voir *Fondements de la vie spirituelle*, n. 118, et *Perfection*, n. 107. — *b*) Amour du prochain. Devoirs de la charité chrétienne, I, 44-45 (Didaché), 55 (S. Clément), 77 (II *Clém.*), 84 (Hermas). Par leur charité les chrétiens sont les " émules de Dieu ", I, 109 (*Ep à Diognète*), 127 (Athénagore). — Exhortation à l'aumône, I, 249 (S. Cyprien) ; à fuir l'envie, I, 251, 257 (S. Cyprien), 397 (S. Basile). Amour des pauvres, I, 410-411 (S. Grégoire de Nazianze), 467, 475 (S. Chrysostome), 509, 529 (S. Ambroise), 607, 684 (S. Augustin, œuvres de miséricorde) ; II, 247-249 (S. Grégoire le Grand).

111. **Prudence.** — Synthèse théologique, II, 560 (S. Thomas). *Sagesse*, I, 175-180 (Clément d'Al.), 207 (Origène), 309 (Didyme), 527-528 (S. Ambroise), 684 (S. Augustin) ; II, 179 (Pomère). Voir *Perfection*, n. 107. La vie chrétienne conçue comme une philosophie, I, 110 (S. Justin), 180 (Clément d'Alexandrie), 461-472 et 474 (S. J. Chrysostome). Discernement des esprits, II, 704 et 706 (Gerson), 792 (S. Ignace).

112. **Justice.** — Synthèse théologique, II, 560 (S. Thomas). Premiers codes de morale, I, 44 (Didaché), 55 (S. Clément, sur l'ordre nécessaire). Justice et charité, I, 475 (S. J. Chrysostome) ; II, 179 (J. Pomère). Eglise gardienne de la justice, I, 527 (S. Ambroise), 687-688 (S. Augustin). — **Religion** : I, 175-176 (Clément d'Alexandrie) ; II, 784 (Suarez), 859 (Bérulle). Voir *Prière* et *Dévotion*, n. 123-124. — **Vérité** : c'est la chasteté de l'esprit d'après S. Augustin, I, 635. Doctrine augustinienne sur le mensonge, I, 635-636, 681 ; opposée à celle de Clément d'Alexandrie, Origène, S. Hilaire, Cassien, I, 581. La simplicité et la véracité, I, 83 (Hermas). Points de vue divers, II, 394 (S. Anselme), 430 (S. Bernard).

113. **Force.** — Synthèse théologique : II, 561-562 (S. Thomas : actes, vertus annexes). L'esprit de force, voir *Combat spirituel*, n. 120. Le martyre, voir la *Foi*, n. 108. — *Patience*, vertu souvent recommandée, I, 222 ; 231 (Tertullien), 246 (S. Cyprien), 264 (S. Denys d'Alexandrie), 465 (S. Chrysostome, lettres), 583 (Cassien), 636 (S. Augustin). Rôle pro-

videntiel de la souffrance, I, 115 (S. Justin), 109 (Ep. à Diognète), 465 (S. Chrysostome).

114. **Tempérance.** — Synthèse théologique, II, 562 (S. Thomas : actes, vertus annexes). — **Austérité chrétienne.** Encratisme des chrétiens fervents, I, 87 (Hermas), 102 (vue générale). Le jeûne, I, 84 (Hermas, *sim.*, 5), 231 (Tertullien). L'austérité monastique, voir *Esprit religieux*, n. 128. La réforme morale, I, 87 sq. (Hermas), 191 (Origène), 245 (S. Cyprien). Les chrétiens sont l'âme du monde, I, 109. *Portée apologétique* de la vie chrétienne : I, 107 (Aristide), 114, 115 (S. Justin), 127 (Athénagore), 131 (Minucius Félix), 607-608 (S. Augustin contre le manichéisme). — *Modestie :* nécessité, I, 173-174 (Clément d'Alexandrie, *Pédagogue*), 230 (Tertullien). — *Modération* dans l'usage des richesses, I, 172 (Clément d'Alexandrie), 274 (S. Méthode), 475 (S. Jean Chrysostome).

115. **Etats divers.** — Synthèse théologique, II, 562 (S. Thomas). — *Etat du mariage : devoirs*, I, 636 (S. Augustin, *De bono conjugali*). Voir le *Mariage*, n. 86. Sanctification de la famille, I, 475-476 (S. Chrysostome). — **Virginité,** conseils aux vierges, I, 78-79 (Pseudo-Clément), 184, 207 (Origène), 230 (Tertullien), 246 (S. Cyprien). Doctrine, I, 274-275 (S. Méthode, *Le Banquet*), 307 (Basile d'Ancyre), 337 (S. Athanase), 417 (S. Grégoire de Nysse), 464, 465, 475 (S. Jean Chrysostome), 519, 529-530 (S. Ambroise), 562, 577 (S. Jérôme), 589 (Nicétas de R.), 636 (S. Augustin). — Etat de perfection, voir *Vie religieuse etc.*, n. 127. sq. — Clercs, voir *Pastorale*, n. 131-136.

B) VIE SPIRITUELLE.

116. **La théologie ascétique.** — Ascétisme, II, 357 (notion). Notion de la théologie ascétique, I, 19 (partie de la morale), 683-685 (doctrine de S. Augustin) ; II, 594 et 614-618 (doctrine de S. Thomas). Maîtres de l'ascétisme à tendance mystique accusée, I, 646-648, 677-679 (S. Augustin) ; II, 242-249 (S. Grégoire le Grand), 426-437 (S. Bernard), 686-689 (écoles diverses du Moyen Age), 803-808 (Ste Thérèse), 828-832 (S. Jean de la Croix), 844-850 (S. François de Sales). Synthèse spéculative, 604-618 (S. Thomas), 784 (Suarez). Méthode pratique d'ascétisme, II, 790-795 (S. Ignace).

117. **Traités spirituels.** — Anciens écrits monastiques : Apophtegmes I, 488-493 et II, 108 ; lettres spirituelles, II, 108. **Maîtres spirituels,** auteurs de traités, I, 400-401 (S. Basile) ; 417-418 (S. Grégoire de Nysse) ; 461-462 (S. Chrysostome) ; 571-572 (S. Jérôme) ; 580-581 (Cassien) ; 606, 636 (S. Augustin). II, 42-43 (Théodoret) ; 104-108 (Diadoque) ; 281-283 (S. Jean Climaque) ; 283-284 (divers) ; 306-309 (S. Maxime) ; 423-428 (S. Bernard) ; 442-443 (Hugues de S.-Victor) ; 446-447 (Richard de S.-Victor) ; 500-501 (S. Bonaventure) ; 689-706 (Ecoles diverses) ; 787 (Garcia de Cisneros) ; 791-793 (S. Ignace, *Exercices*) ; 796 (Scupoli) ; 801-819 (Ste Thérèse) ; 825 sq. (S. Jean de la Croix) ; 837 sq. (S. François de Sales). Voir aussi Erasme, 719. Pour les théologiens, voir *Théologie ascétique*, n. 116.

118. **Fondements de la vie spirituelle.** — Rôle fondamental de l'amour de Dieu, I, 633 et 682 (S. Augustin) ; II, 841-842 et 844-845 (S. François de Sales) : voir *Charité*, n. 119. Ses bases naturelles, I,

684 (image de Dieu, S. Augustin); II, 431 (S. Bernard), 842 (S. François de Sales); bases surnaturelles, grâce sanctifiante, I, 684 (S. Augustin); II, 39 (S. Cyrille), 431 (S. Bernard), 614-615 (S. Thomas), 842-843 (S. François de Sales). Progrès par la charité, voir *Degrés de la perfection*, n. 119. Sur notre voie, le Christ, outre les *Noms et fonctions du Christ*, n. 65, voir II, 308 (S. Maxime), 431-432 (S. Bernard), 807 (Ste Thérèse), 846 (S. François de Sales). Rôle du Saint-Esprit, voir *Grâce* et *Dons du Saint-Esprit*, n. 71 sq.; 74 sq.

119. **Degrés de la perfection.** — Les trois voies : I, 20-21 (Introduction), II, 92-93 (Denys l'Aréopagite), 309 (S. Maxime), 517 (S. Bonaventure), 614-615 (S. Thomas), 834 (S. Jean de la Croix), 837-838 (S. François de Sales). — Autres classifications : I, 417 (S. Grégoire de Nysse), 582, 584 (Cassien) et surtout 683 (S. Augustin); II, 242 (S. Grégoire le Grand), 282 (S. Jean Climaque), 309 (S. Maxime), 429 sq. (S. Bernard), 446 sq. (Richard de Saint-Victor), 804-806 et 811 (Ste Thérèse) : voir *Perfection*, n. 107.

120. **Combat spirituel.** — Tendance des *Pères apostoliques*, I, 36; voir surtout la IIe Ep. de Clément, 77-78; voir aussi les deux voies dans Didaché, 44, et le pseudo-Barnabé, 76, ou Hermas, 90-91. — La littérature du IIe s., littérature de combat, 93. Epître à Diognète : la chair et l'esprit, 109. Le Christ (Pédagogue) est un général, 173 (Clément Al.). La lutte contre le démon et le monde : Peri-Archon, 191 (Origène). — Le combat. *Conception monastique* de la vie spirituelle : 373 (S. Ephrem); 474 (S. Chrysostome); 496 (S. Nil); 497 (les moines orientaux); 578 (S. Jérôme); 582 (Cassien); 684 (S. Augustin). Description poétique, 542-543 (Prudence); II, 282 (S. Jean Climaque); 342 (S. Théodore Studite); 419, 430 (S. Bernard); 614-615 (S. Thomas); 790-795 (S. Ignace); 796 (Scupoli). Voir *Vie religieuse*, n. 127, et *Ecoles de Spiritualité*, n. 130. — **Le Démon** : l'ange tentateur d'après Hermas, I, 92; Origène (Peri-Archon), 191; S. Athanase (vie de S. Antoine), 343; les moines d'Orient, 498; et 581 (Cassien). Voir aussi S. Chrysostome, 465. — Discernement des esprits, II, 704, 706 (Gerson); 792 (S. Ignace).

121. **Vices capitaux.** — Classifications diverses : la voie de la mort, d'après la Didaché, 44; les 12 vices, d'après Hermas, 84, 89. Division classique chez les moines : *huit vices*, 498. Voir encore, 373 (S. Ephrem); 495 (Évagre); 496 (S. Nil); 580, 582 (Cassien). — S. Augustin insiste sur la triple concupiscence, 683, et en définitive, l'amour de soi, 683-684; de même, S. Maxime, II, 308; II, 242-243 (S. Grégoire le Grand); 261 (S. Isidore); 282 (S. Jean Climaque); 430 (S. Bernard); 600 (S. Thomas). Voir l'*Homme déchu*, n. 70.

122. **Les Armes spirituelles.** — Les armes les plus recommandées : la prière, 499; le travail, 499; le jeûne, 499, 583; le renoncement, la pénitence, la mortification, 583. — S. Ambroise insiste sur la *Virginité*, 529. (Voir n. 115). — Sur *l'étude* des Livres-Saints, voir S. Jérôme, 578, S. Augustin, 684. Sur l'étude de la théologie, voir 396 (S. Basile). — Pénitence, II, 240-241 (S. Grégoire le Grand); 273-274 (pénitentiels); l'humilité, II, 429-430 (S. Bernard); l'amour, II, 431 (S. Bernard); 838 et 845 (S. François de Sales).

123. **La Prière.** — Le chrétien est religieux : réponse aux calomnies païennes, I, 109 (Ep. à Diognète); 127 (Athénagore); 225 (Tertullien);

voir *Apologistes*, n. 35. — La prière primitive : Didaché, 44; réunion dominicale, 45, 49; S. Clément, 56, 60. Voir *Rites*, n. 28. — Traités sur la prière : Origène, I, 191-192, 207; Tertullien, 231; S. Cyprien, 246, 257; S. Grégoire de Nysse, 417; S. Nil, 496. — *Nécessité* de la prière, outre ces traités, voir S. Irénée, 146; S. Ambroise, 529; S. Augustin, 684. Voir aussi 664-665. — *La prière parfaite :* voir Clément d'Al., 176; Cassien, 584-585; S. Augustin, 646-648; 668-670. — La prière et l'étude dans la méthode augustinienne, 653-654. — La prière pour le prochain est utile : Hermas *(Simil. de l'Ormeau)*, 84. La prière pour les morts, voir *Purgatoire*, n. 102. — Doctrine de la prière, II, 442 (Hugues de Saint-Victor); 446 sq. (Richard de Saint-Victor); 500 (S. Bonaventure); 560 (S. Thomas). Voir *Oraison*, n. 125. — La dévotion, II, 122 (S. Léon, *enfance spirituelle*); 837-840 (S. François de Sales). Voir *Charité*, n. 110.

124. **Dévotions.** — *a*) Traits saillants de la piété envers LE CHRIST : I, 684 (S. Augustin); II, 308 (S. Maxime); 431-432 (S. Bernard); 807 (Ste Thérèse); 846 (S. François de Sales); 859 (Maîtres divers : S. Eudes) : voir *Noms et fonctions du Christ*, n. 65. — *b*) Dévotion envers MARIE : fondements, maternité divine, synthèse patristique, I, 660-661 (S. Augustin); II, 36 (S. Cyrille); voir *Marie*, n. 67. Au Moyen Age, II, 432-433 (S. Bernard); 514 (S. Bonaventure); 654 (Duns Scot). Le Bx. Grignion de Montfort, II, 859.

125. **Oraison.** — Esprit de prière, I, 176 (Clément d'Al.); âme du monachisme, I, 499 (Moines); 583-586 (Cassien); 625-627, 646-648 et 668-670 (S. Augustin). — Anciennes systématisations : considération, II, 433 (S. Bernard); méditation et contemplation, II, 443-451, 692-694 (Ecole de S.-Victor); 517 sq. (S. Bonaventure). *Exercices* ordonnés, II, 787 (Cisneros), 788 (Grenade, Ossuna), 790-795 (S. Ignace). *Méditation*, méthodes, II, 793-795 (S. Ignace); 845-846 (S. François de Sales), 845 (St-Sulpice). Degrés de méditation, I, 25 (Synthèse). Voir *Contemplation*, n. 76.

126. **L'Office choral.** — *En Occident :* origines monastiques, II, 204, (S. Césaire, S. Colomban); 228 (S. Benoît); 238 (S. Grégoire). — *En Orient*, I, 397 (S. Basile); 499 (Moines); II, 285-290 (compositions diverses). Voir *Rites*, n. 28. Liturgie et spiritualité dans les anciens Ordres, II, 689 (bénédictins); 691 (cisterciens); 693 (victorins); 696 (dominicains), etc.; 795 (initiative de S. Ignace); 847 (position de S. François de Sales.)

127. **Vie religieuse.** — *Formes anciennes.* Monachisme, en Orient, I, 487-500 (vue d'ensemble); 491 (vie anachorétique); 492-493 (cénobites, règles égyptiennes); 396, 401 (S. Basile); II, 281-283 (S. Jean Climaque); 336-337, 340 (S. Théodore Studite). En Occident, I, 580 (Cassien); 606 (S. Augustin); II, 157 (Lérins); 203 (S. Césaire); 204 (S. Colomban, etc.); 219 (Cassiodore); 227-229 (S. Benoît). — *Formes postérieures*, qui ont eu une action doctrinale importante : II, 418-419 et 689-690 (réformes bénédictines, cisterciens); 437 sq. et 692-694 (chanoines réguliers de S. Augustin à St-Victor); 481 sq. et 694-695 (franciscains); 480 sq. et 695-697 (dominicains); 700-703 (autres chanoines réguliers de S. Augustin); 703 (chartreux); 758 sq. (jésuites); 797 (carmes réformés); 859 (divers instituts plus récents).

128. **Esprit religieux.** — *Doctrine monastique :* I, 497-500 (vue d'ensemble); 373 (S. Ephrem); 343 (S. Athanase); 396, 401 (S. Basile); 417

(S. Grégoire de Nysse); 461-464, 474, 476 (S. Chrysostome); 487 (S. Isidore); 529-530 (S. Ambroise); 578 (S. Jérôme); 581-586 (Cassien); 606-607, 684 (S. Augustin); II, 108 (Apophtegmes, lettres de direction); 110, 280 (hagiographes); 279 (Moschus); 281-283 (S. Jean Climaque); 341-342 (S. Théodore Studite). — *Caractères de la vie monastique* : détachement, I, 461 (S. Chrysostome); 578 (S. Jérôme); 583 (Cassien); 606 (S. Augustin); II, 204 (S. Césaire). Amour de la *solitude*, I, 207 (Origène) : voir tous les écrits monastiques. Sur la vie commune, voir la *vie religieuse*, n. 127; II, 204 (S. Césaire); 228 (S. Benoît). — Austérité, I, 499, 578 (S. Jérôme); 583 (Cassien); 606 (S. Augustin); II, 204 (S. Colomban). — Travail, I, 499; 292 (erreur euchite); 396 (S. Basile); 578 (S. Jérôme); 606, 636, 684 (S. Augustin); II, 219 (Cassiodore); 228 (S. Benoît). Voir *Prière*, n. 123.

129. **Vie active et Vie contemplative.** — *Notion générale*, I, 683-685 (S. Augustin); II, 177-179 (J. Pomère); 242-249 (S. Grégoire le Grand); 262 (S. Isidore); 517 (S. Bonaventure); 617-618 (synthèse thomiste). — *L'activité parfaite*, I, 527 (S. Ambroise); II, 246-247 (S. Grégoire); 613 (actes parfaits d'après S. Thomas); 616-618 (vie parfaite); 818 (Ste Thérèse); 834 (S. Jean de la Croix); 853 (S. François de Sales).

130. **Ecoles de Spiritualité.** — Caractères II, 686-689; 788 (divergences secondaires). — ANCIENNES : II, 689-690 (bénédictine); 691-692 (cistercienne); 692-694 (Saint-Victor); 694-695 et 788-789 (franciscaine); 695-697 et 788 (dominicaine); 697-701 (dionysienne); 701-703, de Windesheim); 703-704 (chartreux); 704-706 (Gerson); 668-669 et 789 (ermites de S. Augustin). — MODERNES : II, 789-796 (ignatienne); 797-834 (carmélitaine); 835-854 (salésienne). Autres écoles nouvelles, 819. — Doctrines spirituelles hétérodoxes, voir le *faux mysticisme*, n. 47.

C) PASTORALE. DISCIPLINE.

131. **Le sacerdoce.** — *Dignité sacerdotale*, voir S. Ephrem, I, 373; S. Grégoire de Nazianze, 410-411; S. Chrysostome, 453-464; S. Jérôme, 571-572. — *Devoirs* du sacerdoce en général, d'après S. Ignace, I, 65; la Didascalie, 276; les Constitutions apostoliques, 363 sq.; S. Chrysostome, 463-464; S. Ambroise, 528 (*De officiis*, destiné aux clercs); S. Augustin, 643 (lettres diverses). Voir *action pastorale*, n. 132.

132. **L'action sacerdotale ou pastorale.** — Vue d'ensemble d'après le *Pastoral* de S. Grégoire le Grand, II, 236, 237 et 247-249. Voir aussi, J. Pomère, II, 177-179 (*De vita contemplativa*). Sur l'action pastorale, fruit de la vie contemplative, S. Grégoire, II, 246-247; S. Bernard, 437; S. Thomas, 617. Voir aussi Ste Thérèse, 818. Formes diverses de l'action pastorale : défense de la foi, voir *Controverses*, n. 40; exposé doctrinal de la vérité, voir *Traités doctrinaux*, n. 6; instruction des fidèles, voir *Prédication*, n. 133; direction des âmes, voir *Direction spirituelle*, n. 134. Grands modèles de *papes*, S. Léon, II, 119 sq.; S. Grégoire, 230 sq.; d'*évêques*, S. Basile, I, 395 sq.; S. Jean Chrysostome, 449 sq.; S. Cyrille d'Alexandrie, II, 19 sq.; S. Ambroise, I, 508 sq; S. Augustin, I, 599 sq.; S. François de Sales, II, 838 sq.; de *prêtres*, S. Bernard, II, 417 sq.; S. Canisius, 728 sq., etc.

133. **La prédication.** — Qualités requises de celui qui veut parler de Dieu, I, 409-410 (S. Grégoire de Naz.). Lois de l'*éloquence chrétienne*

d'après S. Chrysostome, I, 463-464, S. Augustin, 637 et 642, S. Grégoire le Gr. II, 248; S. François de Sales, 837. Grands *modèles :* S. Basile, I, 400; S. Grégoire de Naz., 409; S. Grégoire de Nysse 418; S. Jean Chrysostome, 469-471; S. Ambroise, 509-510; S. Augustin, 641-642; II, S. Léon le Grand, 120-122; S. Pierre Chrysologue et S. Maxime, 151-152; S. Bernard, 421-423. Autres principaux orateurs sacrés : S. Cyrille d'Al., II, 25-26; S. Césaire, 97; S. Bède, 271-272. Byzantins, 310 sq.; S. Germain, 317 sq.; S. Jean Damascène, 329. S. Bonaventure, 496; S. François de Sales, 837.

134. **Direction spirituelle.** — Direction générale, voir les *Traités spirituels*, n. 117. Direction individuelle écrite, par correspondance : voir notamment les *Lettres* de S. Jérôme, I, 571 sq.; de S. Augustin, 643; de S. Bernard, II, 425; de S. François de Sales, 837.

135. **Œuvres disciplinaires.** — Principales anciennes œuvres disciplinaires signalées : la *Didaché*, I, 42 sq.; la *Tradition apostolique*, 215-216; la *Didascalie*, 276; diverses collections de *canons*, 361-362; les *Constitutions apostoliques*, 363-364. Lettres de Pères orientaux dites *Epîtres canoniques :* 267 (S. Pierre d'Alex.); 272 (S. Grégoire le Th.): 404 (S. Basile); 418 (S. Grégoire de Nysse).

136. **Législation canonique.** — Elle a une portée doctrinale, soit à cause de ses rapports avec les sources de la théologie, I, 462 (Yves de Chartres), soit à cause des matières communes, sacrements, Eglise, II, 463 sq. — *Action disciplinaire, romaine :* Décrétales, I, 503-507. Voir aussi *Papes* n. 96 (action pastorale); Denys le Petit, II, 225-227; Gratien, 463 (le *Décret*); Alexandre III, 463-464; Grégoire IX, 479. — Autres œuvres canoniques en Occident, II, 198 et 203 (S. Césaire); Fulgence Ferrand, 223; S. Martin et S. Léandre, 251-252; S. Isidore, 258, 260 Hincmar, 379. — En Orient, outre les Epîtres canoniques (voir *Œuvres disciplinaires*, n. 135), noter la législation des synodes d'Antioche, I, 328, et du concile *in Trullo*, II, 276; Nomo-canons, II, 274-276 (Jean III) et 375 (Photius). Pénitentiels, II, 276-277 (Jean IV), et 300 (S. Sophrone). Législation monastique, voir *Vie religieuse*, n. 127.

IV. — INDEX ALPHABÉTIQUE DE LA TABLE DOCTRINALE [1].

A

Action sacerdotale ou pastorale, n. 132.
Adoptianisme, n. 42, c et 43, h.
Aloges. n. 43, c.
Ame, n. 13.
Anges, n. 51, a.
Antéchrist, n. 99.
Antidicomarianites, n. 43, i.
Apollinarisme, n. 43, d.
Apologétique et Controverse, I. E, page 884.
Apologétique au IIIe s., n. 36.

[1] Les **chiffres** renvoient aux **numéros** de la Table doctrinale précédente, et non à la page, sauf *indication contraire.* — La **Table doctrinale** actuelle n'est évidemment pas un répertoire complet des textes existants sur chaque matière : l'ouvrage n'a pas pour but de constituer un tel recueil. Cependant l'étude des auteurs qui, à des points de vue divers, soit en initiateurs, soit plus tard dans une systématisation devenue classique, ont traité *ex professo* de chaque point, et la présentation sommaire de leur œuvre nous ont amené à fournir, dans les principaux domaines de la science

Apologétique au IVe s., n. 37.
Apologétique ancienne après le IVe s., n. 38.
Apologétique contre les Juifs, n. 39.
Apologistes, n. 35.
Apostolicité de l'Eglise, n. 94.
Arianisme, n. 42, d.
Aristotélisme, n. 10.
Armes spirituelles, n. 122.
Attributs divins, n. 49.
Augustinianisme, n. 9, c.
Augustinisme, n. 9.

B

Baptême, n. 80.

C

Canon des Ecritures, n. 21.
Catholicité de l'Eglise, n. 92.
Charité, n. 110.
Christ, II. C, page 890-893.
Christ, n. 60.
Ciel, n. 100.
Combat spirituel, n. 120.
Commentaires, n. 26.
Communication des idiomes, n. 60.
Conciles, n. 33.
Conciliaires (Théories), n. 45, f.
Confirmation, n. 81.
Congruisme, n. 73, d.
Connaissance, n. 14.
Connaissance de Dieu, n. 48.
Connaissance du Christ, n. 66.
Consubstantialité, n. 57.
Contemplation, n. 76.
Controverse, n. 46.
Création, n. 50.
Créatures, n. 51.
Culte, n. 69.

D

Degrés de la perfection, n. 119.
Démon, n. 119.
Déterminisme, n. 44, c.
Dévotions, n. 124.
Dieu, II. A, page 887-889.
Direction spirituelle, n. 134.
Disciplinaires (Œuvres), n. 135.
Docétisme, n. 43, b.
Docteurs, n. 1.
Doctrine, n. 1.
Dogme, n. 2.
Donatisme, n. 45, c.
Dons du Saint-Esprit, n. 74.

E

Ecoles de philosophie, n. 10.
Ecoles de spiritualité, n. 130.
Ecoles de théologie, n. 8.
Ecriture Sainte, I. C, page 881-882.
Ecritures, source de doctrine, n. 20.
Eglise, II. F, page 897-899.
Eglise distributrice de la grâce, n. 90.
Eglise (en général), n. 87.
Eglise enseignante, n. 89.
Eglise et Etat, n. 98.
Encratisme, n. 47, a.
Enfer, n. 101.
Erreurs doctrinales, I. F, page 885-887.
Espérance, n. 109.
Esprit religieux, n. 128.
Etats divers, n. 115.
Eucharistie, n. 82.
Evêques, n. 32.
Exégèse. Sens bibliques, n. 23.
Extrême-Onction, n. 84.

F

Fin des temps, n. 99.
Fins dernières, II. G, page 899-900.
Foi, n. 108.
Foi (Données relatives à la), II, page 887-900.
Fondements de la moralité, n. 105.
Fondements de la vie spirituelle, n. 118.

religieuse, des éléments variés qui contiennent l'essentiel d'une histoire doctrinale. Dans chacun des groupes de cette Table, sinon dans tous ses numéros, on trouvera des séries de sujets parallèles permettant de suivre le développement doctrinal sur un point important depuis les origines. Des professeurs pourraient s'en inspirer pour un ensemble de leçons de caractère synthétique, alternant utilement avec d'autres d'ordre analytique. L'étude directe et pratique d'une œuvre doctrinale particulière peut aussi en être facilitée et enrichie : ce cadre général permettra de mieux voir les aspects multiples de la doctrine exposée et montrera ses rapports lointains avec celle d'autres œuvres parallèles.

Force, n. 113.
Fruits de la Rédemption, n. 64.

G

Gnosticisme, n. 41, a.
Grâce, II. D, page 893-895.
Grâce, n. 71.
Grâce actuelle, n. 73.
Grâce sanctifiante, n. 72.
Grâces extraordinaires, n. 77.
Grâces supérieures, n. 75.

H

Hiérarchie ecclésiastique, n. 88.
Histoire de la théologie, n. 5.
Homélies, n. 25.
Homme, n. 51, b.
Homme déchu, n. 70.
Humanisme, n. 18.

I

Iconoclasme, n. 43 j.
Incarnation, n. 62.
Initiation chrétienne, n. 80.
Introduction à la théologie (Données générales d') I, page 877 sq.

J

Jansénisme, n. 44, e.
Judéo-christianisme, n. 43, a.
Jugement, n. 99.
Justice, n. 112.

L

Laxisme, n. 47, c.
Législation canonique, n. 136.
Liberté, n. 15.
Lieux théologiques, n. 40.
Limbes, n. 101, d.
Luciférianisme, n. 45, d.

M

Magistère de l'Eglise, n. 30.
Maîtres spirituels, n. 117.
Manichéisme, n. 41, c.
Marcionisme, n. 41, b.
Mariage, n. 86.
Marie, n. 67.
Martyre, n. 108.
Millénarisme, n. 46, a.
Mithraïsme, n. 41, e.
Modalisme, n. 42, b.
Molinisme, n. 73, e.
Monothélisme, n. 43, g.
Monophysisme, n. 43, f.
Montanisme, n. 47, b.
Morale, n. 3.
Morale chrétienne en général, n. 103.
Moralisme, n. 7.
Mysticisme, n. 7.
Mysticisme (faux), n. 47, d.

N

Natures du Christ, n. 61.
Néo-platonisme, n. 41, e.
Nestorianisme, n. 43, e.
Noms et fonctions du Christ, n. 65.
Notions générales, I. A, page 877-879.
Novatianisme, n. 45, b.

O

Office choral, n. 126.
Oraison, n. 125.
Ordre, n. 85.
Origénisme, n. 46, b.

P

Panthéisme, n. 41, f.
Papes, n. 96.
Parousie, n. 99.
Pastorale et Discipline, III, C page 906-907.
Patriarcats et Vicariats, n. 97.
Patripassianisme, n. 42, b.
Péchés, n. 106.
Pélagianisme, n. 44, a.
Pénitence, n. 83.
Pères, n. 34.
Perfection, n. 107.
Personne, n. 16.
Personnes (Les trois), n. 54.
Philosophie, I. B, page 879-881.
Photianisme, n. 42, g.
Photinisme, n. 42, e.
Platonisme, n. 10.
Pneumatomaques, n. 42, e.
Prédestinatianisme, n. 41, g.
Prédestination, n. 53.
Prédication, n. 133.
Prière, n. 123.
Priscillianisme, n. 41, d.
Protestantisme, n. 44, d.

Providence, n. 52.
Prudence, n. 111.
Purgatoire, n. 102.

Q

Quartodécimans, n. 45, a.

R

Raison et foi, n. 19.
Rédemption, n. 63.
Régaliennes (Doctrines), n. 45, e.
Religion, n. 112.
Religiosité, n. 17.
Résurrection des corps, n. 99.
Rites, n. 28.

S

Sabellianisme, n. 42, b.
Sacerdoce, n. 131.
Sacrements, *II. E*, page 895-897.
Sacrements en général, n. 79.
Saint-Esprit, n. 58.
Sainteté, note de l'Eglise, n. 91.
Saints, n. 68.
Saint-Siège, n. 31.
Scolastique, n. 11.
Scotisme, n. 8, b.
Semi-pélagianisme, n. 44, b.
Siège apostolique, n. 95.
Suarézisme, n. 8, b.
Subordinatianisme, n. 56.
Symboles, n. 29.
Syncrétisme religieux, n. 41, e.
Systèmes philosophiques chrétiens, n. 12.

T

Tempérance, n. 114.
Tendances doctrinales, n. 7.
Texte des Ecritures, n. 22.
Théologie, n. 4.
Théologie ascétique, n. 116.
Théologie morale, *III. A*, page 900-903.
Théologie mystique, n. 78.
Théologie trinitaire, n. 59.
Thomisme, n. 8 b et 12.
Tradition, *I. D*, page 882-884.
Tradition, n. 27.
Traités de morale, n. 104.
Traités doctrinaux, n. 6.
Traités spirituels, n. 117.
Trinité, *II. B*, page 889-890.

U

Unitarisme, n. 42, a.
Unité de l'Eglise, n. 93.

V

Valeur de l'Ecriture, n. 24.
Verbe, n. 55.
Vérité, n. 112.
Vertu, n. 107.
Vices capitaux, n. 121.
Vie active et vie contemplative, n. 129.
Vie chrétienne (Données relatives à la), *III*, page 900-907.
Vie religieuse, n. 127.
Virginité, n. 115.

TABLE DES MATIÈRES DU IIe VOLUME

LIVRE TROISIÈME

LA FIN DE LA LITTÉRATURE PATRISTIQUE.

(Troisième période : 430-800 env.)

INTRODUCTION 1-14

I. — Vue d'ensemble. — Division 1

II. — Le milieu social 2

A. — L'Orient 2

B. — L'Occident 5

III. — Les Œuvres littéraires. La Doctrine 6

A. — Traits communs 6

B. — L'Occident 8

C. — L'Orient 9

IV. — La terminologie des Pères Grecs dans les controverses christologiques 10

A. — Le mot οὐσία (essentia) 11

B. — Le mot φύσις (natura) 11

C. — L'hypostase, ὑπόστασις 12

D. — Le mot πρόσωπον. 14

PREMIÈRE PARTIE.

LA LITTÉRATURE PATRISTIQUE DE 430 A 553.

SECTION PREMIÈRE.

CHAPITRE I. — Nestorius 15-19

CHAPITRE II. — Saint Cyrille d'Alexandrie. . . . 19-39

I. — Vie et œuvres 19

A. — L'homme. Son caractère. 19

B. — L'œuvre littéraire 21

II. — Saint Cyrille et la controverse nestorienne . . . 26

A. — Avant le Concile 26

B. — Le Concile d'Éphèse (431) 28

C. — Après le Concile 31

III. — Doctrine de saint Cyrille. 33

A. — Le docteur 33

B. — La doctrine christologique 33

C. — La grâce sanctifiante et la vie chrétienne . . . 36

CHAPITRE III. — Théodoret de Cyr 40-45

I. — Vie et œuvres de Théodoret 40

II. — Théodoret et la controverse christologique . . . 43

CHAPITRE IV. — La littérature syriaque depuis le Ve siècle. 46-50

I. — L'Ecole d'Edesse 46
II. — L'Ecole de Nisibe 47
III. — Doctrine officielle de l'Eglise nestorienne . . . 49

CHAPITRE V. — Le monophysisme 51-69

I. — Origine du monophysisme. — Eutychès. . . . 51
II. — Condamnation du monophysisme 53
III. — Les variétés du monophysisme 56
A. — Le monophysisme strict 57
B. — Le monophysisme mitigé 58
IV. — Le monophysisme à Constantinople 59
V. — Le monophysisme à Alexandrie 62
VI. — Le monophysisme en Syrie 65
A. — Ecrivains de langue grecque. 65
B. — Ecrivains de langue syriaque 68

CHAPITRE VI. — Les adversaires du monophysisme. — Léonce de Byzance 70-76

I. — Adversaires du monophysisme avant Léonce de Byzance 70
A. — Evêques. 70
B. — Moines. 71
II. — Léonce de Byzance. 72
A. — Vie et œuvres 72
B. — Doctrine christologique 73

CHAPITRE VII. — Justinien Ier 77-84

I. — Vie et œuvres de Justinien. — Son rôle théologique . 77
II. — Justinien et les Trois-Chapitres 82

CHAPITRE VIII. — Denys l'Aréopagite. 85-99

I. — Les œuvres *dites* de Denys l'Aréopagite. . . . 85
II. — L'auteur de ces écrits 89
III. — Doctrine de Denys l'Aréopagite 91
A. — Philosophie 91
B. — Mystique 92
C. — Théologie systématique 96

CHAPITRE IX. — Auteurs secondaires. Exégètes, orateurs, ascètes et historiens. 100-111

I. — Exégètes 100
II. — Orateurs 102
III. — Ascètes et mystiques 104
IV. — Historiens et chroniqueurs 109

CHAPITRE X. — Ancienne littérature arménienne . 112-118

I. — Les créateurs de la littérature arménienne . . . 112
II. — Disciples et continuateurs de Mesrob 115
III. — Les historiens arméniens 116

SECTION DEUXIÈME.

CHAPITRE XI. — Saint Léon-le-Grand 119-137

I. — Œuvres et caractère de saint Léon 119
II. — Le Pontificat de saint Léon. 123
A. — Saint Léon et l'Unité chrétienne 123
B. — Saint Léon et les princes 127
III. — Doctrine de saint Léon 129
A. — La christologie 129
B. — La grâce 131
C. — Les sacrements. 132
D. — L'Eglise 135

CHAPITRE XII. — Les Papes successeurs de saint Léon. 138-150

I. — Saint Gélase 138
A. — Avant saint Gélase 138
B. — Saint Gélase 139
II. — Saint Hormisdas. 142
III. — Vigile et Pélage 146
IV. — Appendice à la question des Trois-Chapitres. — Leurs défenseurs africains 149

CHAPITRE XIII. — Les Orateurs 150-156

I. — Saint Pierre Chrysologue 150
II. — Saint Maxime de Turin 151
III. — Saint Ennodius de Pavie 152
IV. — Salvien. 154

CHAPITRE XIV. — Théologiens de l'Ecole de Lérins . 157-170

I. — L'Abbaye de Lérins. — Doctrine sur la grâce . . 157
II. — Saint Hilaire d'Arles 160
III. — Saint Eucher de Lyon. 162
IV. — Saint Vincent de Lérins 163
V. — Fauste de Riez 166
VI. — Arnobe le Jeune 169

CHAPITRE XV. — Les théologiens augustiniens . . 171-195

I. — Les disciples de saint Augustin en général . . . 171
A. — Vue d'ensemble. 171
B. — Les disciples de saint Augustin et la grâce . . 172
II. — Marius Mercator. 174
III. — Claudien Mamert 175
IV. — Julien Pomère 176
V. — Saint Prosper d'Aquitaine 180
A. — Vie et œuvres de saint Prosper. 180
B. — La théologie de saint Prosper 183

VI. — Saint Fulgence de Ruspe 186
A. — Vie et œuvres de saint Fulgence 186
B. — Saint Fulgence docteur. — Sa doctrine . . . 191

CHAPITRE XVI. — Saint Césaire d'Arles 195-204

I. — Vie et œuvres de saint Césaire. — Action pastorale . 195
II. — Action doctrinale au IIe concile d'Orange (529) . . 199
III. — Saint Césaire et le monachisme 203

CHAPITRE XVII. — Les poètes chrétiens 205-212

I. — Saint Avit 205
II. — Saint Sidoine Apollinaire 206
III. — Poètes divers en Gaule et en Italie 209
IV. — Saint Fortunat 210
V. — Dracontius 211

CHAPITRE XVIII. — Boèce et Cassiodore. . . . 213-221

I. — Boèce 213
A. — Le traité « De la Consolation de la philosophie » . 213
B. — Autres œuvres de Boèce. — Son influence . . 215
II. — Cassiodore 217
A. — L'homme d'Etat 217
B. — Le moine. — L'érudit 219

CHAPITRE XIX. — Historiens, canonistes et ascètes . 221-229

I. — Hagiographie 221
A. — Gennade de Marseille 221
B. — Le Liber Pontificalis. 222
C. — Biographies particulières 223
II. — Histoires et chroniques. — Itinéraires . . . 223
III. — Denys le Petit 225
IV. — Saint Benoît 227

DEUXIÈME PARTIE.

LA LITTÉRATURE PATRISTIQUE DE 553 A 800.

CHAPITRE I. — Saint Grégoire-le-Grand 230-249

I. — Vie et caractère 230
II. — Les œuvres 234
A. — L'œuvre oratoire 235
B. — L'œuvre morale. 235
C. — L'œuvre liturgique 237
III. — Doctrine de saint Grégoire 239
A. — Le docteur en général 239
B. — La discipline pénitentielle 240
C. — Ascétique et mystique 241
D. — La doctrine pastorale 247

CHAPITRE II. — Les écrivains d'Espagne. — S. Isidore. 249-263

I. — Avant saint Isidore. — Saint Martin. — Saint Léandre. 249
A. — Saint Martin de Braga, apôtre des Suèves . . 249
B. — Saint Léandre, apôtre des Wisigoths . . . 251
C. — Auteurs secondaires 253
II. — Saint Isidore de Séville 254
A. — La vie 254
B. — Œuvres de saint Isidore 255
C. — Doctrine de saint Isidore 258
III. — Autres auteurs espagnols du VIIe siècle . . . 263

CHAPITRE III. — Derniers écrivains de la Gaule et de la Grande-Bretagne 264-274

I. — Saint Grégoire de Tours 264
II. — Saint Gildas le Sage 268
III. — Saint Bède le Vénérable 268
IV. — Les Pénitentiels 272

CHAPITRE IV. — Canonistes, hagiographes et ascètes orientaux 274-284

I. — Les Canonistes 274
A. — Jean III, le Scholastique. — Les Nomo-canons . 274
B. — Jean IV, le Jeûneur. — Discipline pénitentielle . 276
II. — Historiens et hagiographes 277
A. — Historiens. 277
B. — Hagiographes 278
III. — Ascètes orientaux. 281
A. — Saint Jean Climaque. 281
B. — Autres auteurs de spiritualité 283

CHAPITRE V. — Mélodes et Hymnographes . . . 284-290

I. — La poésie rythmique. — Les origines 284
II. — Saint Romanus 286
III. — Saint André de Crète. — Auteurs des livres liturgiques. 288
A. — Saint André de Crète 288
B. — Livres liturgiques 290

CHAPITRE VI. — Les théologiens de l'Incarnation . . 291-309

I. — Derniers adversaires du monophysisme . . . 291
II. — Controverses christologiques au VIIe siècle . . 293
A. — Le monothélisme 293
B. — La condamnation. — Attitude d'Honorius . . 296
III. — Saint Sophrone de Jérusalem 299
IV. — Saint Maxime le Confesseur. 302
A. — Le confesseur ou martyr et le théologien. . . 302
B. — L'ascète et le mystique 306

CHAPITRE VII. — Les défenseurs du culte des images en Orient. — Derniers orateurs et théologiens . . 310-321

I. — Derniers orateurs grecs 310
II. — Les controverses théologiques au VIIIe siècle . . 312
A. — Le culte des images 312
B. — L'iconoclasme 313
III. — Les Patriarches défenseurs des images . . . 316
A. — Saint Germain de Constantinople 316
B. — Autres Patriarches iconophiles. 319
IV. — Autres théologiens orientaux 320

CHAPITRE VIII. — Saint Jean Damascène. . . . 322-336

I. — Vie de saint Jean Damascène. — Le défenseur des images 322
II. — Les œuvres de saint Jean Damascène. . . . 326
A. — Œuvres théologiques 326
B. — Œuvres diverses 328
III. — La doctrine 330
A. — Le docteur de l'Incarnation 330
B. — La « théologie » 331
C. — La grâce, les sacrements, l'Eglise 334

CHAPITRE IX. — Saint Théodore Studite 336-345

I. — Vie de saint Théodore. — Le moine. — Le défenseur des images 336
II. — Les œuvres 339
III. — La doctrine 341
A. — Doctrine ascétique 341
B. — Le culte des images 342
C. — Le Siège apostolique 343

LIVRE QUATRIÈME.

LES GRANDS CONTINUATEURS DES PÈRES.

(Du XIIe au XVIe siècle).

INTRODUCTION 347-369

I. — Les continuateurs des Pères 347
II. — La théologie. — Méthodes et Ecoles 350
A. — Méthodes 350
B. — Ecoles théologiques 352
III. — La spiritualité. — Précisions diverses. . . . 355
A. — Notions générales 355
B. — Ascétique et mystique 357
C. — Points de vue divers 360
IV. — Notes générales d'ordre philosophique et littéraire . 362
A. — Notes philosophiques 362
B. — Notes littéraires 364

V. — Bibliographie générale pour le IVe livre . . . 366
A. — Ouvrages concernant la littérature ecclésiastique et religieuse 367
B. — Ouvrages concernant la théologie et l'histoire intérieure de l'Eglise 368
C. — Ouvrages concernant la philosophie, la littérature et l'art chrétien 369

PREMIÈRE PARTIE.

LE MOYEN AGE.

CHAPITRE I. — Les origines lointaines de la scolastique. 370-389

I. — Le IXe siècle 370
A. — La renaissance carolingienne 370
B. — La théologie au IXe siècle. — Les principales controverses 372
C. — Les personnalités les plus représentatives du IXe siècle 378
II. — Le XIe siècle 381
A. — Controverses religieuses 382
B. — La théologie. — Rapports avec la philosophie. . 385
C. — Quelques écrivains ecclésiastiques célèbres du Xe et du XIe siècle 387

CHAPITRE II. — Saint Anselme de Cantorbéry . . 390-408

I. — La vie. 390
II. — Les œuvres. 393
A. — Philosophie chrétienne 394
B. — Traités sur Dieu 394
C. — Traités sur la Trinité 396
D. — Traités sur le mal et la Rédemption . . . 397
E. — Autres écrits divers 399
III. — Le docteur et la doctrine 400
A. — Le docteur 400
B. — La doctrine 403

CHAPITRE III. — Abélard 409-417

I. — Le milieu intellectuel au XIIe siècle 409
II. — Pierre Abélard 412

CHAPITRE IV. — Saint Bernard. 417-437

I. — Vie de saint Bernard. — Son rôle historique . . 417
II. — Les œuvres 421
A. — Sermons 421
B. — Traités 423
C. — Epîtres. — Œuvres supposées 425
III. — Doctrine 426
A. — Le docteur 426
B. — L'ascétique de saint Bernard 428
C. — La mystique de saint Bernard 434

CHAPITRE V. — L'Ecole de Saint-Victor 437-451

I. — Hugues de Saint-Victor 437
A. — Œuvres théologiques. — Doctrine 438
B. — Œuvres spirituelles. — Doctrine 442
II. — Richard de Saint-Victor 445

CHAPITRE VI. — Pierre Lombard. — Les Sommistes . 452-464

I. — Pierre Lombard 452
II. — Les Sommistes 455
A. — Sommes anonymes 455
B. — Auteurs de Sommes 457
III. — Auteurs divers 458
A. — Adversaires et défenseurs de la dialectique . . 458
B. — Controversistes et moralistes 460
C. — La théologie et le droit canonique 462

CHAPITRE VII. — La théologie au début du XIIIe siècle. 465-479

I. — La théologie et les Universités 465
II. — La théologie et le mouvement philosophique au XIIIe siècle 468
A. — La philosophie des augustiniens 468
B. — L'aristotélisme arabe. 471
C. — Erreurs diverses 475
III. — Principaux théologiens séculiers 476

CHAPITRE VIII. — Les premiers théologiens des Ordres mendiants 480-492

I. — La théologie dans les Ordres mendiants . . . 480
II. — Les premiers théologiens dominicains 483
A. — Les augustiniens 483
B. — Le Bienheureux Albert-le-Grand 484
III. — Les premiers théologiens franciscains . . . 487
A. — Alexandre de Halès 487
B. — Autres maîtres parisiens 489
C. — Auteurs indépendants 490

CHAPITRE IX. — Saint Bonaventure 493-522

I. — La vie 493
II. — Œuvres 497
A. — Œuvres exégétiques 497
B. — Œuvres théologiques 497
C. — Œuvres oratoires 499
D. — Opuscules sur la spiritualité ou sur l'Ordre franciscain 500
III. — La doctrine 501
A. — Le docteur 501
B. — Doctrine philosophique 505
C. — Théologie 512
D. — La théologie contemplative ou la philosophie mystique 517

CHAPITRE X. — Saint Thomas d'Aquin 522-629
Bibliographie spéciale 522

ARTICLE I. — LA VIE DE SAINT THOMAS. 526
I. — La préparation de Thomas à sa mission . . . 526
II. — Enseignement à Paris. 528
III. — Le théologien de la Curie romaine 532
IV. — Dernier enseignement, à Paris et à Naples. — Portrait du saint 534

ARTICLE II. — LES ŒUVRES DE SAINT THOMAS (en dehors de la Somme théologique) 537
I. — Œuvres philosophiques 537
A. — Commentaires d'Aristote 537
B. — Œuvres philosophiques originales 538
II. — Commentaire des IV Livres des Sentences. . . 539
III. — La Somme contre les Gentils 541
IV. — Questions disputées et questions quodlibétales . . 542
A. — Le De Veritate. 542
B. — Le De Potentia Dei 543
C. — Le De Malo 544
D. — Autres questions disputées 544
E. — Questions quodlibétiques 545
V. — Opuscules. — Sermons 546
VI. — Travaux scripturaires 548

ARTICLE III. — LA SOMME THÉOLOGIQUE 551
I. — Caractère général. 551
II. — Brève analyse 553
A. — Prima Pars 554
B. — Secunda Pars 556
C. — Tertia Pars 563
III. — Utilisation de la Somme théologique 564

ARTICLE IV. — SYNTHÈSE DOCTRINALE THOMISTE. . . 566
I. — Le thomisme 566
A. — Le thomisme philosophique 567
B. — La théologie thomiste 570
II. — Principes philosophiques 573
A. — La connaissance intellectuelle 574
B. — Les notions premières 575
C. — Premières déterminations ou divisions de l'être . 578
III. — Dieu. — La Trinité 582
A. — Dieu. Existence et nature 582
B. — La Sainte Trinité 586
IV. — La création. — L'ange et l'homme 588
A. — Création et gouvernement des créatures . . 588
B. — Les anges 590
C. — L'homme 591

V. — La morale thomiste 594
A. — Principes généraux 594
B. — Morale spéciale. 602
VI. — Théologie de la grâce 604
A. — Théologie générale de la grâce 604
B. — La théologie mystique 609
VII. — Théologie ascétique 614
VIII. — Le Rédempteur et son œuvre 618
A. — L'Incarnation 618
B. — La Rédemption 622
C. — La Vierge Marie. La Médiatrice 624
D. — Les sacrements. — L'Eglise. 625
IX. — La Béatitude 628

CHAPITRE XI. — Les théologiens en face du thomisme au XIIIe siècle 630-638

I. — L'opposition au thomisme 630
II. — L'Ordre dominicain et le thomisme 632
III. — Autres théologiens du XIIIe siècle 635

CHAPITRE XII. — Jean Duns Scot 639-657

I. — La vie et les œuvres 639
II. — Le théologien et le philosophe 642
A. — Le théologien 642
B. — Principes philosophiques 646
III. — Théologie de Duns Scot 648
A. — Dieu. Théologie naturelle et surnaturelle. . . 648
B. — L'Homme-Dieu. — Marie. 651
C. — L'homme. — La grâce. — La béatitude . . . 654

CHAPITRE XIII. — La théologie au XIVe siècle . . 657-686

I. — Décadence de la scolastique. — L'occamisme . . 657
A. — Décadence générale au XIVe siècle. . . . 657
B. — L'occamisme 659
II. — Ecoles de théologie 664
A. — Franciscains 664
B. — Dominicains 666
C. — Augustins 668
D. — Autres religieux 669
E. — Séculiers 670
III. — La théologie de l'Eglise 672
A. — Les rapports de l'Eglise et de l'Etat. . . . 672
B. — Le gouvernement central de l'Eglise . . . 681

CHAPITRE XIV. — Ecoles de spiritualité au moyen âge. 686-706

I. — Les Ecoles de spiritualité en général 686
II. — Les anciennes écoles renouvelées au XIIe siècle. . 689
A. — Ecole bénédictine. Cluny. 689
B. — Ecole cistercienne 691
C. — Ecole augustinienne de Saint-Victor . . . 692

III. — Nouvelles écoles créées au XIIIe siècle . . . 694
A. — Ecole franciscaine 694
B. — Ecole dominicaine 695
IV. — Ecole dionysienne du XIVe siècle 697
A. — Grande école dionysienne. 697
B. — Ecole dionysienne modérée 701
V. — Ecoles de la fin du moyen âge 701
A. — Ecole de Windesheim 701
B. — Ecole carthusienne 703
C. — Doctrine gersonienne 704

DEUXIÈME PARTIE.

LA RENAISSANCE.

CHAPITRE I. — La Renaissance et la Réforme. . . 707-722
I. — L'Humanisme 707
II. — La Réforme protestante 712
III. — La réforme catholique 718

CHAPITRE II. — Le renouveau théologique au XVIe siècle. 723-733
I. — Théologiens des anciennes écoles 723
II. — Les controversistes 726
A. — En Allemagne 727
B. — Hors d'Allemagne 730

CHAPITRE III. — Théologiens dominicains de la Renaissance avant le concile de Trente 733-743
I. — Vie doctrinale de l'Ordre à la Renaissance . . . 733
II. — Les théologiens dominicains hors de l'Espagne . . 735
A. — Cajetan 735
B. — Auteurs divers 737
III. — Les dominicains espagnols. — L'ancienne Ecole thomiste de Salamanque 739

CHAPITRE IV. — Les théologiens thomistes de la grâce. 743-757
I. — Bannez et son Ecole 743
II. — Augustinisme et thomisme dans les controverses du XVIe siècle 746
III. — Les diverses écoles augustiniennes 750
A. — Le thomisme commun 750
B. — Le congruisme augustinien 753
C. — L'augustinianisme 757

CHAPITRE V. — Les théologiens jésuites du XVIe siècle. — Le molinisme. 758-772
I. — La théologie dans la Compagnie de Jésus . . . 758
II. — Les théologiens jésuites du XVIe siècle . . . 760
A. — La théologie en général 760
B. — La théologie morale pratique 765
III. — Le molinisme 766

CHAPITRE VI. — François Suarez 773-784
I. — Vie et œuvres de Suarez 773
II. — La philosophie de Suarez. Son influence . . . 776
III. — Théologie naturelle et surnaturelle 779
A. — Dieu 780
B. — La grâce et les sacrements 781
C. — Le Christ et l'Eglise. — Morale et spiritualité. . 783

CHAPITRE VII. — La spiritualité à la Renaissance. . 785-796
I. — Tendances diverses 785
II. — Anciennes Ecoles (Bénédictins, Dominicains, Franciscains, Augustins) 787
III. — Ecoles nouvelles. L'ascétisme. L'Ecole Ignatienne . 789

CHAPITRE VIII. — Sainte Thérèse 797-819
I. — Vie et œuvres de la sainte 797
A. — La vie de sainte Thérèse écrite par elle-même. . 797
B. — Autres œuvres 801
II. — Doctrine spirituelle 803
A. — Vue d'ensemble. — L'ascétique de la sainte . . 803
B. — La mystique de sainte Thérèse en général . . 809
C. — Les grâces mystiques préparatoires à l'union . . 812
D. — Les premières grâces d'union 814
E. — L'union transformante. — L'amitié divine parfaite . 817

CHAPITRE IX. — Saint Jean de la Croix 819-834
I. — Vie et œuvres 820
II. — Doctrine mystique 824
A. — Le point de vue de saint Jean de la Croix . . 824
B. — Points caractéristiques de la doctrine . . . 828

CHAPITRE X. — Saint François de Sales 835-854
I. — Vie et œuvres du saint. 835
II. — Doctrine spirituelle 841
A. — Fondements théoriques de la spiritualité salésienne. 841
B. — La dévotion et l'ascétisme salésien 844
C. — L'amour de Dieu et la mystique salésienne . . 850

Conclusion 855-862

TABLES

Index alphabétique des noms d'auteurs 863-876

Table doctrinale 877-910

I. — Données générales d'introduction à la théologie. . 877
A. — Notions préliminaires 877
B. — Philosophie 879
C. — Ecriture Sainte 881
D. — La tradition 882
E. — Apologétique et controverse 884
F. — Erreurs doctrinales combattues par les Pères . . 885

II. — Données patristiques relatives à la foi (Dogme) . . 887
A. — Dieu, sa nature et son œuvre 887
B. — La Trinité. 889
C. — Le Christ. Marie. Les Saints 890
D. — La grâce 893
E. — Les sacrements. 895
F. — L'Eglise 897
G. — Les fins dernières 899

III. — Données patristiques relatives à la vie chrétienne . 900
A. — Théologie morale 900
B. — Vie spirituelle 903
C. — Pastorale. Discipline. 906

IV. — Index alphabétique de la Table doctrinale . . 907

Table des Matières du IIme volume. 911-922

Imprimé par la Société S. Jean l'Evangéliste, Desclée & Cie. Tournai (Belgique) — 2697.